

ISSN: 1870-0365

Contribuciones desde

Coatepec

NUEVA ÉPOCA • AÑO XIII, NÚMERO 26 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2014

VIERO

26

Revista de Humanidades
Publicación semestral de la Facultad de Humanidades

Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García
RECTOR

Dr. en F. y C. E. Alfredo Barrera Baca
SECRETARIO DE DOCENCIA

Dra. en E. L. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
SECRETARIA DE INVESTIGACIÓN
Y ESTUDIOS AVANZADOS

M. en D. José Benjamín Bernal Suárez
SECRETARIO DE RECTORÍA

M. en E. P. Y D. Ivett Tinoco García
SECRETARIA DE DIFUSIÓN CULTURAL

M. en C. I. Ricardo Joya Cepeda
SECRETARIO DE EXTENSIÓN Y VINCULACIÓN

M. en A. Ed. Yolanda E. Ballesteros Senties
SECRETARIA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

M. en E. Javier González Martínez
SECRETARIO DE ADMINISTRACIÓN

Dr. en C. Pol. Manuel Hernández Luna
SECRETARIO DE PLANEACIÓN
Y DESARROLLO INSTITUCIONAL

Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libien
ABOGADO GENERAL

Lic. en Com. Juan Portilla Estrada
DIRECTOR GENERAL
DE COMUNICACIÓN UNIVERSITARIA

M. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla
CONTRALOR

Profr. Inocente Peñaloza García
CRONISTA

Facultad de Humanidades

M. en Hum. Juvenal Vargas Muñoz
DIRECTOR

Dr. en H. A. Carlos Alfonso Ledesma Ibarra
SUBDIRECTOR ACADÉMICO

M. en A. Federico Malaquías Rodríguez
SUBDIRECTOR ADMINISTRATIVO

M. en H. Pedro Canales Guerrero
COORDINADOR DE POSGRADO

Dr. en F. Roberto Andrés González Hinojosa
COORDINADOR DE INVESTIGACIÓN

M. en Hum. Josué Manzano Arzate
COORDINADOR DE VINCULACIÓN

Lic. en C.I.D. Ivonne Guadalupe Mejía Zarza
JEFA DEL DEPARTAMENTO DE PLANEACIÓN

M. en Hum. David Mondragón Olivares
COORDINADOR DE DIFUSIÓN CULTURAL Y EXTENSIÓN

Lic. Raquel Jiménez Valadez
JEFA DEL DEPARTAMENTO DE SERVICIO SOCIAL

Lic. en I.A. Adolfo Guadarrama Muñoz
JEFE DEL DEPARTAMENTO DE CONTROL ESCOLAR

Contribuciones desde Coatepec

Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México.
Ave. Universidad esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de
Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca,
Estado de México, México.
Teléfono: 52 (722) 2 13 14 07, Fax: 52 (722) 2 13 15 33
Correo electrónico:
rcontribucionesc@uaemex.mx
Web: <http://revistacoatepec.uaemex.mx> y
www.redalyc.org

Contribuciones desde
Coatepec

Contribuciones desde
Coatepec

Revista de Humanidades

Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México, México.

NUEVA ÉPOCA, AÑO XIII, NÚMERO 26,
TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2014

ISSN-1870-0365

<http://revistacoatepec.uaemex.mx>
www.redalyc.org



UAEM

Universidad Autónoma
del Estado de México

Facultad de
Humanidades



Contribuciones desde Coatepec

Es una publicación científica de la Facultad de Humanidades, organismo de la Universidad Autónoma del Estado de México, México, institución donde trabajan los miembros de su Comité Editorial y de su Consejo de Redacción. Difunde resultados originales de investigación. Por tanto, su objetivo es abrir un espacio para la comunicación entre investigadores, profesores, estudiantes y profesionistas dentro de las humanidades. Todo artículo que se postule será sometido a un proceso de dictamen académico mediante el sistema de pares ciegos. Lo manifestado en ellos es responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total haciendo mención de la fuente.

Contribuciones desde Coatepec. Nueva época, año XIII, número 26, enero-junio de 2014, es una publicación semestral editada, publicada y distribuida por la Universidad Autónoma del Estado de México, a través de la Facultad de Humanidades. Av. Universidad esq. Paseo Tolloca s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, CP 50110, Toluca, Estado de México, México, Teléfono: 52 (722) 2 13 14 07, Fax: 52 (722) 2 13 15 33, rcontribucionesc@uaemex.mx. Editora responsable: María Luisa Bacarlett Pérez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2012-100412440000-102, ISSN: 1870-0365, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, Licitud de Título No. 11160, Licitud de Contenido No. 7789, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Editorial Cigome, S.A. de C.V., vialidad Alfredo del Mazo No. 1524, Exhacienda La Magdalena, .P 50010, Toluca, Estado de México. Este número se terminó de imprimir el 15 de junio de 2014 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Se autoriza la reproducción y/o utilización de los materiales haciendo mención de la fuente.

Precio del ejemplar: \$75.00, suscripción anual \$150.00 más gastos de envío.

El contenido completo de *Contribuciones desde Coatepec* puede consultarse gratuitamente en:

<http://revistacoatepec.uaemex.mx> y en www.redalyc.org

Revista incluida en el índice:

REDALyC

(Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal)
de la Universidad Autónoma del Estado de México

y en las siguientes bases de datos:

LATINDEX-Catálogo

(Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas
de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

CLASE

(Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades)
de la Dirección General de Bibliotecas
de la Universidad Nacional Autónoma de México

Consejo Editorial Internacional

- Alejandro Tortolero, *Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa*, México.
- Alfredo Torero Fernández de Córdova†, *Universidad de Leiden*, Holanda.
- Antonio Colomer Viadel, *Universitat de València*, España.
- Arturo Andrés Roig, *Universidad de Mendoza*, Argentina.
- Bernardo García Martínez, *El Colegio de México*, México.
- Boris Emélianov, *Universidad de los Montes Urales*, Rusia.
- Brian Connaughton, *Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa*, México.
- Felipe Reyes Palacios, *Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- Francisco Albizúrez Palma, *Universidad de San Carlos*, Guatemala.
- Françoise Perus, *Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- Gerald Martin, *Universidad de Pittsburgh*, Estados Unidos.
- Guadalupe Ruiz-Giménez Aguilar, *Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos*, España.
- Jorge Cabrera Bohórquez, *Programa Memoria del Mundo, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*.
- José Luis Petruccelli, *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*, Brasil.
- José Luis Rubio Cordón, *Universidad Complutense de Madrid*, España.
- Jurandir Malerba, *Universidad Estadual de Maringá*, Paraná, Brasil.
- Lancelot Cowie, *University of The West Indies*, Trinidad y Tobago.
- Leopoldo Zea†, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- María Rosa Palazón Mayoral, *Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- Marie-Thérèse Varlamoff, *International Federation of Library Associations and Institutions, Core Programme for Preservation and Conservation, Biblioteca Nacional*, Francia.
- Martin Lienhard, *Universidad de Zurich*, Suiza.
- Massimo Mastrogregori, *Universidad de Roma "La Sapienza"/Rivista Storiografia*, Italia.
- Mauricio Beuchot, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- Mauro Carbone, *Universidad de Lyon*, Francia.
- Miguel Ángel Tenorio, *Sociedad General de Escritores de México*, México.
- Óscar Zanetti Lecuona, *Instituto de Historia, Universidad de La Habana*, Cuba.
- Raúl Zermeno, *Universidad Autónoma del Estado de México*, México.
- Ricardo Melgar Bao, *Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México.
- Stéphane Ipert, *Centre de Conservation du Livre*, Arles, Francia.
- Tomás Calvo Buezas, *Universidad Complutense de Madrid*, España.
- Wilebaldo López, *Sociedad General de Escritores de México*, México.

Contribuciones desde Coatepec

Revista de Humanidades

Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México, México.

NUEVA ÉPOCA, AÑO XIII, NÚMERO 26, TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2014

ISSN-1870-0365

TABLA DE CONTENIDO

Presentación	II-12
Artículos originales de investigación	
ESTEBAN SIERRA-MONTIEL El "Método de meditación" de Bataille, a través del esquizoanálisis literario de Deleuze y Guattari	15-34
ANGÉLICA CASTAÑEDA-MARTÍNEZ Los Derechos humanos de tercera generación como una nueva forma de vida	35-48
LAURA YESICA PÉREZ-MORÓN RENÉ PATRICIO CARDOSO-RUIZ Construcción del Buen Vivir o <i>Sumak Kawsay</i> en Ecuador: una alternativa al paradigma de desarrollo occidental	49-66
GERARDO GONZÁLEZ-REYES MARCO ANTONIO PERALTA-PERALTA La religiosidad novohispana en la villa de Toluca durante el siglo XVII, vista a través de los testamentos	67-89
BILÉN BENHUMEA-BAHENA Educados para ser <i>varones modernos</i> : los estudiantes del Estado de México durante el porfiriato. Un estudio de masculinidades	91-107
MARÍA DE LOURDES ORTIZ-BOZA Glocalidad, sociedad posmercado y acceso: tres categorías de Jeremy Rifkin para un marco conceptual	109-122
Reseñas, documentos y traducciones	
MARIO MAGALLÓN-ANAYA Insurrección y transición democrática en El Salvador, Guatemala y Nicaragua	125-129

Contribuciones desde Coatepec

Journal of Humanities

Biannual publishing of Facultad de Humanidades (Faculty of Humanities)

of the Universidad Autónoma del Estado de México (Autonomous University of the State of Mexico), Mexico.

NEW AGE, YEAR 13, NUMBER 26, TOLUCA, MEXICO, JANUARY-JUNE OF 2014

ISSN-1870-0365

TABLE OF CONTENTS

<i>Presentation</i>	11-12
<i>Original articles of research</i>	
ESTEBAN SIERRA-MONTIEL <i>The "Method of Meditation" in Bataille's Work, Through Deleuze and Guattari's Literary Schizoanalysis</i>	15-34
ANGÉLICA CASTAÑEDA-MARTÍNEZ <i>Third Generation Human Rights as a New Form of Life</i>	35-48
LAURA YESICA PÉREZ-MORÓN RENÉ PATRICIO CARDOSO-RUIZ <i>Construction of Good Living in Ecuador or Sumak Kawsay: An Alternative to the Western Development Paradigm</i>	49-66
GERARDO GONZÁLEZ-REYES MARCO ANTONIO PERALTA-PERALTA <i>The Novohispanic Religiosity in the Village of Toluca during the Seventeenth Century, viewed through Wills</i>	67-89
BELÉN BENHUMEA-BAHENA <i>Educated to be Modern Men: The Students of the State of Mexico during the Porfiriato. A Study of Masculinities</i>	91-107
MARÍA DE LOURDES ORTIZ-BOZA <i>Glocality, Post-Market Society and Access Society. Three Categories of Jeremy Rifkin's Work</i>	109-122
<i>Reviews, documents and translations</i>	
MARIO MAGALLÓN-ANAYA <i>Insurrection and democratic transition in El Salvador, Guatemala and Nicaragua</i>	125-129



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Presentación

Contribuciones desde Coatepec, núm. 26, enero-junio, 2014, pp. 11-12

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28131424001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Presentación

Las nuevas tecnologías de la información y sus efectos en la configuración social y política a nivel global y local; los derechos humanos y sus más recientes expresiones que tratan de dar salida a las actuales demandas de una sociedad más compleja y plural; las maneras como se expresaba la religiosidad de los habitantes de la ciudad de Toluca en el siglo XVII; las diversas formas en que se manifestaban las masculinidades en el Instituto Científico y Literario del Estado de México durante el porfiriato; las alternativas de vida y desarrollo fuera del Occidente capitalista que tratan de retomar la sabiduría de los antiguos pueblos indígenas latinoamericanos; pero de igual forma, las alternativas a la *literatura mayor*, a las formas canónicas de hacer literatura en Occidente; todos estos tópicos nos invitan a hacer una reflexión renovada frente a un mundo que cambia, se hace más complejo y demanda de nosotros una perspectiva más crítica y aguda. La reflexión humanística, lejos de distanciarse de tales procesos y realidades, se muestra más que nunca atenta a tales escenarios. El número 26 de *Contribuciones desde Coatepec* es una muestra de este quehacer que, lejos de conformarse con la contemplación de los acontecimientos, reflexiona, critica, analiza.

Este número abre con el artículo “El ‘Método de la meditación’ de Bataille, a través del esquizoanálisis literario de Deleuze y Guattari”, en él, el autor nos adentra en los conceptos de “literatura menor” y “esquizoanálisis”, caros a la propuesta filosófica de estos dos filósofos franceses; a través de ellos la obra de Bataille se perfila como tentativa de desterritorialización del lenguaje, de producir una ruptura en medio de las formas correctas de hacer literatura en Occidente.

Por su parte, en “Los Derechos humanos de tercera generación como una nueva forma de vida”, la autora nos introduce en el debate sobre la necesidad de poner en práctica y hacer valer una serie de derechos que abogan por el reconocimiento y la solidaridad entre los pueblos y las personas. No basta con respetar la vida, la libertad o la igualdad; en un mundo donde diariamente aparecen nuevas formas de exclusión, de discriminación y odio, rescatar valores como la no-violencia, la reciprocidad y el reconocimiento se torna más urgente que nunca.

Las formas como los seres humanos han expresado su religiosidad a lo largo de la historia son de lo más variado. Los testamentos han sido también un medio a través del cual mujeres y hombres han expresado su temor a Dios, su fe y su idea de salvación. En “La religiosidad novohispana en la villa de Toluca durante el siglo XVII, vista a través de los testamentos”, el autor, basándose en las prácticas testamentarias, se centra, por

ejemplo, en las cláusulas en donde se pide la protección o la intercesión de Dios, la virgen y los diferentes santos, lo cual permite observar y entender las creencias religiosas de la época.

No solo las expresiones religiosas cambian a lo largo del tiempo, todos los elementos de la vida social y cultural sufren su propia transformación al paso de los años. Por ejemplo, las masculinidades no se manifestaban de la misma manera a principios del siglo xx que como lo hacen ahora, en las primeras décadas del siglo xxi. En “Educados para ser varones modernos: los estudiantes del Estado de México durante el porfiriato. Un estudio de masculinidades”, la autora nos adentra en las diversas formas en que los estudiantes del Instituto Científico y Literario del Estado de México reproducían, pero también modificaban, el ideal de varón moderno heredado de un enfoque educativo positivista.

La religiosidad y las expresiones de género son dos ámbitos que se han transformado de manera radical en el mundo actual pero, sin duda, donde los cambios han sido vertiginosos es en el rubro de las tecnologías de la información. La autora de “Glocalidad, sociedad posmercado y acceso: tres categorías de Jeremy Rifkin para un marco conceptual” nos pone al tanto de tales transformaciones en una pequeña comunidad mazahua (San Antonio de las Huertas), donde la tensión entre lo local y lo global se hace evidente, a la vez que nos muestra nuevas formas de interacción y de vida social.

Sin embargo, las alternativas a la vida social y política actuales no siempre vienen de las innovaciones más vanguardistas, a veces la mirada al pasado, a culturas antiguas y formas de vida ancestrales, también nos muestra una gama de posibilidades y de opciones a los estilos de vida hegemónicos. En “Construcción del Buen Vivir o *Sumak Kawsay* en Ecuador: una alternativa al paradigma del desarrollo occidental”, los autores retoman el modelo de vida y los saberes indígenas andinos para establecer una opción distinta a los esquemas dominantes, apostando por una relación de respeto y solidaridad no solamente entre los pueblos, sino con la naturaleza. Vale decir que tales ideas han tenido de manera reciente una influencia importante en las constituciones de Ecuador y Bolivia.

Cerramos este número con una reseña que vuelve a hacer énfasis en la realidad latinoamericana. *De la insurrección a la transición democrática en Centroamérica. Los casos del El Salvador, Guatemala y Nicaragua* (UAEMéx, 2013) es un libro fundamental si se quiere entender los distintos procesos por los que estos tres países latinoamericanos han transitado social y políticamente durante el siglo xx y hasta nuestros días: guerrilla, golpes de Estado, dictaduras, gobiernos socialistas, transición democrática, etc. Obra que profundiza en la realidad variopinta y compleja de estas naciones, nos propone también una lectura original del tortuoso camino a la normalización democrática característica de la región.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Sierra-Montiel, Esteban

El "Método de meditación" de Bataille, a través del esquizoanálisis literario de Deleuze y Guattari

Contribuciones desde Coatepec, núm. 26, enero-junio, 2014, pp. 15-34

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28131424002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El “Método de meditación” de Bataille, a través del esquizoanálisis literario de Deleuze y Guattari

*The "Method of Meditation" in Bataille's Work,
Through Deleuze and Guattari's Literary Schizoanalysis*

ESTEBAN SIERRA-MONTIEL *

Resumen: Este artículo se propone estudiar el *Método de meditación* de Georges Bataille, a partir de las categorías del esquizoanálisis literario propuestas por Deleuze y Guattari. Este método resulta ser un ejemplo de lo que el esquizoanálisis considera *literatura menor*, pues la concepción del lenguaje en Bataille tiende a la desterritorialización del lenguaje utilitario. La poesía se revela como una línea de fuga respecto de los estratos duros del lenguaje y de la macropolítica, es decir, da lugar a una *literatura menor*.

Palabras clave: Esquizoanálisis, Método de meditación, Poesía, Literatura menor, No saber

Abstract: This article aims to study the “Method of meditation” of Georges Bataille’s work, viewed from the literary schizoanalysis categories proposed by Deleuze and Guattari. This method is a schizoanalytical example of “minor literature” and is a sign of deterritorialization of language in Bataille’s work. The language, from the point of view of poetry, is revealed as a line of flight in contrast to the hard strata of language and of macropolitics, which results in a minor literature.

Keywords: Schizoanalysis, Method of Meditation, Poetry, Minor Literature, Non Knowledge

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, estebansimo77@yahoo.com.mx

*El psicoanálisis, actualmente, se cree dueño del signifiante,
de la metáfora y del juego de palabras.*

Deleuze y Guattari

Introducción

El esquizoanálisis es un planteamiento de Deleuze y Guattari que se opone al estudio de obras literarias a través de categorías psicoanalíticas como *el complejo de Edipo, la castración, el nombre del padre*, entre otras, pues se vuelven inoperantes. En este artículo, propongo el examen del texto *La experiencia interior*, de Georges Bataille, mediante los conceptos del esquizoanálisis; tarea que puede parecer extraña, pues la teoría de Deleuze y Guattari se enfocó en obras exclusivamente literarias.

Existen dos razones que permiten realizar esta reflexión: en primer lugar, el esquizoanálisis se basa en el estudio de *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, la cual, como afirma Anne Sauvagnargues (2009), fue empleada para extraer los conceptos filosóficos que se encuentran en la obra de Deleuze. En segundo lugar, las pretensiones de nuestros autores no se limitan exclusivamente a un análisis literario, sino que tienen profundas implicaciones políticas, sociales y culturales. Entonces, ¿por qué no aplicar tales conceptos a un texto que se encuentra entre las fronteras de lo filosófico y lo literario?

La obra de Bataille tiende a borrar los límites entre los saberes —cuando estos crean fronteras territorializadas conceptual y discursivamente—, pues funcionan como líneas duras que los protegen; de esta forma se evitan los desequilibrios y las desterritorializaciones de las que emergen categorías y discursos excepcionales. En el caso particular de la filosofía y la literatura, el pensamiento de Bataille se mueve por entre las lindes que dejan, en tierra de nadie, a estos dos discursos.

En síntesis, el objetivo de este artículo es sondear el “Método de meditación”, para mostrar que estamos ante una “literatura menor” o, por el contrario, si la poesía constituye una línea molar. Para ello, usaremos los conceptos desarrollados por Deleuze y Guattari tratando de encontrar un paralelismo entre éstos y las nociones de Bataille.

Bataille y el “Método de meditación”

La *Summa ateológica* de George Bataille está integrada por *La experiencia interior*, *El culpable* y *Sobre Nietzsche*. Esta *Summa* pertenece a la obra madura de nuestro autor; lejos han quedado

los panfletos corrosivos que, a veces, no son mayores a una página, pero eran capaces de provocar exasperación en los surrealistas —en particular Breton—, en los revolucionarios y en los idealistas.

Aparentemente, en esta obra el lector puede encontrar el pensamiento de Bataille, desarrollado de manera más rigurosa y coherente. Es preciso recordar que dichas características forman parte de la concepción particular que este autor tenía sobre la escritura: el rigor y la coherencia no se desvinculan del juego que constituye su reflexión, pues ésta constituye una parodia de la filosofía. De ahí que Derrida afirme:

Reírse de la filosofía (del hegelianismo) —tal es, en efecto, la forma de despertar— reclama en consecuencia toda una «disciplina», todo un «método de meditación», que reconozca los caminos del filósofo, que comprenda su juego, que actúe astutamente con sus astucias, que manipule sus cartas, que le deje desplegar sus astucias, que se apropie sus textos (Derrida, 1989: 345).

Por ello mismo, *La experiencia interior* es una mezcla incongruente de reflexiones sobre mística, filosofía, poesía, etc., complementadas con relatos de experiencias alcohólicas, eróticas y sentimentales. Al final —una vez que el lector se ha esforzado por entender la obra, que el autor parece no haber organizado de manera suficiente—, se encuentra el “Método de meditación”. Ello con la finalidad de que su concepto de filosofía nos resulte más claro. Este método está integrado por tres meditaciones que transcribo a continuación.

a) Meditación I

Un personaje importante, solicito una audiencia.

De una patada en el culo, el ministro me expulsa con estrépito.

Entro en éxtasis en la antesala: el puntapié me encanta, me desposa, me penetra; se abre en mí como una rosa (sic).

b) Meditación II

Encuentro entre dos tumbas un gusano de luz.

Lo pongo, por la noche, en mi mano.

El gusano me mira desde ahí, me penetra hasta la vergüenza.

Y nos perdemos uno y otro en su fulgor: nos confundimos uno y otro con la luz.

El gusano maravillado se ríe de mí y de los muertos y yo me maravillo igualmente, riéndome de ser adivinado por el gusano y por los muertos.

c) Meditación III

El sol entra en mi habitación.

Tiene el cuello delgado de las flores. Su cabeza tiene el aspecto de un cráneo de pájaro.

Agarra un botón de mi chaqueta.

Me apodero, aún más grotescamente, de un botón del calzoncillo.

Y nos miramos como niños:

«Yo te agarro,

Tú me agarras,

Por la perilla.

El primero...»

(Bataille, 1981: 180 - 181).

Lacan y el esquizoanálisis literario

Jacques Lacan afirmaba que todo deseo puede enunciarse o revelarse a través del lenguaje; es decir, ninguno escapaba a la interpretación, ni podía desterritorializarse del orden significante. Asimismo, sostenía que existen tres registros psíquicos: el imaginario, el simbólico y el Real. Los cuales están imbricados mediante un nudo borromeo formado por tres anillos. La construcción del primero de ellos —el imaginario— es anterior a la comprensión lingüística del niño, sobre todo cuando el padre interfiere en la relación primordial que el infante sostiene con su madre; ante dicha situación, el sujeto trata de encontrar la razón por la que ha dejado de ser objeto de todas las atenciones. De esa manera surge el falo imaginario, el cual sirve para tratar de interpretar y atar a un significante el deseo de la madre.

El registro simbólico empieza con la castración impuesta por el padre y provoca la constitución del asujeto como un sujeto de deseo. Este registro se rige por el lenguaje. Una vez que al niño se le prohíbe desear a la madre, él buscará esa primera experiencia de unidad, para ello tendrá que hacer uso del lenguaje y encadenar su deseo a las estructuras lingüísticas provistas por su sociedad.

Finalmente, a diferencia de los dos anteriores, el registro Real no es expresado por el lenguaje, aunque puede ser experimentado a través del goce. Por ello es imposible analizarlo, y sin embargo, constituye un agujero seductor alrededor del cual gira el orden simbólico, para tratar de ocultar lo imposible y evitar que conduzca al sujeto a su muerte. En palabras de Dylan Evans: “on the one hand, the real cannot be known, since it goes beyond both the imaginary and the symbolic; it is, like the Kantian thing-in-itself, an unknowable x”¹ (1996: 163).

A partir del presupuesto lacaniano de que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje* se comprende que el problema psicológico se produce por el desplazamiento de algún significante, lo cual altera las estructuras inconscientes y establece el marco para que se manifieste la enfermedad psíquica: la histeria, la perversión, el sadismo, etc. Además, Lacan pensó al deseo como carencia; es decir, el sujeto irá tras el “objeto *a*” para reencontrarse con la experiencia de unidad primigenia.

La tarea del psicoanálisis consiste en encontrar las razones por las que cierto significante ha adquirido un sentido distinto, creando una cadena de significantes equivocados que, pese a todo, mantienen entre ellos una relación coherente y lógica. Esa aberración inconsciente del lenguaje puede ser resarcida por medio de la terapia psicoanalítica. “También establece el lugar del inconsciente como un lugar de significantes organizados según la trama de un discurso, o sea una organización significativa *análoga* a la de un lenguaje del que el sujeto hubiera perdido el dominio” (Dor, 2008: 119).

Edipo es muy importante para Lacan como lo fue para Freud; él juega a modo de tronco arbóreo para explicar todos los meandros del deseo, de tal forma que se le puede imputar cualquier evento: “El padre tiene la culpa de todo: si tengo problemas de sexualidad, si no logro casarme, si escribo, si no puedo escribir, si inclino la cabeza es este mundo, si debí haber construido otro mundo infinitamente desértico” (Deleuze y Guattari, 1978: 19).

Si bien Freud todavía piensa al deseo como necesidad biológica no satisfecha (soñar que se come un pastel de frutillas), Lacan, debido a la influencia de Kojève, considera que el deseo es propiamente humano y no una mera necesidad animal; por ello, deseo y lenguaje son lo mismo. Lo anterior le permitió afirmar la existencia de estructuras lingüísticas que pueden dar cuenta del movimiento del deseo.

El esquizoanálisis propuesto por Deleuze y Guattari se opuso al estructuralismo psicoanalítico de Lacan; para ellos, el deseo no se mueve según lo dictan estructuras fijas,

¹ “Por una parte, lo real no puede ser conocido, ya que va más allá de lo imaginario y lo simbólico, éste es, como la cosa-en sí kantiana, una *x* incognoscible.” La traducción es mía.

sino que hace conexiones rizomáticas, el inconsciente mismo está vacío, y el significante no es determinante para crear estructuras. Asimismo, para ellos, Edipo no existe en el inconsciente, ha sido inventado por Freud, quien lo colocó ahí como una verdad absoluta para explicar el movimiento del deseo. El inconsciente, según Lacan, constituye un teatro donde la misma obra se representa en un *ritornelo* obsesivo. En suma, el inconsciente para nuestros autores constituye una instancia represora como lo confirma Foucault:

Deleuze y Guattari intentaron mostrar que el triángulo edípico padre-madre-hijo no revela una verdad atemporal y tampoco una verdad profundamente histórica de nuestro deseo. Intentaron poner de relieve que ese famoso triángulo edípico constituye para los psicoanalistas que lo manipulan en el interior de la cura una cierta manera de contar el deseo, de garantizar que el deseo no termine invistiéndose, difundiéndose en el mundo que nos circunda, el mundo histórico; que el deseo permanezca en el seno de la familia y se desenvuelva como un pequeño drama casi burgués entre el padre, la madre y el hijo. Edipo no sería, pues, una verdad de naturaleza, sino un instrumento de limitación y coacción que los psicoanalistas, a partir de Freud, utilizan para contar el deseo y hacerlo entrar en una estructura familiar que nuestra sociedad definió en determinado momento. En otras palabras, Edipo, según Deleuze y Guattari, no es el contenido secreto de nuestro inconsciente. Edipo es un instrumento de poder, es una cierta manera de poder médico y psicoanalítico que se ejerce sobre el deseo y el inconsciente (Foucault, 2010: 37).

Para Deleuze y Guattari el inconsciente sólo está habitado por fuerzas que realizan intercambios maquínicos; el inconsciente es una fábrica productora de nuevas interconexiones deseantes que no están regidas por los significantes. Gracias a que el lenguaje introyecta significantes conscientes, es como lo social, territorializa dichas fuerzas vitales y las pone a trabajar para sí. Por ello, el inconsciente no está habitado por Edipo, él mismo ha sido colocado ahí por Freud. Lacan ha basado su psicoanálisis en ese falso presupuesto.

La forma misma de la interpretación se manifiesta incapaz de alcanzar al inconsciente, puesto que ella misma suscita las ilusiones inevitables (incluyendo la estructura y el significante) por lo que la conciencia se hace del inconsciente una imagen adecuada a sus deseos —todavía somos piadosos, el psicoanálisis permanece en la edad precrítica (Deleuze y Gattari, 2010: 349).

Para Deleuze y Guattari el deseo no es pensado de modo negativo, es decir, como carencia. Por el contrario, posee para ellos un sentido positivo, pues está habitado de una vitalidad desbordante que le permite realizar agenciamientos novedosos y no significantes; no tiene, por tanto, que entrar en ninguna estructura; el deseo tiende a crear nuevas líneas de fuga que le permitan expresarse, el deseo es un don, un regalo. En otras palabras, no puede ser aprehendido por ninguna estructura lingüística, él es *pre-ontológico* y *a-subjetivo*.

Devenir animal consiste precisamente en hacer el movimiento, trazar la línea de fuga en toda su positividad, traspasar un umbral, alcanzar un continuo de intensidades que no valen ya sino por sí mismas, encontrar un mundo de intensidades puras en donde se deshacen todas las formas, y todas las significaciones, significantes y significados, para que pueda aparecer una materia no formada, flujos desterritorializados, signos asignificantes (Deleuze y Guattari, 1978: 24).

Tanto Freud como Lacan son incapaces de pensar al inconsciente sin las estructuras sociales y los significantes conscientes; se fabricaron un inconsciente *ad hoc*, donde Edipo juega el papel de verdad inconsciente, válida para todo tiempo. La teoría y crítica literaria psicoanalítica tiene como propósito rastrear: la castración, el deseo por la madre, el odio al padre, la homosexualidad del autor, etcétera.

En suma, el esquizoanálisis, a diferencia del psicoanálisis, persigue distintos propósitos sociales, ontológicos y filosóficos. Se propone rastrear en el texto tres tipos de líneas: las primeras son las líneas molares o duras, la cuales pertenecen al ámbito de lo macro-político y social. En segundo lugar, se encuentran las líneas moleculares o flexibles, éstas se mueven entre las molaridades y fracturan su funcionamiento; constituyen una desterritorialización respecto a los códigos oficiales. Finalmente, las líneas de fuga escapan tanto de lo molar como de lo molecular, pueden ser consideradas como imperceptibles, tienden a la completa desterritorialización, aunque ello no significa que puedan evitar una nueva reterritorialización². El ámbito de lo molar puede ser considerado duro porque está regido por el significante, mientras que las líneas moleculares y de fuga tienden a destruir los significantes que sustentan los discursos de la molaridad.

² "Las multiplicidades se definen por el exterior: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual transforman su naturaleza al conectarse con otras" Deleuze, Gilles y Félix Guattari, Rizoma, México, D.F., Fontamara, 2009. p. 34.

Arte y lenguaje en Hegel

Una vez aclarada —aunque de manera somera— la importancia que le dio el psicoanálisis al lenguaje, trataré de vincular esta concepción de la palabra con la que propone Bataille. Para ello será preciso explicar que no se puede entender la polémica generada por este autor sin tener en cuenta contra quién se enfrenta. Por lo anterior, dedico un espacio en este artículo para exponer la concepción del lenguaje en Hegel, pues, si bien se establece un vínculo controvertible entre el psicoanálisis y el esquizoanálisis respecto al significante, también existe una disputa similar entre Bataille y Hegel.

Podemos tomar un ejemplo referente al arte para explicar la relación entre significado y significante en Hegel. En su sistema de las artes, tuvo la pretensión de explicar el desarrollo del *espíritu absoluto*; pensó que la autoconsciencia del ser humano aumenta conforme se transforma el mundo a través del trabajo. En el caso particular del arte se pueden distinguir sus distintas etapas de manera precisa.

El arte comienza cuando el ser humano crea un objeto a partir de una concepción previa; éste debe de ser capaz de expresarse lingüísticamente. El arte verdadero depende de tres causas: el concepto, el lenguaje y la elaboración. Me pregunto, entonces, si ¿acaso los animales crean arte?, Hegel respondería que los animales, si bien cambian la naturaleza, lo hacen por accidente; por tanto, sus creaciones son meramente instintivas.

Aún más, ¿acaso los artesanos crean arte? Hegel aseveraría que su labor puede ser considerada un “trabajo animal o instintivo”, porque sus creaciones sólo imitan las formas que previamente existen en la naturaleza ya sea animales o plantas, pero detrás de dichas obras no se encuentra un signo creado por la inteligencia; de esta manera, dicha creación no puede ser considerada humana, porque la mano que lo elaboró no estaba guiada por un concepto. “El espíritu se manifiesta, por tanto, aquí como el *artesano* y su obrar, por medio del cual se produce a sí mismo como objeto, pero sin llegar a captar todavía el pensamiento de sí, es un modo de trabajo instintivo, como las abejas construyen sus celdillas” (Hegel, 2002: 405).

En *Estética*, Hegel asevera que el despliegue de las artes depende del despertar y la manifestación del aspecto espiritual del hombre en sus obras. Afirma que la arquitectura griega puede ser considerada como arte simbólico, porque todavía no logra expresar el concepto de modo adecuado, aunque ya se encuentran características de racionalidad. Las columnas del templo, por ejemplo, a pesar de parecerse a una forma de la naturaleza —el tronco de un árbol—, no son irracionales como éstos que crecen al azar, pues están ubicadas a una distancia proporcional y son simétricas; en otras palabras, fueron creadas

a partir de un concepto, no son una artesanía que imite las formas de la naturaleza. "Lo común a la obra de arte, el ser creada en la conciencia, y elaborada por manos humanas, es un momento del concepto existente como concepto, que se le contrapone" (Hegel, 2002: 412).

Aunque la arquitectura logra expresar características del espíritu humano de manera imperfecta (orden, simetría y medida), no manifiesta todavía la interioridad a través de la corporalidad; ello será tarea de la escultura griega (considerada por Hegel como arte el clásico por antonomasia), cuya precisión fue capaz de alejarse de las formas animales (orejas, pezuñas, cuernos) que se plasmaban aún en el arte egipcio y mesopotámico para revelar la forma humana sin abigarramientos ni caprichos (las esculturas con múltiples brazos de los dioses de la India). No obstante, a la escultura le es imposible representar la subjetividad humana de modo completo, tan sólo expresa el alma vacía de pasiones y acciones.

Posteriormente, el arte romántico revela la agitación sentimental de la interioridad humana, primero, a través de la mirada en la pintura, la cual logra manifestar la riqueza de los sentimientos. Este arte es capaz de representar colectividades, cosa que no podía hacer la escultura: poco a poco el arte avanza y le es posible expresar al mundo humano con mayor precisión.

En la música se concretan las pasiones aún sin contenido, porque les falta la palabra; solo a través de la composición melódica se revelará que la interioridad es tiempo subjetivo. Aunque gracias a los acordes mayores y menores, el espíritu es capaz de plasmar sus estados de alegría o tristeza, no bastan para revelar la profundidad del alma humana; por ello, a los acordes de séptima mayor o menor les ha sido encomendada la misión de manifestar, por medio de las disonancias, el dolor, la pesadumbre y la zozobra del hombre ante su Dios crucificado, ante la madre sufriente del Cristo, etcétera.

El espíritu humano logra su pleno autodescubrimiento a través de la poesía, pues en ésta, por primera vez, se encuentra con un elemento que le es afín. La palabra ya no necesita de la burda piedra para comunicar en tres niveles distintos el concepto; tampoco necesitará de la escultura para revelar su alma aún sin contenido pasional; es más, las dos dimensiones de la pintura le serán insuficientes para expresar la riqueza de sus concepciones, y a pesar de que la interioridad es tiempo, la música no logrará describir con precisión todos los estados del alma. Ahora el lenguaje detenta el patrimonio espiritual de la humanidad: lenguaje y hombre son lo mismo; por ello, no puede haber desplazamientos ni aberraciones en el lenguaje, éste asegura el orden entre la interioridad humana y la exterioridad cultural que manifiesta.

En su teoría del signo, Hegel consideró que el significado o concepto está íntimamente vinculado al significante o imagen acústica; asimismo que ambos responden al despliegue del *Logos*. De este modo, los significantes no puede desplazarse por metonimia ni metafóricamente, y aunque existe la alienación o diferenciación entre lo interior y lo exterior —es decir, entre el sujeto y sus productos culturales—, solo la reunión de ambos garantiza el conocimiento.

Haciendo suyo aquel enlace en que el signo consiste, la inteligencia eleva el enlace *singular* a *universal* mediante ese recuerdo interiorizador, o sea, a enlace permanente, en el que quedan objetivamente vinculados para ella nombre y significación, y convierte la intuición, que es primeramente el nombre, en una *representación*, de tal modo que habiéndose identificado el contenido, el significado y el signo, son ahora una sola representación, y siendo concreto el representar en su interioridad, el contenido es como existencia suya; la memoria *que retiene* nombres (Hegel, 2010: 506).

El planteamiento logocéntrico de Hegel se basa en la escritura alfabética que asegura el despliegue y la plenificación del Espíritu absoluto sin que existan fracturas entre significado y significante. Por ello, este filósofo se opuso a la escritura jeroglífica, porque se basa en imágenes o símbolos que conducen a la disociación entre lo escrito y lo pronunciado, lo que hace más difícil la unificación que permite el signo. En cambio, la escritura alfabética asegura la unión entre lo interno (significado) y lo externo (significante) existe un vínculo invariable, solo así el sujeto puede estructurar la realidad; lo objetivo y lo subjetivo, se co-pertenecen. Por lo anterior, se puede afirmar que en la postura hegeliana existe una “estructura” que asegura la unificación del espíritu aunque éste se aliene, pues cuando se recupera, el concepto permanece intacto.

Para Bataille, en el pensamiento de Hegel, los anhelos de dominio conceptual del mundo se encuentran plasmados de manera acabada. De este modo cobra sentido el término *saber absoluto*, pues no es el saber particular de alguna región del conocimiento, tampoco es un conocimiento científico, sino que: “[...] le savoir absolu, à la fin de *La Phénoménologie de l'esprit*, n'apporte aucun contenu proprement nouveau, mais récapitule tout le chemin parcouru pour en prendre conscience pleinement [...]”³ (Vieillard-Baron, 2006: 143).

³ “[...] el saber absoluto, al terminar *La Fenomenología del espíritu*, no aporta ningún contenido nuevo, pero recapitula todo el camino recorrido, para tomar conciencia de él plenamente”. La traducción es mía.

El saber absoluto está constituido por la totalidad de las descripciones de los productos culturales. Se puede acceder a él lingüísticamente, pues solo el lenguaje permite la adecuada descripción de todos los momentos del espíritu. El conocimiento está constituido por la suma del trabajo humano en todos los ámbitos. De modo similar, en el psicoanálisis lacaniano el lenguaje permitía tener un dominio casi absoluto del inconsciente, de sus estructuras y sus significantes. De ahí el paralelismo polémico que se puede encontrar entre concepciones lingüísticas diferentes: Lacan, Deleuze y Guattari; por otra parte, Bataille y Hegel.

El “Método de meditación” y el esquizoanálisis

Hegel pensó que a través del trabajo conceptual del espíritu se lograba conocer totalmente al ser humano. Gracias a la palabra, el espíritu sería capaz de territorializar conceptualmente toda creación humana. Lo anterior se logra mediante la descripción adecuada y precisa de todo producto cultural; es decir, asegurando la unión entre significado y significante de los productos culturales y buscándoles un lugar en algún momento de su despliegue. De este modo, toda creación sería atribuida al ser humano, a su espíritu racional.

Si a través del pensamiento hegeliano, el hombre acrecentó su conocimiento sobre el mundo y acerca de sí mismo, Bataille se propuso desandar el camino del espíritu para regresarlo a momentos anteriores de su evolución. Si Hegel había procurado analizar el trabajo artístico del espíritu, hasta revelar su cumbre en la poesía, Bataille llevó el lenguaje al límite de lo posible.

El saber absoluto es producto del *trabajo del espíritu humano*; sin embargo, esa labor es negada por Bataille a través del concepto de no-saber. El saber absoluto puede ser considerado una línea molar, pues representa la macropolítica. La risa, el juego y el erotismo, por el contrario, constituyen líneas de fuga que destruyen al saber absoluto moviéndose entre las molaridades hegelianas: la historia, el derecho, la religión, la lógica, etc.; ello es posible porque dichos aspectos no fueron considerados en la *Fenomenología del Espíritu*.

La poesía en Hegel solo representaba un momento del desarrollo del espíritu; ésta, a modo de estafeta, sería retomada por el pensamiento conceptual (Filosofía) para llevar su claridad, precisión y coherencia a un nuevo momento. Pero, en el manejo conceptual y científico del mundo ya se ha sembrado el orden y la claridad de la poesía. La precisión y distinción de los entes, la clasificación y descripción de la idiosincrasia de los pueblos, así como sus cosmovisiones, ya constituyen organizaciones del cosmos.

Por ello Bataille, a través de su concepción del lenguaje, pretendió destruir los pensamientos científico, filosófico y teológico; al mismo tiempo, su lucha fue contra la concepción utilitaria del lenguaje en general: “If, therefore, Hegel –our paradigm of meaning⁴– relates discourse to a horizon of knowledge, Bataille will relate discourse, and subject who cannot but fail to master it, to one of non-knowledge. The method by which he does so goes by the name of poetry”⁵ (Gemerchak, 2003: 126).

Más allá de los momentos del despliegue del espíritu que propone Hegel, para Bataille el trabajo conceptual del lenguaje empezó desde la prehistoria; gracias a éste, el ser humano pudo nombrar, clasificar y jerarquizar; es decir, utilizar las posibilidades de dominio que le brindaba la palabra. Adquirió así cada vez más habilidad y precisión en sus simbolizaciones; acrecentó su conocimiento y lo transmitió a nuevas generaciones. Por ello, el hombre ha logrado extender su dominio conceptual sobre el mundo. Todas las redes de comunicación, los trazados geográficos sobre el globo terráqueo, y la explotación sistemática de la naturaleza, encuentran su fundamento en las características de orden y precisión que posee el lenguaje entendido *hegelianamente*.

El lenguaje no solo garantiza la supervivencia biológica del hombre, sino también la organización de la sociedad, a la vez, impide la destrucción de la misma por medio de fundamentaciones morales, de las costumbres, las leyes, las penas, etc. Ese uso pragmático de la palabra constituye una *lengua mayor*, expresa los deseos de las masas organizadas, de la sociedad, de los aparatos legales y constitucionales; en suma, de lo molar.

Según los filósofos, el lenguaje ha servido para ayudar al orden molar en la conceptualización del mundo, reforzar la moral, así como para fundamentar la programación social. Por otro lado la palabra “útil” ha sido usada por los religiosos para sentar las bases de su teología, difundir las buenas costumbres, asegurar el régimen de significantes vigente, y justificar el régimen de explotación del género humano. Finalmente, desde el punto de vista científico, el lenguaje ha tenido como fin la clasificación, el desciframiento de la naturaleza y la dominación de la misma. La literatura mayor ha usado el lenguaje para promover una escritura comprometida con el cambio social de los pueblos y las razas; desde esta perspectiva, si la literatura puede ser considerada como arte, debe estar

⁴ Por significado Gemerchak se refiere obviamente a la unión indisoluble que constituye al signo hegeliano: significado y significante. Hay que recordar que el sentido para Hegel no existe si se separan estos elementos. Hegel y Saussure comparten la idea de que el sentido del lenguaje sólo es posible por ese vínculo indisoluble entre significado y significante.

⁵ Si, por tanto, Hegel –nuestro paradigma de significado– relaciona el discurso a un horizonte de conocimiento, Bataille vinculará el discurso, y el sujeto que no puede sino fracasar para dominarlo, al no-saber. El método por el cual lo hace se conoce con el nombre de poesía”. La traducción es mía.

al servicio del Estado, promover la idiosincrasia y los valores vigentes de una nación, tal y como la concibieron el marxismo, el nazismo y los nacionalismos.

Si desde la prehistoria el hombre ha usado el lenguaje para captar *lo claro y lo distinto*, como afirma Descartes, ha sido posible solamente porque el lenguaje le permitía separar los “entes” del *Uno-Todo*. Es a partir de la abstracción que el hombre establece una distancia entre él y las “cosas”; surge así la relación *sujeto-objeto*. Ésta permite controlar el mundo, pero en la continuidad del mundo nada se encuentra separado; sin embargo, por medio del discurso, constituido de “palabras separadas”, el hombre puede describir lo que experimenta —y que en realidad está unido—; por ejemplo, un paisaje.

Para Bataille todos los usos y abusos de la palabra mencionados anteriormente no llevan al lenguaje al límite de sus posibilidades; ello se logra solo cuando se abre la posibilidad de llevarlo al silencio, a lo asignificante, a su *inoperosidad*⁶ (Agamben, 2011). Es preciso aclarar que Bataille no entiende por silencio el fin de la palabra, sino su uso sin meta utilitaria, y este espacio se crea en las literaturas menores, aquellas que no sirven al *status quo*, aquellas que no defienden la Verdad de los discursos, sino que se mueven entre los bloques duros de la macropolítica, y que tienden a desterritorializar el lenguaje de los fines que dictan los Estados. “La figura di Kafka incarna agli occhi di Bataille la perfetta puerilità di colui che si propone di vivere una vita sovrana, obbedendo solo ai propri impulsi immediati, senza comprometersi col mondo dell’attività e del potere”⁷ (Giarda, 2008: 39).

La literatura menor, tanto para Bataille como para Deleuze y Guattari, es la expresión de un uso menor del lenguaje, que se opone a las literaturas mayores plenamente reconocidas por el *status quo*, pues expresan los significantes, principios y las ideas que les impone la macropolítica. Mientras que las literaturas menores buscan una acción política a nivel micro, para tratar de expresar el deseo desterritorializado de las minorías.

Por tanto, la literatura menor constituye una máquina de guerra contra las formas de vida que proponen los estratos molares y significantes, basados en ritornelos obsesivos que apresan el deseo y no dejan que las subjetividades experimenten nuevas formas de estar en el mundo, “formas de subjetividad radicalmente nuevas. Subjetividades del afuera” (Guattari, 1996: III).

⁶ Giorgio Agamben usa este término para designar la potencia de modo negativo.

⁷ “La figura de Kafka a los ojos de Bataille encarna la perfecta puerilidad de quien se propone vivir una vida soberana, obedeciendo sólo a los impulsos inmediatos, sin comprometerse con el mundo de la actividad y del poder”. La traducción es mía.

En el caso del “Método de meditación” el lenguaje sigue funcionando, pero es llevado al límite de lo posible, trasgrediendo así el funcionamiento significativo del lenguaje; es orillado al extremo de sus posibilidades, pero no al silencio propiamente dicho —si ésta fuera la pretensión, Bataille no habría escrito nada.

Bataille leyó a Hegel a través de la interpretación de Kojève. El pensador ruso declaró que la historia llega a su fin con la filosofía de Hegel, pues la búsqueda del deseo de reconocimiento se termina cuando el Estado moderno reconoce la interioridad de los individuos, y por tanto, su derecho a poseer, con lo cual se convierten en ciudadanos.

La desaparición del Hombre al final de la historia no es una catástrofe cósmica: el Mundo natural sigue siendo lo que es por toda la eternidad. Y tampoco es eso una catástrofe biológica: el Hombre permanece con vida en tanto que animal que es, de acuerdo con la Naturaleza o el Ser-dado. Lo que desaparece, es el Hombre propiamente dicho, es decir la Acción negatriz de lo dado y el Error, o en general el Sujeto *opuesto* al Objeto (Kojève, 2007: 217).

Precisamente la acción del ser humano crea y despliega la Idea hasta llegar al saber absoluto; para ello el espíritu actúa de modo inconsciente y poco a poco ha cobrado plena conciencia de su mundo hasta darse cuenta que no existe diferencia entre su interioridad y su exterioridad. Bataille se preguntaba ¿qué pasaba con la negatividad al final de la historia? “Si la acción (el ‘hacer’) es —como dice Hegel— la negatividad, entonces se trata de saber si la negatividad de quien ‘no tiene nada más que hacer’ desaparece o subsiste en el estado de ‘negatividad sin empleo’” (Bataille, 2005: 83-84).

La transgresión al sistema hegeliano que pretendió Bataille ocurre cuando la “negatividad sin empleo” —que encuentra Bataille en la interpretación que Kojève hace de Hegel, sobre todo en lo que el pensador ruso llama el *fin de la historia*— se queda “trabajando en el vacío”, sin llegar a la plenitud como *negatividad objetual*; por lo que no puede considerarse como negatividad, porque ya no es dialectizada ni se encumbra sino hasta el conocimiento. Como consecuencia de ello, en la post-historia, extrañamente, el lenguaje ya no trabaja de modo significativo.

Y sin embargo, lo inquietante de la literatura —y ahí radica su importancia— es que nos muestra cómo la palabra no transforma la negatividad del lenguaje en la positividad del concepto, sino que la mantiene y la preserva. Esta *negatividad inútil* es lo que Blanchot llama el «desobramiento» (*désœuvrement*) de la obra literaria. Si el lenguaje es comprendido

en términos de negatividad, es la literatura la más cercana a su esencia en tanto que la literatura concierne a la ausencia y a la capacidad del lector de experimentar la ausencia, precisamente en tanto que ausencia (Yébenes, 2007:35).

Bataille ve en la literatura de los llamados “poetas malditos” la posibilidad de fragmentar y negar los discursos que buscan la utilización del lenguaje de acuerdo con sus propios fines. Ésta constituye líneas flexibles por donde se fuga el beneficio y el sentido moral del lenguaje. Bataille asegura que el sentido de la palabra escapa definitivamente en la poesía.

La experiencia interior se constituye por tres tipos de líneas: en las líneas duras domina el significado; éstas se encuentran en las discusiones que Bataille mantiene con otros filósofos haciendo uso de lenguaje preciso, coherente y racional; su sentido es fácilmente localizado. De esta manera, “Conocer quiere decir referir a lo conocido, percibir que una cosa desconocida es la misma que otra conocida. Lo cual supone o un suelo firme en el que todo reposa (Descartes), o la circularidad del saber (Hegel)” (Bataille, 1981: 116).

Entre las líneas flexibles se encuentran aquellos argumentos —relativos a lo molar—, cuya misión no es, paradójicamente, fundamentar el pensamiento racional⁸, sino fragmentar el lenguaje oficial y utilitario que pertenece a lo social. A dichas líneas pertenecen sus explicaciones en favor de la poesía, porque ésta, al llevar de lo conocido a lo desconocido, desterritorializa el significante.

Si palabras como *caballo* o *mantequilla* entran en un poema, lo hacen despojadas de preocupaciones interesadas. Por tantas veces como esas palabras: *mantequilla*, *caballos* son aplicadas a fines prácticos, el uso que la poesía hace de ellas libera a la vida humana de tales fines. Cuando la granjera dice la *mantequilla* o el chico de la cuadra el *caballo*, conocen la mantequilla, el caballo. Pero, por el contrario, *la poesía lleva de lo conocido a lo desconocido*. Puede lo que pueden la granjera o el chico de la cuadra, presentar un caballo de mantequilla. Sitúa, de este modo, ante lo incognoscible. Sin duda, apenas he mencionado las palabras, las imágenes familiares de caballos y mantequillas se presentan, pero sólo son solicitadas para morir de inmediato. En esto es la poesía sacrificio [...] (Bataille, 1981, 144).

⁸ Recordemos que Alberto Navarro (2001) afirma que “las líneas moleculares son ambiguas”, de ahí que pertenezcan todavía a lo molar (demostraciones, pruebas) y, sin embargo, tienden a fracturar el significante, porque parten de una “percepción extraña” de la realidad.

Si la considerada “literatura maldita” escapa de lo molar y propone una línea flexible que fractura al sistema político-social, la poesía nos llevaría a la desterritorialización total del lenguaje para inducirnos a un éxtasis, a una salida de nuestra subjetividad, donde ya no nos reconozcamos en el texto. La poesía constituye una literatura menor, “it is, as Bataille claims, a ‘minor’ form of writing, a minor that is ‘inserted’ in the world like children in the house –subordinated, neutralized, to be seen not heard”⁹ (Gemerchak, 2003: 147).

Tales meditaciones desterritorializan el sentido y llevan el lenguaje a su grado cero: su inoperosidad en el mundo objetivo. La palabra deja de asumir el papel de fundamento que certifique nuestros conocimientos, se aleja de la utilidad: el derroche de palabras constituye un gasto puro. Bataille parece hacerle un guiño al hegelianismo, para el cual la poesía debería expresar sólo los altos intereses del espíritu; a modo de parodia, incluye ciertas connotaciones sexuales y vergonzosas para burlarse del espíritu, pues el aspecto erótico de su poesía escapa del orden signifiante del lenguaje, de modo similar a como el erotismo transgrede las leyes y los contratos con los cuales el Estado pretende territorializarlo.

Se ríe así del espíritu, su “filosofía” es una anti-filosofía. La lectura de la *Summa ateológica* es un ejercicio artístico que no lleva a ningún fundamento conceptual, de ahí que sea *ateológica*. Por el contrario, se asoma el no-saber, incomparable a la ignorancia que pregonaba Sócrates, quien suponía que se es ignaro porque todavía no se había conquistado el saber. Según Bataille el no-saber se asienta sobre los logros del saber, para llevarlo al límite de sus posibilidades.

En el momento cumbre de *La experiencia interior*, es decir, el “Método de meditación”¹⁰, Bataille lleva al lenguaje a su parodia. Si para Hegel la poesía permitía la manifestación del espíritu humano –en otras palabras, su racionalidad–, para Bataille es posible darle cabida al “pensamiento del afuera” en el lenguaje, el cual ya no representa la racionalidad del espíritu, es más, la destruye. La subjetividad humana ya no se encuentra consigo, sino con una línea de fuga que la desterritorializa.

De lo anterior se desprende que la producción literaria de Bataille se oponga a las altas pretensiones que Hegel le había asignado al lenguaje. En estas novelas eróticas se harán presentes impulsos no humanos, pasiones animales, bajas pretensiones, deseos

⁹ “Esto es, como afirma Bataille, una forma ‘menor’ de la escritura, un menor de edad que está ‘insertado’ en el mundo como los niños en la casa –subordinado, neutralizado, para ser vistos pero no oído”. La traducción es mía.

¹⁰ Puede pensarse que se ha confundido el análisis de “La experiencia interior” con “El método de meditación”, pero Bataille asevera que: la experiencia soberana, la experiencia interior, el punto extremo de lo posible y la meditación, son lo mismo.

inconfesables y apetitos vulgares, donde el deseo se mueve de modo rizomático y asignificante. Así empieza el trabajo de destrucción del “saber absoluto”, para llevar el lenguaje a un uso poco digno del espíritu humano. “El sacrificio es inmoral, la poesía es inmoral” (Bataille, 1981: 145).

El “Método de meditación” es un juego, pero éste usa los presupuestos sobre los que se asienta el trabajo conceptual para negarlo de mejor manera. El juego es posible una vez que el trabajo conceptual ha llevado al lenguaje a su posibilidad utilitaria máxima, sólo entonces la transgresión se hace posible, no deteniendo el movimiento de conceptualización de la realidad, sino llevándolo al extremo de lo posible, como se lleva un chivo expiatorio al precipicio para arrojarlo, logrando así el sacrificio del lenguaje.

El no-saber constituye una línea de fuga por donde el lenguaje, desterritorializado de su función utilitaria y significativa, se convierte en juego. El pensamiento de Bataille constituye *The sunday of the negative* (Gemerchak, 2003). La poesía simboliza el séptimo día, durante el cual Dios descansó una vez que había creado el mundo. La inoperosidad sagrada del descanso se contrapone al mundo profano del trabajo. Sólo así es como podemos tener una imagen completa del ser humano. Éste no sólo es un *Homo faber*, su destino no es ser obrero del sentido, pero tampoco puede ser considerado *Homo Sapiens*, pues lo propio de éste no se encuentra en su inteligencia, sino en el éxtasis, en la destrucción del mundo del sentido, de la palabra y la verdad.

Conclusiones

Como nos recuerda Giorgio Agamben, el ser humano tiene la potencia de actuar, pero ésta le ha sido arrebatada por el Estado, el cual promueve la potenciación de las fuerzas vitales para explotarlas mejor, de tal modo que —según afirma Baudrillard (1993)—, aun cuando deseamos morir, la ciencia médica se encarga de hacer de nuestra agonía un calvario en su afán por mantenernos esclavizados. A la máxima potencia le pertenece también el poder de no hacer, es decir, de negarse, de asumir su potencia de modo negativo.

Es como si Bataille se propusiera invertir la desterritorialización de la lengua para que deje de ser un órgano del Sentido y regrese al “sentido de la tierra” —del que hablaba Nietzsche—, el sentido animal del cual se desterritorializó: “generalmente, en efecto, la lengua compensa su desterritorialización con una reterritorialización en el sentido. Al dejar de ser órgano de un sentido, se convierte en órgano del Sentido” (Deleuze y Guattari, 1978: 34).

La claridad y distinción que nos brinda el lenguaje, a través de sus descripciones, se basa en la abstracción, en la separación de los objetos. Por el contrario, el juego poético sigue un movimiento inverso, no separa lo que se encuentra unido en la continuidad, sino que lo vuelve a unir, logrando así el sacrificio del sujeto cognoscente. “La poesía lleva al mismo punto que todas las formas del erotismo: a la indistinción, a la confusión de objetos distintos. Nos conduce hacia la eternidad, nos conduce hacia la muerte, a la continuidad: la poesía es *la eternidad. Es la mar, que se fue con el sol* (Bataille, 2003: 30).

Sólo el *Homo ludens* logra expresar al ser humano completo, aquel que es capaz de desterritorializarse de las exigencias de su espíritu, de afirmarse a través del derroche de sus fuerzas y de su vida, de tomarse la vida no solamente de manera grave y seria, sino también de llevar una existencia frívola, convirtiendo a la vida en una línea de fuga respecto del mundo de la utilidad y del concepto. Tal vida encuentra su correlato en las novelas de Bataille. El no-saber, la suerte y el azar forman parte de la vida de sus personajes: “La propuesta batailleana se asume como ficción y no como saber o concepto porque busca no incluir a la pérdida en la cadena de sentido en donde el gasto improductivo es considerado como un desperdicio calculado requerido por la producción” (Flores y Yébenes, 2010: 89).

El “Método de meditación” hace tartamudear al lenguaje, frena al discurso con sentido, se propone llevarlo a lo imperceptible. La poesía crea una lengua menor dentro de una lengua mayor. La inoperancia de la palabra destruye la efectividad del lenguaje. En el juego poético, la desterritorialización de la palabra crea una línea de fuga que se libera del significante, dicha línea puede ser llamada: no-saber o “Método de meditación”.

El no-saber, lejos de constituir una línea de fuga que pueda ser atrapada por una nueva reterritorialización, tiende a la desterritorialización absoluta, es una máquina de guerra; deviene imperceptible, ya no puede ser recodificado por las máquinas binarias que se basan en oposiciones claras y distintas que son necesarias para el funcionamiento utilitario del lenguaje. La máquina abstracta que organiza los saberes, los enunciados y las lenguas dominantes no puede sobrecodificar a la poesía para asegurar la homogeneidad del discurso. La poesía, por el contrario, representa el lenguaje de la heterogeneidad, por tanto, está despojada de todo sentido e interpretación para los segmentos duros.

La poesía constituye una literatura menor, porque en ella la “negatividad sin empleo” se despliega y regresa a la continuidad. Ésta representa la muerte de los significantes; con ello el saber es transgredido. La poesía y la literatura de Bataille constituyen el no-saber. Así el logocentrismo hegeliano es llevado al desgarramiento absoluto. En la poesía, el sentido se pierde a través de aporías, la subjetividad pierde pie, el sujeto de conocimiento

es confrontado con su muerte cuando se enfrenta con lo imposible de una experiencia interior que no es experiencia ni pertenece a la interioridad¹¹.

Bibliografía

01. Agamben, Giorgio, (2011), *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 151 pp.
02. Bataille, Georges (2003), *El erotismo*, México, D.F., Tusquets, 289 pp.
03. Bataille, Georges (1981), *La experiencia interior: seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*, Madrid, Taurus, 210 pp.
04. Bataille, Georges (2005) *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 94 pp.
05. Baudrillard, Jean, (1993), *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila, 272 pp.
06. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1978), *Kafka. Por una literatura menor*, México, D.F., Ediciones Era, 127 pp.
07. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2009), *Rizoma*, México, D.F., Fontamara, 69 pp.
08. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2010), *El AntiEdipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, 428 pp.
09. Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 413 pp.
10. Dor, Joël (2008), *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 238 pp.
11. Evans, Dylan (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London and New York, Routledge, 241 pp.
12. Flores, Leticia y Zenia Yébenes (2010) “Hegel después de Bataille y Derrida” en *La lámpara de Diógenes*, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, números 20 y 21, 2010. <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/20/81.pdf>. Consultado el 20 de septiembre de 2013.
13. Foucault, Michel (2010), *La verdad y las formas jurídicas*, Buenos Aires, Gedisa, 191 pp.
14. Freud, Sigmund (1998), *Esquema del psicoanálisis*, Madrid, Debate, 211 pp.
15. Gernierchak, Christopher (2003), *The Sunday of the negative. Reading Bataille, reading Hegel*, New York, State University of New York Press, 291 pp.
16. Giarda, Alessandro (2008), *Esperienze della sovranità*, Vercelli, Mercurio, 205 pp.
17. Guattari, Félix (1996), *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 164 pp.
18. Hegel, G.W.F (2002), *Fenomenología del espíritu*, (trad. de Wenceslao Roces), Barcelona, R.B.A, 483 pp.
19. Hegel, G.W.F. (2010), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 630 pp.
20. Kojève, A. (1982), *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 94 pp.
21. Kojève, A. (2007), *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 228 pp.
22. Kojève, Alexandre (2008), *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La pléyade, 316 pp.
23. Lacan, Jacques (1989), *Escritos 1*, México, D.F., Siglo XXI, 509 pp.
24. Lacan, Jacques (1989), *Escritos 2*, México, D.F., Siglo XXI, 900 pp.

¹¹ Hay que aclarar algo que quizá escapa a Deleuze y Guattari, y es que Lacan afirmaba que el registro Real no era capaz de ser atrapado por el lenguaje. Por ello, existe un paralelismo entre lo Real y lo imposible en Bataille. Lo cual significa que la territorialización del inconsciente llevada a cabo por el psicoanálisis no es totalitaria.

25. Navarro, Alberto (2001), *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 231 pp.
26. Sauvagnargues, Anne, (2009), *L'empirisme transcendantal*, Puf, 438 pp.
27. Vieillard-Baron, Jean-Louis (2006), *Hegel. Système et structures théologiques*, Paris, Cerf, 321pp.
28. Yébenes, Zenia (2007), *Figuras de lo imposible*, México, D.F., UAM / Anthropos, 239 pp.

Esteban Sierra Montiel: Licenciado en Filosofía y maestro en Humanidades por la UAE-Méx. Ha impartido las clases de Filosofía del mito, Filosofía de la cultura y Problemas contemporáneos en torno al conocer. Actualmente estudia el Doctorado en Humanidades en el área de Filosofía Contemporánea en la misma institución. Ha publicado el libro *La filosofía: ¿arte o violencia? Una reflexión en torno a El nacimiento de la tragedia de Friedrich Nietzsche* (2012) . Es coautor del libro *Devenires de la Literatura y la Filosofía* (2014).



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Castañeda-Martínez, Angélica

Los Derechos humanos de tercera generación como una nueva forma de vida

Contribuciones desde Coatepec, núm. 26, enero-junio, 2014, pp. 35-48

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28131424003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los Derechos humanos de tercera generación como una nueva forma de vida

Third Generation Human Rights as a New Form of Life

ANGÉLICA CASTAÑEDA-MARTÍNEZ*

Resumen: A partir de una fenomenología de la no-violencia y de la solidaridad social, en el presente artículo se reflexiona acerca de los Derechos humanos de tercera generación y su relación con la situación social del México actual, todo con la finalidad de fomentar valores que se conviertan en forma de vida y que se expresen en clave de solidaridad, conciliación, tolerancia, reconocimiento y aceptación de la diferencia.

Palabras clave: Derechos humanos, No-violencia, Forma de vida, Reciprocidad, Reconocimiento

Abstract: From the perspective of a Phenomenology of Non-Violence and social solidarity, this article reflects on Third Generation Human Rights and its relation to the current social situation in Mexico, in order to encourage values that become a way of life, values that promote solidarity, reconciliation, tolerance, recognition and acceptance of difference.

Keywords: Human Rights, Non-Violence, Form of Life, Reciprocity, Recognition

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, angelicacm_78@hotmail.com

Introducción

La moneda común de la realidad mexicana es el alejamiento y la división. Por eso es difícil hablar de ética al referirnos al mundo actual, dado que falta en todos los casos la reciprocidad del reconocimiento. “Como es arriba es abajo, como es abajo es arriba” (Trimegisto, 1998: 17). La comprensión de este axioma de la filosofía hermética es la fuente original de la ética, porque, primero, desvela en el ser humano¹ la reciprocidad como una experiencia de vida, y segundo, lo introduce en el conocimiento de sí por medio de la percepción-introspección como manifestación inmediata de la razón y de inteligencia. Esa transición de lo conocido a lo desconocido revela el misterio, ahí donde los humanos se hacen dioses, en la dimensión de lo salvo.

Devolver al ser humano su poder para que retorne a lo sagrado como aspecto ontológico (no religioso) y se abra a él como el orden del caos, como la unión del ser, esto es ética, una posibilidad de construir la existencia a partir de la comprensión de lo bueno y de lo malo; esto es, el mal no se explica sin el bien y el bien no se explica sin el mal, porque se trata de ser lo que se tiene que ser y nada más. Esto es asumir la dignidad humana con fundamento en lo auténtico.

Si volvemos a lo originario, podremos entonces pensar que la solidaridad social se vivirá desde la perspectiva de una ética común de carácter universal que privilegia prioritariamente la unidad de los pueblos, entendida como el conjunto de todos los miembros, como una misma familia: la raza humana. La solidaridad, como expresión de unidad, como una palanca de transformación social en nuestro país, será posible en la fenomenología de que todo cuanto existe está interconectado; *v. gr.*, una injusticia hecha a alguien también se volverá contra cada uno de nosotros. Lo explico: los niños de la calle también son nuestra responsabilidad, porque mañana se convertirán en socios de vida de nuestros hijos a los que hoy educamos y procuramos con amor y atención. ¿Qué sucederá cuando sus caminos coincidan? Eso depende de nosotros, de inculcar el amor en nuestros hijos y en los niños de la calle, lo que requiere asumir nuestro compromiso como seres humanos para el mundo.

¹ Ser humano es un término pensado para superar las visiones sexistas, unificando a mujeres, hombres, niños, niñas, adultos mayores, empresarios, creyentes, no creyentes. Así podemos leer a la humanidad como uno. Ser humano implica que está en devenir. Es una propuesta lingüística para favorecer la actitud y la disposición a la solidaridad, porque derriba al antropocentrismo incluso en la filosofía, y hace de las diferencias una oportunidad de crecimiento conjunto.

Merece la pena destacar que, en este texto, los derechos humanos dejan de ser categorías o conceptos universales, para convertirse en la *existencia* que es la vida misma. Así puede retornarse al origen de los derechos humanos y vivirlos desde el *ethos*, esto es, el ser humano habitando su humanidad.

El que los derechos humanos dejen de ser categorías o conceptos universales nos sitúa ante la puerta de la igualdad, como una posibilidad de educación ante las diferencias humanas, a fin de que estas no sean causas de separación sino de nuevo crecimiento. Por eso la libertad y la igualdad son la base de la fraternidad, esta última como expresión de la solidaridad social.

Así pues, humanizar a la humanidad es dignificarla, sensibilizarla-enseñarla a pensar para que encuentre su ser y viva conforme a éste. “Nuestro pensar puede indicar dónde está la verdad del ser y mostrarla como lo que hay que pensar” (Heidegger, 2000: 259). Este binomio sensibilizar-enseñar podría ofrecerse como una opción para nuestra educación del siglo XXI, ya que esta es una gran deuda que nuestros modelos educativos no han cubierto. Si deseamos una sociedad justa, entonces es necesario educarnos para reconocer la injusticia. Solo así estaremos aptos para evitarla, porque un pueblo educado difícilmente es destruido.

Dimensión ética y espiritual

¿Cuál es la dimensión ética y espiritual? La violencia se enraíza en todas las formas de desdicha que, sumadas, se convierten en el mal que destruye: el egoísmo que niega a otro a fuerza de preferirse a sí mismo, el orgullo que rebaja o envilece al otro; la avaricia (querer siempre más, no importa si para ello hay que despojar al otro) y el placer a toda costa de hacer el mal.

Esta violencia individual lleva consigo las acciones que apuntan en el fondo a destruir en el ser humano su humanidad, y sin humanidad es imposible adoptar la solidaridad social como una forma de vida.

La verdadera naturaleza de la violencia no se capta bien sino en la conclusión de su proceso: la negación del ser humano, en el otro y en mí mismo. Es importante comprender el término negar, porque ahí tiene su origen la violencia y podemos saber hacia dónde va. “La violencia empieza con todas las actitudes o acciones que niegan la dignidad humana del otro considerándolo como un objeto o nada, porque en la violencia siempre hay violación, esto es, agresión a la integridad de las personas” (Boudouresques, 1995: 45).

El sistema mexicano, degradado hoy al máximo por la violencia, denunciada en la realidad que atestiguamos, es hoy doblemente asesina, porque suprimiendo al otro como ser humano alcanza de manera irremediable a la sociedad.

La realidad anuncia un grado importante de sufrimiento en la humanidad; no obstante, la esperanza está cada día en asumirnos como seres humanos para el mundo con amor, justicia, dignidad, unidad, felicidad, que son formas de existencia innatas. La reconciliación tal vez sea el único poder capaz de restablecer el equilibrio natural de toda la existencia (humana-sintiente-viviente).

Cuestionemos nuevamente al antropocentrismo, ya que tal vez sea necesario saber que el realismo pertenece al pensamiento tradicional, el impulsor del antropocentrismo que permeó en la metafísica tradicional y hasta en la religión, como iniciador de la lucha de poder contra todo lo que existe; el que entronizó al hombre apartándolo de su humanidad. Ahí donde hay un ser humano presto a abrazar y crear, está el otro que desea engañarse y destruir.

En el pensamiento tradicional, el ser humano es utilidad-lucro; en el pensamiento meditativo, el ser humano simplemente es. La diferencia está en el pensamiento meditativo que hace posible la reconciliación, porque su poder es el no querer, y todo lo que está más allá de la voluntad es meditación. El pensamiento en sí está encima del bien y del mal. Así el pensamiento tradicional y el pensamiento meditativo son igualmente necesarios porque son nuestra naturaleza; el defecto del pensamiento tradicional en nuestros días es su exceso.

Aquí esbozo, con el apoyo del filósofo Juan Parent, una fenomenología de la no-violencia para la solidaridad social, basada en el análisis de la situación, las actitudes de los actores y los medios no violentos. Muchas situaciones de violencia son efecto de una pereza mental de los actores sociales, de los responsables políticos, de todos los que no han querido o sabido hacer un análisis lo bastante preciso que los sensibilice al diálogo basado en la verdad.

El análisis conlleva elementos objetivos, juicios y propuestas sobre el porvenir, con la conciencia de que se necesita tiempo (paciencia) a fin de evitar las improvisaciones que son causa de catástrofe y de tragedia.

Análisis de la realidad mexicana

¿Cuál es la naturaleza exacta de la violencia?, ¿cuál es el origen del conflicto que ha degenerado en violencia?, ¿cuáles han sido sus causas?, ¿por qué esta violencia?, ¿quiénes

son los autores, quiénes las víctimas?, ¿qué se hace con los autores, qué se hace con las víctimas? ¿Son las víctimas las que a menudo están bien ubicadas para percibir la realidad de la violencia?

Habrán tantas perspectivas como personas en la sociedad, de ahí que sea importante preguntar: ¿cuál es la justeza de la causa defendida? Aquí está el objetivo real: ¿se trata de reestablecer, de instaurar o de defender una situación de mayor justicia y de menor violencia que la que está viviéndose?, ¿se trata de reestablecer el Estado de derecho? Todas estas preguntas tienden a saber con certeza qué queremos como individuos-nación partiendo de nuestra realidad.

Pensemos ahora en el contexto social: ¿en qué contexto interviene la acción proyectada?, esto es, la intención de introducir la solidaridad como palanca de transformación social de la realidad mexicana. ¿Qué acontecimientos la han precedido?, ¿cómo han sido las relaciones de fuerza en las diversas categorías sociales, las instituciones y las ideologías dominantes?, ¿conocemos los objetivos del adversario y sus motivaciones? La respuesta a esta última pregunta es la que puede prevenir-evitar el ascenso de la violencia, esto es muy importante por el momento social que estamos viviendo.

Ahora reflexionemos sobre toda la sociedad como víctima de todas las formas de violencia: ¿cuál es la situación de los actores implicados?, ¿qué conciencia se tiene de la violencia que se les inflige?, ¿cuántos entre ellos pueden comprometerse con una acción de solidaridad social y no-violencia?, incluido el riesgo de que surjan rivalidades entre los que se comprometen, al fin y al cabo es difícil romper con la condición humana. ¿Cuál es el papel de la opinión pública en todo esto?

Cuando se emprende un camino, siempre es importante saber a dónde queremos llegar, ¿qué objetivos de lucha asignarse, claros, alcanzables, razonables, siempre tomando en consideración al otro? La situación por la que atraviesa nuestro país y el mundo es para darnos cuenta de que el conflicto tiene una utilidad positiva, re-equilibrar las relaciones eso es justicia, es respeto y benevolencia mutuas. Esto es asumir mi fe en el otro por el solo hecho de que es humano, aunque me haya hecho daño intencionalmente.

Las reflexiones y respuestas que se den a los anteriores planteamientos proporcionarán los fundamentos adecuados del nuevo modelo de vida para todos los mexicanos. Este modelo es una forma de existir que habrá de empezar por el principio; esto es, no soñemos pero seamos capaces de salir de nada, porque aceptemos que respecto a los derechos humanos —desde la ética— en nuestro país, estamos más cerca de nada que de todo; con la conciencia de que es a largo plazo, en coherencia con las acciones que se emprenderán

para la educación de la solidaridad social y la no-violencia. Todo esto ya de sí constituye una estrategia para dignificar la vida de todos los mexicanos.

De las actitudes de los actores

Una actitud es la forma de ser que cada uno asume frente a la realidad. Este artículo da testimonio de una intención traducida en acción frente a la realidad de nuestro país. La finalidad de estas líneas es preguntar por el testimonio de los indígenas, de los niños, de los jóvenes, de los adolescentes, de los adultos, de los empresarios, de las mujeres, de los hombres, de los políticos, de los intelectuales, de los artistas, de los religiosos, de los jubilados; de todos los mexicanos.

Podríamos optar por las actitudes intelectuales, psicológicas y éticas. En el plano intelectual es estar dispuesto a la movilización intensa de las facultades de análisis, de imaginación, de inventiva, de inteligencia, de humildad. Esta última permite a las fuerzas en conflicto dar un paso hacia la verdad en común. Cito de memoria la enseñanza de Juan Parent en su Taller de No-violencia en mayo de 2010: “La humildad en la defensa de lo que se considera justo no significa siempre que el adversario esté totalmente en el error”.

La convicción de defender una causa justa conlleva un sentimiento de paz interior y de amistad fraterna, reconocimiento del propio miedo y esfuerzo para dominarlo, reconocimiento de la propia violencia, aceptación de los riesgos, buen humor, aptitud para la negociación, voluntad de contacto con lo adversario.²

En el aspecto ético se vive conforme al respeto: evitar hacerle daño a los demás, espíritu de tolerancia, de conciliación, de solidaridad con los demás actores, aceptación de las diferencias, confianza en los débiles, reconocimiento de los errores; espíritu de sacrificio-donación, aptitud para responder a las consecuencias de los actos.

En el aspecto espiritual es válida la preparación de la acción en el silencio. Si se quiere tener fortaleza de espíritu y señorear sobre las pasiones, es necesario alimentarse en la ausencia de sonidos, que además da claridad al pensamiento frente a la dificultad. El ayuno como práctica sólo es recomendado para quienes hayan recibido preparación al respecto, pues no se trata de lastimar al cuerpo, sino de alcanzar claridad y precisión

² La historia de la humanidad se parte con el término “adversario” porque se señala a otro ser humano al que tiene que vencerse a toda costa (recordemos que nos convertimos en lo que decimos), por lo que en este artículo se opta por “lo adversario” para quitar al sujeto del punto de ataque. Lo adversario implica: no te destruyo a ti, sino que resuelvo contigo lo que me hace daño.

en las ideas a través de la donación de sí mismo. El “*resourcement*”, que es la vuelta a las fuentes o a los orígenes. Las prácticas del discernimiento, deseo de amar al prójimo, reconocimiento de todos los seres humanos como hermanos. Y si queremos darle algún tinte (simbólico) de fe en la resurrección como signo de una victoria sobre el mal, que es muerte (Parent, 2007: 85).

Luchar por los derechos humanos como una forma de vida para todos los mexicanos requiere reflexionar en diferentes medios no violentos, como la denuncia de la injusticia, persuasión, formas que impliquen la no cooperación, incluso la desobediencia civil cuando una ley o medida legal aparece como ilegítima; ante todo sensibilizar ante la injusticia es educar en la no-violencia.

Requerimos entonces la firmeza permanente de todos los mexicanos que, unificados en su confianza, se constituyan en el poder del pueblo, y así la solidaridad social pueda ofrecer dignidad a la realidad de nuestro país. Aquí destaca el aspecto colectivo de la acción de unirse libres de violencia por una justa causa: la liberación de nuestra nación en el compromiso de decir *no* a la violencia estructural e individual.

Ética y no-violencia

Decía Gandhi: el fin está en los medios como el árbol está en la semilla. Quien quiere el fin quiere los medios, con la condición de que lo entendamos correctamente: quien quiere un fin justo debe querer medios justos. Mientras, podemos ponernos de acuerdo respecto al fin: ¿no busca todo el mundo el bien de la humanidad?, ¿no pretende todo el mundo vivir en libertad, igualdad, fraternidad, dignidad y solidaridad? La cuestión verdadera es la de los medios, ahí es donde nos hemos equivocado.

Una pregunta que ha hecho correr mucha tinta en la historia de la humanidad y que se plantea la filosofía de manera obsesiva es: ¿por qué el ser humano ha sido capaz de las peores violencias hacia otro ser humano?, ¿es el ser humano bueno por naturaleza o, al contrario, es malévolo? Es una pregunta mal planteada, en realidad sería: ¿está en la naturaleza humana ser al mismo tiempo capaz de ser bueno y de ser malo? El ser humano es, a la vez, capaz de male-volencia y de bene-volencia, de bondad y de maldad, de amor y de crueldad, de ternura y de odio. Si existen en la naturaleza del ser humano estas dos capacidades, estas dos potencialidades, la pregunta que se plantea entonces es ¿cómo vamos a elegir vivir?

La práctica reflexiva de la acción no-violenta enseña que la coherencia entre los fines y los medios se construye poco a poco en una remisión permanente de los unos a los otros. La actitud moral suscita la voluntad de encontrar los métodos apropiados, afina y despierta incansablemente la imaginación, guía las elecciones. De nuevo la práctica de la acción no-violenta permite profundizar, afinar, hasta relativizar una actitud aún marcada de idealismo, llevándola a tomar más en consideración las realidades de las que se trata (Boudouresques, 1995: 51).

Ética y derechos humanos

La ética como sabiduría nos aproxima al mundo desde la realidad que se eleva a la verdad vuelta acción, de ahí que nos lleve a comprometernos en los conflictos del mundo por la justicia y la libertad. Hacer prueba de benevolencia hacia quienes sufren una situación de injusticia consiste en manifestarles nuestra solidaridad; es estar prestos a actuar en su favor y, cuando la oportunidad lo amerite, realizar con ellos una lucha para que obtengan el restablecimiento de sus derechos humanos.

La actitud que manda la acción no violenta se vincula con una ética general fundada sobre la convicción de que todos los seres humanos son iguales, libres, únicos y deben ser respetados en su vida y en su dignidad. Sobre esta base descansa la no-violencia y la ética de los derechos humanos que aquí nos ocupa.

Este origen común es rico en consecuencias para cualquier tradición (si dejamos atrás los conceptos y categorías universales). Se alcanzan los *existenciales*³ de libertad, igualdad, fraternidad, dignidad, solidaridad, entre otros más, como formas que hacen anulan la explotación, la discriminación, la opresión; en una palabra, todas las formas de injusticia que engendra la violencia.

Invocar los derechos inalienables es elegir cierta visión humana, que caracteriza al ser humano como un ser espiritual, dotado de autonomía y de conciencia, actor de su historia, aspirando a la libertad para sí y para todos, por consiguiente, negándose a la violencia en todas sus formas (Boudouresques, 1995: 52).

³ Aquí es vista la existencia como la experiencia de vida misma. Esta reflexión está basada en la filosofía heideggeriana, para la que estos valores no son modos mentales ni metafísicos, son una posibilidad de existir, es lo que da vida al ser.

Así que proclamar los derechos humanos como una forma de vida es derribar el sistema que secreta o perpetúa la injusticia; es dignificar la vida humana al humanizarla desde el ser, porque evita la explotación del ser humano por el ser humano, porque respeta y ama todas las formas de vida de la naturaleza, porque respeta el delicado equilibrio entre lo humano y todo lo que lo rodea, logrando un estilo de vida coherente. De ahí que los derechos humanos de tercera generación sean considerados la nueva forma de vida para todos los mexicanos.

Los derechos humanos como una forma de vida son una acción humana sostenida en la no-violencia, por lo que es importante tener presente la contingencia y la ambigüedad de situaciones históricas. Es una orientación para existir con propiedad, donde el amor puede alejar la injusticia manifestada en la violencia. “Se trata de tener la capacidad de creer en la humanidad, esto es aceptar un enriquecimiento espiritual-mutuo (lo sagrado), no en el sentido religioso, sino en el sentido de la trascendencia, se habla aquí de los misterios del ser humano, esto es, filosofía hermética” (Trimegisto, 1998: 10).

Con todo lo anterior sería importante meditar sobre la unidad de los vivientes-sintientes, donde desde luego está incluida la humanidad. Esta visión alimenta un respeto profundo hacia todo lo que vive-siente.

Las religiones —y entre ellas el cristianismo— han pagado un alto precio a las violencias de la historia: las cruzadas, la Inquisición. Han ido hasta legitimar a la guerra santa. La convicción de detentar la verdad última sobre el hombre desemboca fácilmente en el fanatismo y la violencia. Sin embargo, nuestro juicio crítico debe tomar en consideración las costumbres y las mentalidades de la época. Por consiguiente hace falta afirmar claramente que una concepción del hombre o visión humanística sin referencia religiosa pueden fundar a los derechos humanos y a la no-violencia, esto no sólo de hecho sino por derecho (Parent, 2007: 60).

¿Por qué no al fundamento religioso? Porque la religiosidad y la ética tradicional se basan en la práctica del antropocentrismo, así el diálogo que se plantea es solo entre seres racionales, lo que provoca exclusión por diferencia. Así es imposible tener una actitud de respeto y reconocimiento de lo humano por lo humano, de lo vivo por lo vivo, de lo sintiente por lo sintiente.

Regresar a lo originario de lo humano significa pertenecer a una comunidad de seres humanos libres (rechazar el trato de manera instrumental). Ser humano es ser con las cosas, y la vida es la relación de las cosas con lo humano. Aquí es donde se plantea la

coexistencia: ¿cómo existimos ante el mundo juntos, alejados, cercanos, unidos?, ¿cómo estamos ante el mundo desde el exceso del pensamiento tradicional o desde el pensar meditativo?, ¿hemos o podremos vivir la medida entre estos pensar?

Estamos juntos pero alejados, somos extraños en la misma tierra, en el mismo mundo. Por la forma de relacionarnos con las cosas, todo es consumible y atenta contra lo natural, así también las relaciones interpersonales son calificadas de desechables, ya casi nadie se ocupa de vivir conforme a lo que es a cada quien (asumir-modo-de-vida). Se va por la vida sin cuidar-ocupar el lugar que corresponde, violentando el principio de orden que rige al universo y así se pierde el sentido de vivir y se genera el caos, porque hemos descuidado la cosa que es la vida, y así es como se pierde la salud, la felicidad, la paz, el amor y la naturaleza.

La pregunta filosófico-existencial ¿para qué? se plantea para buscar la ubicación de la persona ante el mundo, lo que en diversos autores y desde diferentes corrientes filosóficas le han llamado finalidad, voluntad de poder, misión, etc. No es otra cosa que vivir conforme al principio de orden cosmológico. Nuestra lejanía con este principio es la causa de la realidad que hoy vivimos. Conociendo esto podemos seguir con las preguntas ¿quién soy? y ¿hacia dónde voy? El quién soy que se creyó que se era no es, es la máscara, un modelo existencial de perfección donde el amor no tiene cabida.

¿Hacia dónde voy?, es una pregunta que hay que cuidar para evitar una cadena de errores. Tendría que entenderse aquí que en la amplitud del horizonte lo lejano es la antesala de lo cercano; por lo que el movimiento destinal es la cercanía, es el medio para regresar a lo originario". El *Dasein* propio solo es coexistencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar comparece para otros" (Heidegger, 2003: 146).

La meta es entonces la apertura a la cercanía, a la unidad, como la posibilidad de crear motivaciones, emociones o proyecciones de cómo queremos ser-en-el-mundo. La cercanía es esperar a que las cosas sean otra vez lo que son; esto es serenidad, la morada del desacostumbramiento a lo estructural, al qué, a la voluntad; la serenidad que se despierta cuando es otorgada, porque es la esencia del pensar meditativo, no el pensar tradicional. "La serenidad es *die Gegend* (comarca) por cuya magia todo cuanto le pertenece regresa a aquello a donde descansa. Lo reúne todo, lo uno con lo otro y todo con cada uno, llevándolo a demorar en el reposo de sí" (Heidegger, 2002: 47).

Esta cercanía implica el movimiento natural de ir aproximándose los unos con los otros y los unos en cada uno, de manera natural porque es sin coerción, sin normas, sin condiciones; eso es amar incondicionalmente. ¿Por qué es importante regresar a lo sagrado? Porque es regresar a la naturaleza, ahí donde no hay esfuerzos, ni competencias,

ni mejores, ni vencedores, ni vencidos; donde todo fluye y refluye en el cauce del orden cosmológico; ahí donde mora la esencia del conocimiento. El ser nos llama pero en el bullicio del consumismo es imposible escucharlo.

El consumismo es la prisa que asfixia provocando un vacío que es la falta de sentido; ahí no hay tiempo para escuchar los estados de ánimo provocados por la angustia, el miedo, hasta el frenesí o la psicosis, porque el modelo de perfección dice: ser es tener. Nada más falso que eso. El peligro de este exceso es que ya no solo somos consumidores, sino consumidos.

El pensamiento tradicional y el pensar meditativo están más allá del mal, el peligro está en el desequilibrio que se presenta entre ambos. El pensamiento tradicional planifica, mide, dirige con leyes, es evidentemente positivista, porque obedece al interés de lo que se quiere asegurar para sí; mientras que el pensar meditativo busca lo originario, piensa *por* *mor* del sentido. El defecto está en denigrar el pensamiento meditativo y el peligro está en perseverar en este defecto, lo que aniquila el pensar como constitutivo del ser humano.

¿Cómo salvar lo que la desesperanza de nuestros tiempos nos presenta como insalvable? “El pensar sólo actúa en la medida que piensa [...] y [...] el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser” (Heidegger, 2000: 259). Eso es humanismo, el cuidado del ser. Pensar al ser como tal, en ello radica la dignidad humana, en el pensar originario, en lo no dicho de los conceptos, en lo diferente, en la existencia misma. “Pensar el ser quiere decir: responder a su esencia” (Heidegger, 2001: 15).

En la dimensión de lo salvo está la dignidad, ahí donde se recobra el sentido por la esencia. En el peligro está la salvación; el peligro conlleva en sí mismo, en su esencia, la salvación. Esto es la apertura al misterio, porque oculta tras el peligro la esencia de la salvación. Si nos damos cuenta de esto, nos reconciliamos; aquí está la posibilidad de ser.

De esa forma, el desocultar que ya es otro ocultar, es la posibilidad que libera al ente. La libertad es la posibilidad de desocultar ocultando; la libertad, en este sentido, despliega la esencia de la verdad. No es una libertad subjetiva, ni mucho menos sujeta a leyes; es la libertad como modo de ser de la relación entre el ser humano y el ser, en la cual el ser humano contempla la suprema dignidad de su esencia. Dignidad que consiste en custodiar el estado-de-oculto de toda la esencia en esta tierra (Heidegger, 2001: 26).

Conclusiones. Un modo de abrir el mundo: la solidaridad

La solicitud es una forma de ocuparse de toda la esencia en esta tierra, es la interpretación del coestar como un constitutivo de estar-en-el-mundo, en el que compareciendo para otros se coexiste con ellos.

Al ser de Dasein le va su mismo ser, le pertenece al coestar con otros. Por consiguiente, como coestar, el Dasein “es” esencialmente *por-mor* de otros. Esto debe entenderse como un enunciado existencial de esencia. También cuando un determinado Dasein fáctico *no* se vuelve hacia otros, cuando cree no necesitar de ellos o cuando, por el contrario, los echa de menos, *es* en el modo de coestar. En el coestar, en cuanto existencial *por-mor* de otros, éstos ya están abiertos en su Dasein. Esta apertura de los otros, constituida previamente por el coestar, es pues también parte integrante de la significatividad, es decir, de la mundaneidad que es el modo como la significatividad queda afinada en el *por-mor* existencial. Y por eso la mundaneidad del mundo así constituida, en la que el Dasein se encuentra siempre por esencia, hace que lo a la mano en el mundo circundante comparezca de tal modo que, junto con él, como objeto de ocupación circunspectiva, comparezca la coexistencia de otros. La estructura de la mundaneidad del mundo es tal que primeramente los otros no están-ahí, junto a otras cosas, como sujetos que flotan en el vacío, sino que se muestran en su estar ocupados en el mundo circundante desde lo a la mano de éste (Heidegger, 2003: 148).

La coexistencia es la vida en común que se teje con los hilos del ser (*por mor*) a favor del otro, para que el otro viva como yo. Por ejemplo, el otro es la propia existencia, porque el amor es asumir la existencia propia con la de cada uno, *v. gr.*: saber que tu existencia es mía, porque mutuamente nos hemos regalado las esencias. Pero este conocimiento mutuo demanda llegar a conocerse. Esto es lo originario, el sentido de cuidar que la vida sea vida, que el amor sea amor, que lo humano sea siempre humano.

El estar vuelto a los otros es sin duda ontológicamente diferente del estar vuelto a las cosas que están-ahí. El “otro” ente tiene, él mismo, el modo de ser de Dasein. En el estar con otros y vuelto hacia otros hay, según esto, una relación de ser del Dasein a Dasein, puesto que éste tiene una comprensión de ser y, de este modo, se relaciona con el Dasein. La relación de ser para con otros se convierte entonces en una proyección “a

otro” del propio ser para consigo mismo. El otro es un “doblete” del sí-mismo (Heidegger, 2003: 149).

¿Cómo salir del yo?, ¿cómo encontrar al otro? Con amor, en amor y por amor. Si consideramos que el amor es una forma de estar en el mundo, solo entonces será posible la unidad en forma natural, viviéndola como hacer propias las causas ajenas; es vivir sabiendo que todo cuanto existe está interrelacionado: uno para todos y todos para uno.

Pero, así como el abrirse o cerrarse a otro se funda en el correspondiente modo de ser del convivir, e incluso no es otra cosa que este mismo, así también la apertura explícita del otro mediante la solicitud surge siempre del primario coestar con él. Esta apertura temática, aunque no teórico-psicológica del otro se convierte fácilmente en el fenómeno que primero cae bajo la mirada para la problemática teórica de la comprensión de la “vida psíquica ajena”. Y así, lo que fenoménicamente no es, “por lo pronto”, otra cosa que un modo del convivir compresor, es comprendido como lo que “inicia” y originariamente posibilita y constituye la relación con los otros. Ese fenómeno llamado, de manera no precisamente feliz “Einfühlung” (“empatía”. Es más propio llamarlo endopatía), debería ser en cierto modo por primera vez, tender ontológicamente el puente desde el propio sujeto, dado primeramente solo, hacia el otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado (Heidegger, 2003: 149).

Estar unos con otros se funda inmediata y a menudo exclusivamente en aquello sobre lo que recae la ocupación común. Un convivir que deriva de hacer las mismas cosas se mueve la mayor parte de veces no solo entre límites externos, sino que a la vez reviste el modo de la distancia y la reserva. El convivir de los que se dedican a la misma actividad solo se nutre con frecuencia de la desconfianza. “El compromiso común con una misma causa se decide desde la existencia (*Dasein*) expresamente asumida. Sólo esta auténtica solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser él mismo” (Heidegger, 2003: 147).

Así, la solidaridad es un modo de abrir la realidad mexicana.

Bibliografía

01. Boudouresques, Bernard (1995), *Luchar de manera distinta para defender los derechos humanos*, México, UAEM, 115 pp.
02. Heidegger, Martin (2000), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Hitos, 170 pp.
03. Heidegger, Martin (2003), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 497 pp.
04. Heidegger, Martin (2001), *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones Serbal, 208 pp.
05. Heidegger, Martin (2002), *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 88 pp.
06. Parent, Juan (2007), *La acción no-violenta. Bases teóricas y sugerencias prácticas*, Toluca, CODEHEM, 129 pp.
07. Trimegisto, Hermes (1998), *Kybalion*, México, Grupo Tomo, 133 pp.

Angélica Castañeda-Martínez: Abogada egresada de la UAEMéx. Estudió la Maestría en Ética en la misma institución. En 2012 hizo una estancia de investigación doctoral en el CNRS-IHPST de París, así como *séjourné* de Philosophie et Biologie en la Sorbonne I de París, además del Diplomado de Administración y PNL en la Universidad de Castilla la Mancha, España, en 2005. Durante 2011 impartió conferencias, seminarios y talleres tanto internacionales como nacionales sobre temas humanistas. Inició el movimiento no violento "Esperanza y Unidad" en la Preparatoria núm. 1 anexa a la Normal Superior del Estado de México con padres de familia y alumnos, cuyos lemas son: "Somos uno" y "Antes de que caigas tú caigo yo". Actualmente está inscrita en el padrón de talentos Conacyt.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Pérez-Morón, Laura Yesica; Cardoso-Ruiz, René Patricio
Construcción del Buen Vivir o Sumak Kawsay en Ecuador: una alternativa al paradigma de desarrollo
occidental
Contribuciones desde Coatepec, núm. 26, enero-junio, 2014, pp. 49-66
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28131424004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Construcción del Buen Vivir o *Sumak Kawsay* en Ecuador: una alternativa al paradigma de desarrollo occidental

*Construction of Good Living in Ecuador or Sumak Kawsay:
An Alternative to the Western Development Paradigm*

LAURA YESICA PÉREZ-MORÓN*
RENÉ PATRICIO CARDOSO-RUIZ**

Resumen: En este texto se realiza un análisis sobre una de las propuestas más novedosas surgidas en América del Sur: el Buen Vivir o *Sumak Kawsay*, basado en los saberes indígenas andinos, como alternativa al paradigma de desarrollo occidental, el cual ha traído consigo efectos negativos a la humanidad entera. Sin lugar a dudas, el Buen Vivir es un concepto que está en camino y, por ende, en proceso de construcción, pero que ya ha sido incorporado en la Constitución de Ecuador de 2008, evidenciando la crisis del modelo civilizatorio occidental.

Palabras clave: Buen Vivir, Desarrollo, Cosmovisión indígena, Constitución ecuatoriana

Abstract: In this paper we analyze one of the most innovative proposals emerged in South America: Good Living or Sumak Kawsay based on the Andean indigenous knowledge, as an alternative to the western development paradigm, which is full of negative effects on humanity. Undoubtedly, the Good Life is a concept that is underway and therefore under construction, but it was already incorporated in the Constitution of Ecuador of 2008, highlighting the crisis of the western civilization model.

Keywords: Good Living, Development, Indigenous World View, Ecuatorian Constitution

*Universidad del Valle de México, México, yesicainternacional@yahoo.com.mx

**Universidad Autónoma del Estado de México, México, patriciocardoso@yahoo.com

El Buen Vivir [es] una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la Naturaleza, a partir del conocimiento de los diversos pueblos culturales existentes en el país y el mundo.

José María Tortosa, 2011

Introducción

Hoy en día el Buen Vivir o *Sumak Kawsak* se presenta como una propuesta alternativa —desde América del Sur, o más precisamente, desde la cosmovisión de los pueblos andinos— al modelo de desarrollo occidental basado en la búsqueda del “progreso” a través del crecimiento económico (visión antropocéntrica), modelo que con razón ha sido señalado como responsable de la crisis humana y ambiental que actualmente padece el mundo. Frente a esta situación, desde los “marginados” e “invisibilizados” por la historia, los pueblos y nacionalidades originarios de las tierras de lo que hoy se conoce como América Latina han puesto en la mesa de debates una propuesta sobre un modo alternativo de vida: el Buen Vivir. En efecto, este es un concepto que se encuentra en proceso de consolidación, tras su incorporación en las Constituciones de Ecuador y Bolivia.

En el caso ecuatoriano, el Buen Vivir se plasmó en la Constitución de 2008 (actualmente en vigencia) como un nuevo modelo societal de convivencia, para construir —desde un enfoque pluralista basado en la interculturalidad— una nueva relación entre Estado y sociedad, en armonía con la naturaleza (visión biocéntrica).

Para dar cuenta de ello, este artículo se ha organizado en cinco apartados. En el primero se plantea la crisis del paradigma de desarrollo de corte occidental, señalando los efectos negativos que este ha traído. En el segundo se menciona, desde los actores principales, los indígenas, el significado del concepto Buen Vivir. El tercer apartado se enfoca al caso ecuatoriano, como uno de los países latinoamericanos que ha reconocido en su constitución política el Buen Vivir como uno de los ejes articuladores que deberá regir la actuación del Estado en sus diferentes ámbitos: político, económico, social y cultural. En el cuarto apartado se analiza una de las principales aportaciones de los pueblos indígenas —acompañados de otros sectores sociales— sobre el reconocimiento de los derechos de la naturaleza. Por último, en el quinto apartado se realiza una reflexión en torno a la importancia de asumir otros “saberes” —formas diferentes de pensar, actuar y

vivir— para abrir horizontes distintos, es decir, nuevas alternativas para salir del “mal desarrollo”.

Crítica al paradigma de “desarrollo” de corte occidental

En los últimos tiempos en el mundo vienen presentándose diferentes crisis, como el calentamiento global, corrientes de migrantes económicos, refugiados políticos y ambientales, crisis financieras, profundas desigualdades sociales, violaciones constantes de derechos humanos, crisis alimentaria, conflictos armados, narcotráfico, crimen organizado, pérdida de la confianza ciudadana en las instituciones políticas tradicionales, entre otros. Frente a esta caótica situación surge la pregunta: ¿es necesario pensar en alternativas de desarrollo que puedan frenar los peligros que enfrenta la humanidad en nuestros días?

El paradigma de desarrollo desde la concepción occidental busca el “progreso” mediante el crecimiento económico; la pregunta derivada de ello podría ser: ¿cuántos países buscan el progreso, y cuántos han logrado alcanzarlo? La respuesta es inmediata: todos los países buscan o han buscado el desarrollo, en tanto que muy pocos han logrado alcanzarlo.

Recurriendo a la historia, recordemos que el 20 de enero de 1949, Harry Truman, en el discurso de toma de posesión ante el Congreso como presidente de Estados Unidos, en su segundo mandato, anunció al mundo entero que: “En los próximos años, nuestro programa para la paz y la libertad enfatizará en cuatro líneas principales de acción” (Truman, 1949); y en el punto cuarto de su programa de acción definió a la mayor parte del mundo como “áreas subdesarrolladas”; y anunció que todas las sociedades tendrían que recorrer la misma senda y aspirarían a una sola meta: “el desarrollo”. En su discurso dijo:

En cuarto lugar, debemos emprender un nuevo programa audaz para lograr que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso industrial disponible para la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas.

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y estancada. Su pobreza es un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas.

Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la habilidad para aliviar el sufrimiento de estas personas.

Estados Unidos es preeminente entre las naciones en el desarrollo de técnicas industriales y científicas. Los recursos materiales que podemos utilizar para pagar la asistencia de otros pueblos son limitados. Pero nuestros recursos imponderables de los conocimientos técnicos están en constante crecimiento y son inagotables.

Creo que debemos poner a disposición de los pueblos amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimientos técnicos con el fin de ayudarles a realizar sus aspiraciones de una vida mejor. Y, en cooperación con otras naciones, debemos fomentar la inversión de capital en las áreas que necesitan desarrollo.

Nuestro objetivo debe ser ayudar a los pueblos libres del mundo, a través de sus propios esfuerzos, para producir más comida, más ropa, más materiales para la vivienda, y más energía mecánica para aligerar sus cargas (Truman, 1949).

Desde entonces se proyectó con fuerza esta suerte de mandato al resto del mundo. Se transformó en una meta para toda la humanidad, en un mandato fundamental que implicaba la difusión del modelo de sociedad estadounidense, heredera de muchos valores europeos (Acosta, 2012).

Sin embargo, el costo para alcanzar el desarrollo ha sido alto y ha traído consigo consecuencias negativas inmediatas, tales como una gran concentración de riqueza en pocas manos, sociedades basadas en el consumismo, relaciones mercantilistas a ultranza, delegación de la soberanía estatal a poderosos monopolios, ampliación de la brecha de desigualdades entre individuos y naciones, dominio y manipulación de la naturaleza por el ser humano para generar riqueza; a decir de Descartes, el hombre como “amo y señor de la naturaleza” (visión del capitalismo que rompe la relación del ser humano con la naturaleza y ve a la última como recurso, como mercancía privatizable). En relación con ello, Edgardo Lander plantea que estamos frente al asalto final del capital a la llamada “naturaleza” (2010: 2).

Vivimos, en efecto, una crisis del modelo dominante de desarrollo. Si bien los pilares sobre los que se construyeron los modernos Estados-nacionales latinoamericanos (siguiendo modelos europeos) han girado en torno a la búsqueda del desarrollo, este no ha sido ni suficiente ni sostenido. Para ello, las élites en el poder se han valido de instituciones económicas y políticas e instrumentos para abandonar su estado precario y alcanzar el deseado desarrollo; de ahí la fuerte incidencia de la comunidad internacional, principalmente de los organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), que sistemáticamente han condicionado a los países pobres a la aplicación de políticas de ajuste estructural (recetas fondomonetaristas), e incluso se ha

llegado al grado de intervenciones político--militares en nombre del desarrollo; en pocas palabras, para el capitalismo todo vale con tal de conseguir el desarrollo.

Con todo, únicamente se han presentado escenarios destructores. Lo que se observa —como señala José María Tortosa— es un “mal desarrollo” generalizado, existente incluso en los países considerados como desarrollados (2008: 85). En esta línea crítica al modelo de desarrollo, el académico ecuatoriano Alberto Acosta es claro al manifestar que el progreso y el desarrollo serían un invento patológico de la modernidad. Y pretender incorporar a ella a millones de personas alejadas de este estilo de vida mercantilista conllevaría un acto de violencia; en el fondo, se trataría de un etnocidio, que las teorías del desarrollo encubrirían. El defecto del discurso y de la práctica del desarrollo sería su reduccionismo economicista, ya que el ser humano sería concebido como un consumidor individualista, violento y egoísta, que busca el lucro y mercantilización de todas las esferas de la vida, y que actúan en mercados libres y competitivos (citado en Vásconez y Torres, 2012: 144).

El modelo de desarrollo capitalista está llegando a su tope, ante lo cual se hace cada vez más necesaria la construcción —desde abajo— de nuevas alternativas que respondan a los peligros que enfrenta la humanidad. Es claro que los efectos causados por el desarrollo capitalista son evidentes, la sociedad no puede quedarse impávida a contemplar cómo el sistema capitalista, a pasos acelerados, afecta a la humanidad entera y a la naturaleza misma. Como reacción a los fracasos experimentados por la implantación de este modelo de desarrollo, los pueblos originarios ponen en la mesa de debate una propuesta de paradigma de desarrollo distinta de la occidental, el cual se aleja de la idea de desarrollo como crecimiento económico, y que se ha denominado el Buen Vivir o *Sumak Kawsay*.

En América del Sur encontramos dos países, Ecuador y Bolivia, que han plasmado en sus constituciones (principal instrumento jurídico que rige la vida de un país) el Buen Vivir, donde los pueblos y las nacionalidades indígenas, como actores sociales y políticos, han jugado un papel fundamental al reivindicar sus saberes ancestrales y rechazar posturas reduccionistas. No cabe duda de que el Buen Vivir es una de las propuestas más importantes emanada de los pueblos indígenas andinos que demanda un cambio radical transformador de la sociedad, expresa la lucha por un modelo de sociedad diferente. En el caso ecuatoriano, como de otros países de la región latinoamericana, podemos decir que están planteándose cambios estructurales, como la refundación del Estado y el establecimiento de una nueva relación con la sociedad.

El Buen Vivir desde la cosmovisión de los pueblos indígenas de los Andes

Más allá de las luchas históricas de resistencia, los pueblos indígenas plantean una propuesta de transformación para el conjunto de la sociedad, la cual cuestiona el modelo de desarrollo tradicional. El indígena boliviano Fernando Huanacuni Mamani dice:

Abonamos al debate, estamos en una turbulencia de conceptos, en la construcción de nuevos paradigmas: ese es el nuevo escenario. Los pueblos indígenas no venimos solos, venimos con propuestas. Es el tiempo de visibilizar y proponer el buen vivir (Huanacuni, 2010: 11).

Los pueblos indígenas originarios están trayendo algo nuevo para el mundo moderno a la mesa de discusión acerca de cómo la humanidad debe vivir de ahora en adelante, ya que las ideologías del mercado mundial, el crecimiento económico, el corporativismo, el capitalismo salvaje y el consumismo son producto de un paradigma occidental, son en diverso grado las causas de la grave crisis social, económica y política. En este escenario, desde las diferentes comunidades de los pueblos originarios de Abya Yala¹ decimos —afirma Huanacuni— que en realidad se trata de una crisis de vida. “[...] El Buen Vivir, este antiguo y nuevo paradigma heredado de nuestros ancestros, abre la puerta para el cultivo de una nueva sociedad y se proyecta con fuerza en los diferentes debates realizados en diferentes partes del mundo” (Huanacuni, 2010: 11).

El Buen Vivir no implica el retorno a la época anterior a la llegada de los españoles a Abya Yala, sino rescatar esa herencia, así como experiencias para transformar a la humanidad frente a la crisis global. Se trata de recoger lo mejor de las prácticas, de las sabidurías, de los conocimientos de los pueblos indígenas, sobre todo con base en los principios de reciprocidad, solidaridad y complementariedad. El indígena ecuatoriano Luis Maldonado Ruiz, presidente de la Escuela de Gobierno y Políticas Públicas del Ecuador, sostiene:

Tenemos que construir un pensamiento crítico para poder abordar, precisamente, la construcción de un nuevo proyecto de sociedad [...]. Estamos también en un momento en el que se inicia, específicamente en el caso de Ecuador y Bolivia, la demanda de re-

¹ Abya Yala. Término que los pueblos originarios dan a lo que conocemos actualmente como América Latina.

fundar un Estado. En los dos casos la propuesta de refundación se ha concretizado en lo que es el Estado plurinacional [...]. Los pueblos indígenas también están planteando una transformación de la sociedad, la construcción de un Estado plurinacional pero a partir de la tradición de los pueblos indígenas, entendiendo esa tradición como una cultura en resistencia permanente al colonialismo, a la dominación, una cultura que ha desarrollado instituciones, formas de ver al mundo que son distintas a la cultura occidental que en la actualidad tanto en la política, en la ciencia, en la cultura se vuelven alternativas para el conjunto de la humanidad (Maldonado, 2011).²

El *sumak* es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso (a), superior. El *kawsay* es la vida, es ser estando: es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva. Por lo tanto, el *Sumak Kawsay* sería la vida en plenitud, la vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en armonía, en equilibrio interno y externo de una comunidad (Macas, 2010: 14). De esta forma, para acercarnos mejor al contenido del concepto del Buen Vivir, es necesario señalar desde los actores principales —pueblos indígenas— lo que significa e implica el Buen Vivir. Para Luis Maldonado Ruiz:

El *Sumak Kawsay* es una forma de existencia plena, equilibrada, armónica, modesta que se alcanza colectivamente con base en el cultivo de las relaciones de reciprocidad con todos los seres vivos, el ser humano está siendo en la medida que se relaciona con los otros, con su entorno social y natural. El *Sumak Kawsay* para los pueblos indígenas es una práctica social y un proyecto de sociedad indígena que está en constante construcción (Maldonado, 2011).³

El también indígena ecuatoriano quichua Luis Macas señala que el Buen Vivir es “el espacio comunitario, en donde existe reciprocidad, convivencia con la naturaleza, responsabilidad social, consenso, es decir el Buen Vivir” (Macas, 2010: 14). Fernando Huanacuni Mamani, indígena aimara boliviano, afirma:

El Suma Qamaña o Sumak Kawsay es el proceso de vida en plenitud. La vida en equilibrio material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Es el camino y el horizonte de la

² Entrevista, 10 de noviembre de 2011.

³ Entrevista, 10 de noviembre de 2011.

comunidad, alcanzar el Suma Qamaña o Sumak Kawsay, que implica primero saber vivir y luego convivir. Saber vivir, implica estar en armonía con unos mismo: estar bien o Suma Qamaña y luego, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia (Huanacuni, 2010: 15).

Por otro lado, intelectuales no indígenas que se inclinan positivamente con el Buen Vivir plantean que “El Buen Vivir es entendido como una vida en armonía de los seres humanos consigo mismos, con sus congéneres y con la naturaleza” (Acosta, 2010: 21). Por otro lado, Mauricio Phélan y Alejandro Guillén señalan:

El Buen Vivir es una propuesta alternativa planteada desde los pueblos ancestrales de los Andes a los modelos de desarrollo o de bienestar. Se podría de manera resumida traducir en el logro de una vida plena, vivir en armonía consigo mismo, con la comunidad y con la naturaleza. Implica convivir en comunidad, en condiciones de igualdad, de equidad, sin abusar de la naturaleza y garantizando su equilibrio (2012: 182).

En relación con todo lo anterior, podemos rescatar que el Buen Vivir plantea los siguientes elementos: a) una nueva relación Estado-sociedad en armonía con la *Pacha Mama*, b) relaciones de poder compartido, en consenso, con visión plural, basadas en el respeto al otro (Phélan y Guillén, 2012: 18), y c) la refundación del Estado, esto es, la transformación de las estructuras estatales en sus distintos ámbitos: político, jurídico, social, económico y cultural. Es decir, el Buen Vivir propone un cambio civilizatorio.

Este paradigma requiere una lucha constante para aplicarse en la realidad, si bien, no puede negarse que un primer paso ha sido ya el reconocimiento del Buen Vivir como precepto jurídico en la Constitución de Ecuador de 2008. Aunado a ello, el dirigente indígena quichua Luis Fernando Sarango, de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi de Ecuador, considera que “para poder construir el Buen Vivir es necesario una lucha más larga, de más largo aliento, con más fuerza [...] con una fuerte base de identidad, de dónde venimos, no para construir algo en el aire, sino recuperar algo que nosotros ya vivimos” (Sarango, 2011).⁴

⁴ Entrevista 28 de septiembre de 2011.

El Buen Vivir en la Constitución ecuatoriana

El Ecuador, como Estado-nación moderno, se construyó sobre los pilares del modelo de desarrollo occidental, asumiendo el desarrollismo como política necesaria junto a la ilusión del progreso y al afán de consumo, riqueza, acumulación, competencia, es decir “civilización”. El resultado fue un país muy dividido, caracterizado por el individualismo, el “quemeimportismo” y altos niveles de violencia, incluyendo la racial; un país donde las cifras de destrucción ambiental estaban entre las más altas del mundo, y donde la brecha entre la mayoría pobre y la minoría rica aún es elevada; un país donde campeó la avaricia, la corrupción y el deseo de siempre ser otro: blanco, rico y moderno.

En los últimos años, el Ecuador ha vivido diversos acontecimientos que demuestran el agotamiento del sistema capitalista neoliberal, tales como la corrupción de los gobiernos oligárquicos (en los últimos 13 años Ecuador ha tenido 7 presidentes). Varios mandatarios que pretendieron imponer políticas neoliberales radicales no pudieron concluir sus periodos presidenciales debido a la acción popular que los rechazó y los obligó a dimitir de sus responsabilidades. Por mencionar algunos, recordemos a Abdalá Bucaram, quien en 1997 fue destituido del cargo debido a la presión ejercida por el Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE) y otros sectores sociales; en el 2000, Jamil Mahuad tuvo que dejar la presidencia tras un golpe de Estado liderado por el movimiento indígena, en una coyuntural alianza indígena-militar; y en 2005, el presidente Gutiérrez también fue depuesto del cargo tras la “Rebelión de los Forajidos”. Las políticas antes referidas habían generado un sistema de inestabilidad económica que se expresó en el encarecimiento vertiginoso de los productos y servicios básicos; la devaluación constante y acelerada del sucre, entonces moneda nacional; la adopción del dólar de Estados Unidos como moneda de curso forzoso, etc. La inestabilidad política se complicó con la pérdida de confianza por parte de la ciudadanía en las instituciones estatales, el descrédito generalizado de los partidos políticos, sobre todo de los de corte tradicional; y como si esto fuera poco, la naturaleza no fue benévola con la población: catástrofes ambientales generaron daños importantes al medio, afectando algunas actividades de extracción petrolera, minera y maderera.

Frente a dicho panorama desalentador, la reacción inmediata de la población fue de rechazo a las medidas neoliberales que los mandatarios imponían, o trataban de imponer presionados ellos mismos por autoridades de instituciones financieras transnacionales como el FMI o el BM. El descontento provino de diversos sectores sociales, pero sobre todo de actores claves, tal como el MIE, liderado por la Confederación de Nacionalidades

Indígenas del Ecuador (CONAIE). En este contexto, el Buen Vivir comienza a perfilarse como alternativa, reforzado por capacidad de movilización de los pueblos originarios del Ecuador, que poco a poco fueron convirtiéndose de sujetos sociales en actores políticos de envergadura, durante la década de los años noventa del siglo pasado, acompañados, naturalmente, de otros importantes actores sociales y políticos. El Buen Vivir se planteó, entonces, como alternativa al modelo occidental de desarrollo ante el “cansancio” de las ideas convencionales del desarrollo, como bien señalan Alberto Acosta y Eduardo Gudynas (2011: 75).

Los pueblos indígenas “se nos hacen presentes”, demostrando a la sociedad ecuatoriana que son pueblos distintos de la cultura nacional dominante, los cuales traen a la mesa de debate no solo reivindicaciones particulares sino propuestas de alcance nacional para la sociedad en su conjunto.

El Buen Vivir adquiere mayor relevancia en el Ecuador al ser incorporado en los debates de la Asamblea Constituyente del Ecuador (2007--2008). Esto trajo como resultado que en la Constitución de Ecuador de 2008 (aprobada el 24 de julio en Montecristi-Manabí) fuera incorporado el concepto de Buen Vivir. Sin lugar a dudas esto es un hecho trascendental, pues por vez primera en Ecuador se reconocía una categoría heredada de los saberes tradicionales indígenas.⁵ Solo por mencionar un ejemplo, en la primera Constitución de Ecuador de 1830 como República independiente, ni siquiera se pensaba en los pueblos indígenas (marginados por la historia poco más de 500 años). De ahora en adelante el Buen Vivir regirá la actuación del Estado, se presenta como una oportunidad para lograr cambios estructurales, tendiente a construir una sociedad en la plurinacional, esto es, construir un Estado donde todos participen, como bien ha señalado la CONAIE: “unidad en la diversidad” (CONAIE, 1994: 13).

Con esta declaración, una Constitución “por primera vez toma un concepto de tradiciones indígenas como base para el ordenamiento y legitimación de la vida política. Al asumir el Buen Vivir, el sentido de un objetivo general hacia el cual se orienta la vida económica, política, social y cultural”, se empezó a desmontar “el poder colonial”. Una concepción que, además, desnuda los errores y las limitaciones de las diversas teorías del llamado desarrollo (Acosta, 2011: 38).

⁵ Posteriormente fue retomado por el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009--2013.

Esta aportación de los pueblos indígenas ecuatorianos atraviesa transversalmente toda la Constitución política. La Constitución ecuatoriana de 2008 se compone de 444 artículos, los cuales están divididos en nueve títulos que a su vez se subdividen en capítulos. De inicio, el preámbulo de este instrumento jurídico señala:

NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador

RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos,

CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia,

INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad,

APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad,

COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo,

Y con un profundo compromiso con el presente y con el futuro,

Decidimos construir

Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el **Buen Vivir**, el **Sumak Kawsay**; [...] (Asamblea Constituyente, 2008).

En torno a lo anterior, el Buen Vivir se plantea como una nueva forma de convivencia, o bien, como un nuevo pacto entre el Estado y la sociedad en armonía con la naturaleza. En la Constitución esta idea se presenta como los “Derechos del Buen Vivir” que se desglosa en derechos específicos, tales como agua y alimentación, ambiente sano, comunicación e información, cultura y ciencia, educación, hábitat y vivienda, salud, trabajo y seguridad social. Esto permite proyectar en las normativas específicas el paradigma comunitario en el horizonte del *Sumak Kawsay*. La Constitución, con sus 444 artículos, rompe con la

concepción clásica de priorizar unos derechos sobre otros; por el contrario, enfatiza el carácter integral de ellos al reconocerlos como interdependientes y de igual jerarquía. Por tanto los derechos del Buen Vivir ocupan la misma jerarquía que otros derechos, entre los cuales están los derechos de personas y grupos de atención prioritaria, comunidades, pueblos y nacionalidades, participación ciudadana, derechos de la naturaleza, etc. (Gudynas y Acosta, 2011: 76). El artículo II de la Constitución plantea a la letra: “Todos los principios y los derechos son inalienables, irrenunciables, indivisibles, interdependientes y de igual jerarquía” (Asamblea Constituyente, 2008).

Por otro lado, el “régimen de desarrollo” en la actual Constitución no se circunscribe al sistema reduccionista económico, sino que contiene una visión integral y, sobre todo, se encuentra en el mismo nivel que el “régimen del buen vivir”. Veamos el precepto jurídico:

TÍTULO VI,

CAPÍTULO I. DEL REGIMEN DE DESARROLLO

Artículo 275. El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio--culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay* (Asamblea Constituyente, 2008).

De esta forma, el régimen de desarrollo busca distanciarse de las visiones estadocéntricas. Ahora se busca armonía y equilibrio entre el Estado, el ser humano, el mercado y la naturaleza. Cabe señalar que el Plan Nacional para el Buen Vivir del Ecuador es uno de los instrumentos que rompe conceptualmente con los tradicionales planes de desarrollo nacional que le antecedieron, e incluso el propio título del programa reivindica el Buen Vivir al denominarse “Plan Nacional para el Buen Vivir”. En la parte de su presentación se asienta:

Las propuestas contenidas en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013, plantean importantes desafíos técnicos y políticos e innovaciones metodológicas e instrumentales. Sin embargo, el significado más profundo del Plan está en la ruptura conceptual que plantean los idearios del Consenso de Washington y con las aproximaciones más ortodoxas al concepto de desarrollo.

En este sentido, el Buen Vivir, parte de una larga búsqueda de modos alternativos de vida que han impulsado particularmente los actores sociales de América Latina durante las

últimas décadas, demandando reivindicaciones frente al modelo económico neoliberal. En el caso ecuatoriano, dichas reivindicaciones fueron reconocidas e incorporadas en la Constitución, convirtiéndose entonces en los principios y orientaciones del nuevo pacto social.

El Buen Vivir es, por lo tanto, una apuesta de cambio que se construye continuamente desde esas reivindicaciones por reforzar una visión más amplia, que supere los estrechos márgenes cuantitativos del economicismo, que permita la aplicación de un nuevo paradigma económico cuyo fin no se concentre en los procesos de acumulación material, mecanicista e interminable de bienes, sino que promueva una estrategia económica incluyente, sustentable y democrática (Senplades, 2009).

Por lo tanto, este Plan parte de reconocer que el Buen Vivir es una alternativa de vida impulsado por distintos sectores sociales que demandan reivindicaciones frente al modelo económico neoliberal y superan los estrechos márgenes cuantitativos del economicismo que permita la aplicación de un nuevo paradigma cuyo fin no sean los procesos de acumulación material, mecanicista e interminable de bienes, sino que promueva una estrategia económica incluyente, sostenible y democrática.

Hacia un nuevo pacto social con la naturaleza

Un avance importante en la Constitución de Ecuador de 2008 es el reconocimiento de los “Derechos de la Naturaleza”. Para el sistema tradicional de derecho de corte occidental esto es algo totalmente cuestionable, dado que los únicos que tienen derechos son los que al mismo tiempo tienen obligaciones. En contraposición, la Constitución ecuatoriana de 2008 reconoció a la naturaleza como sujeto de derechos. El texto constitucional señala:

Artículo 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema (Asamblea Constituyente, 2008).

La Constitución ecuatoriana introduce una diferencia fundamental respecto de sus antecesoras al establecer un nuevo enfoque que podría ser catalogado como un punto de inflexión para la sociedad en la defensa del medio natural, lo que supera la visión antropocéntrica por una biocéntrica. El reconocimiento de los derechos de la naturaleza permite convertir a la última en sujeto de derecho, que vale por sí misma, independientemente de la posible utilidad o uso humano. Esta es una postura biocéntrica, donde debe asegurarse la supervivencia de especies y ecosistemas. Por lo tanto, no implica una naturaleza inaccesible, sino que es posible seguir aprovechando los recursos naturales mientras se mantengan los sistemas de vida (Gudynas y Acosta, 2011: 108).

Asimismo, se observa que además de reconocer constitucionalmente los derechos de la naturaleza,⁶ se integra el término indígena quichua *Pachamama* como sinónimo de naturaleza, por lo cual se recupera el valor cultural que tiene la “Madre Tierra” para los pueblos indígenas. Pues desde los tiempos precolombinos la naturaleza no es un objeto de propiedad, sino un espacio de vida que forma parte integral del ser humano, y así debe respetarse.

De esta manera, elevar a rango constitucional los derechos de la naturaleza permite evidenciar los graves daños causados al ambiente. Frente a esta situación, la preocupación de los pueblos indígenas y otros sectores sociales por el deterioro del medio ha trascendido las fronteras de los países latinoamericanos. Del 19 al 22 de abril de 2010, en Cochabamba, Bolivia, se llevó a cabo la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra (CMPCC). Ahí se reunieron representantes de los pueblos y grupos indígenas, campesinos, movimientos sociales, científicos, académicos y delegaciones (ONU, 2013).

⁶ En contraste, la Constitución mexicana de 1917 (vigente) señala sobre el tema lo siguiente: art. 4 párrafo 5: “Toda persona tiene derecho a un medio ambiente sano para su desarrollo y bienestar. El Estado garantizará el respeto a este derecho”. Como podemos observar, la Constitución de México trata a la naturaleza desde un punto de vista totalmente antropocéntrico. Con esto podemos dar cuenta del grado de avance que significa respecto al medio y su respeto en la ley suprema ecuatoriana. De esta forma, Ecuador ha marcado una nueva meta para el mundo entero en cuanto a derecho constitucional y naturaleza se refiere. Para más detalle consultar: Mustieles, Agustín. La Constitución de Ecuador es la primera en el mundo en reconocer derechos de la naturaleza, en: <http://www.mexicohazalgo.org/2009/01/la-constitucion-de-ecuador-es-la-primera-en-el-mundo-en-reconocer-derechos-de-la-naturaleza/>, consultado el 8 de octubre de 2013.

La CMPCC juega un papel de suma importancia en nuestros días, sobre todo en la construcción del Buen Vivir. Por un lado, es la antesala de distintos movimientos sociales contra el modelo de desarrollo de corte occidental. El documento final de la CMPCC denominado “Acuerdo de los Pueblos” señala al respecto:

Confrontamos la crisis terminal del modelo civilizatorio patriarcal basado en el sometimiento y destrucción de seres humanos y naturaleza que se aceleró con la revolución industrial. El sistema capitalista nos ha impuesto una lógica de competencia, progreso y crecimiento ilimitado. Este régimen de producción y consumo busca la ganancia sin límites, separando al ser humano de la naturaleza, estableciendo una lógica de dominación sobre ésta, convirtiendo todo en mercancía: el agua, la tierra, el genoma humano, las culturas ancestrales, la biodiversidad, la justicia, la ética, los derechos de los pueblos, la muerte y la vida misma.

La humanidad está frente a una gran disyuntiva: continuar por el camino del capitalismo, la depredación y la muerte, o emprender el camino de la armonía con la naturaleza y el respeto a la vida (Acuerdo de los Pueblos, 2010).

Por otro lado, la conferencia es un espacio donde las voces de los diferentes pueblos se hacen escuchar mediante propuestas —desde su propia cosmovisión— ante los problemas que enfrenta el mundo, dejando atrás el enfoque basado en el utilitarismo por una actitud más respetuosa de la Madre Tierra. Entre los resultados de la CMPCC, se propuso el proyecto denominado “Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra”, lo cual puede considerarse como una gran aportación, pero sobre todo, como una necesidad urgente ahora, pues la sociedad es parte de la naturaleza.

El reconocimiento de los derechos de la naturaleza en la Constitución de Ecuador, así como la CMPCC, ha marcado un hito en el mundo entero, para así continuar reivindicando el respeto de la naturaleza ante los efectos devastadores que ha ocasionado el modelo de desarrollo occidental. A decir de Alberto Acosta:

El mandato de los Derechos de la Naturaleza nos invita a pensar y realizar una integración regional de nuevo cuño. Y desde esta perspectiva, desde Nuestra América habrá que levantar la tesis de una pronta Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza, compromiso que podrá encontrar un espaldarazo en el marco de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, convocada por el presidente Evo Morales (Acosta, 2010: 23).

Reconocer los derechos de la naturaleza desde la cosmovisión de los pueblos andinos se convierte en una propuesta innovadora en el contexto de la crisis ambiental, para así construir una sociedad respetuosa de la Madre Tierra, es decir, un nuevo pacto sociedad-naturaleza en el *Summak Kawsay*.

Aprendiendo del Sur. Reflexión final

Sin lugar a dudas, las voces de los pueblos indígenas se hacen escuchar en la Constitución del Ecuador de 2008, esto comprueba la dinámica de la cultura indígena de que las comunidades no se dejan transformar en objetos de museos o folclorismo. Hoy en día los pueblos indígenas se hacen visibles ante una sociedad que históricamente los excluyó en la construcción del Estado-nación. De esta manera, el Buen Vivir se presenta como una propuesta para establecer una nueva relación entre el Estado y la sociedad en armonía con la naturaleza a través del diálogo de saberes, en un espacio de encuentros, desencuentros y consensos entre las diferentes culturas, para construir un Ecuador donde todos participen, en palabras de Alberto Acosta en “Buen Vivir para todos, no *dolce vita* para pocos” (2010: 33).

El Buen Vivir plasmado en las Constituciones de Ecuador y Bolivia demuestra que está en camino actualmente, y por ende, en proceso de construcción, que busca cambiar el modo de vida de la sociedad ante la situación caótica que enfrentamos, principalmente apartándonos del reduccionismo económico, pero sobre todo dándole vital importancia a la naturaleza como parte integral del ser humano. Es la búsqueda de una nueva relación sociedad-Estado radicalmente diferente, que plantee alternativas al capitalismo salvaje imperante en nuestros días.

El Buen Vivir en la Constitución ecuatoriana de 2008 abre la posibilidad de repensar el Estado ecuatoriano, pero sobre todo, nos invita a asumir otros saberes, formas distintas de pensar, actuar y vivir, para abrir horizontes distintos, en sí otras alternativas para salir del mal desarrollo.

Este paradigma plasmado en la Constitución de 2008 no es definitivamente un punto de llegada sino de inicio para construir un país “desde abajo”, desde las distintas culturas de la sociedad ecuatoriana. Si bien, se ha dado un gran avance al plasmar constitucionalmente el Buen Vivir, ahora el reto es trasladarlo a la realidad práctica.

Bibliografía

01. Acosta, Alberto (2010), *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, Quito, Ed. Fundación Friedrich Ebert, 43 pp.
02. Acosta, Alberto (2011), “El buen (con) vivir, una utopía por (re) construir. Alcances de la Constitución de Montecristi”, *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 6, núm. 1, pp. 35-67.
03. Acosta, Alberto y Gudynas, Eduardo (2011), “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 16, núm. 53, abril-junio, pp. 71-83 .
04. Acosta, Alberto (2012), *Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza*, en: <http://alainet.org/active/37414>.
05. Asamblea Constituyente, Constitución de Ecuador (2008), en http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf
06. CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) (1994), *Proyecto Político CONAIE*, Consejo de Gobierno, Quito, 55 pp.
07. Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011), *El buen vivir o la disolución de la idea de progreso*, en Mariano Rojas (coord.). *La medición del PROGRESO y del bienestar: propuesta desde América Latina*, México, Foro Consultivo Científico y Tecnológico. 377 pp.
08. Huanacuni Mamani, Fernando (2010), *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, Bolivia, Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello, 118 pp.
09. Lander, Edgardo (2010), “Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria”, *América en Movimiento*, ALAI, núm. 452, febrero, pp. 1-3.
10. Macas, Luis (2010), “Sumak Kawsay: la vida en plenitud”, *América en Movimiento*, ALAI, núm. 452, febrero, pp. 14-17.
11. Mustieles, Agustín (2013), *La Constitución de Ecuador es la primera en el mundo en reconocer derechos de la naturaleza*. En <http://www.mexicohazalgo.org/2009/01/la-constitucion-de-ecuador-es-la-primer-en-el-mundo-en-reconocer-derechos-de-la-naturaleza/>
12. ONU (Organización de las Naciones Unidas) (2013), *Día de la Tierra 2013: el rostro del cambio climático*. En <http://www.un.org/es/events/motherearthday/>
13. Phélan Mauricio y Alejandro Guillén (2012), *Construyendo el Buen Vivir*, PYDLOS, Cuenca, 293 pp.
14. Senplades (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo) (2009), <http://plan.senplades.gob.ec/>, Consultado el 1 de mayo de 2013.
15. Torsa, J.M. (2008), “Mal desarrollo inestable, un diagnóstico”, *Actual Marx*, nº 7, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.
16. Truman, Harry, S. (1949), *Discurso de toma de posesión como Presidente de los Estados Unidos en su segundo mandato*, 20 de enero de 1949. Documentos, http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr_archive/inagural20jan1949.htm
17. Vásconez Carrasco, Marcelo y Leonardo Torres León (2012), en Mariano Rojas (coord.) (2011). “La medición del PROGRESO y del bienestar: propuesta desde América Latina”, *Construyendo el Buen Vivir*, Cuenca, PYDLOS, 293 pp.

Laura Yésica Pérez-Morón: Estudió la licenciatura en Relaciones Internacionales en la UNAM y la maestría en Humanidades en la Facultad de Humanidades de la UAEMéx. Actualmente cursa la licenciatura en Derecho en la UNAM. Se ha desempeñado como

docente en la Universidad del Valle de México y en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM; fue profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad del Mar, en Oaxaca. Hizo una estancia de investigación en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Ecuador. Ganó el Premio al servicio social comunitario Dr. Gustavo Baz Prada de la UNAM. Ha colaborado en la *Revista de Relaciones Internacionales* de la UNAM. Ha participado en coloquios, seminarios y congresos nacionales e internacionales.

René Patricio Cardoso-Ruiz: Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesor investigador definitivo de tiempo completo adscrito a la Facultad de Humanidades de la UAEMéx; profesor de asignatura del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; profesor visitante del Instituto de las Américas, de graduados de la Universidad de Tankang, Taiwán. Ha organizado y participado en congresos nacionales e internacionales con temas de actualidad latinoamericana.

Entre sus principales obras publicadas se encuentran: *Formación y desarrollo del estado nacional en Chile, Cuba-Estados Unidos. Análisis histórico de sus relaciones migratorias, Cuba. Historia, Nación y Cultura, Cubanía y cubanidad. Debate en torno a la identidad de los cubanos en el sur de La Florida y Pensamiento Latinoamericano, perspectivas para el siglo XXI*, tomos I y II. Actualmente se encuentra investigando el proceso de ciudadanía en la revolución ciudadana ecuatoriana.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

González-Reyes, Gerardo; Peralta-Peralta, Marco Antonio
La religiosidad novohispana en la villa de Toluca durante el siglo xvii, vista a través de los testamentos
Contribuciones desde Coatepec, núm. 26, enero-junio, 2014, pp. 67-89
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28131424005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La religiosidad novohispana en la villa de Toluca durante el siglo XVII, vista a través de los testamentos

The Novohispanic Religiosity in the Village of Toluca during the Seventeenth Century, viewed through Wills

GERARDO GONZÁLEZ-REYES*

MARCO ANTONIO PERALTA-PERALTA**

Resumen: El artículo es una aproximación a la religiosidad de los habitantes de la villa de Toluca durante el siglo XVII; para ello, se retoma un *corpus* documental relacionado con la práctica testamentaria. El objetivo es explicar una parte de la cultura religiosa manifiesta entre los criollos de la villa de Toluca mediante dos elementos; por un lado, las cláusulas dispositivas intercesoras presentes en los testamentos, que a su vez articulan la parte inmaterial del pensamiento piadoso; por el otro lado, el examen del ajuar religioso, entendido como la expresión material de este pensamiento.

Palabras clave: Religiosidad, Cultura material, Trento y Doctrina católica, Cláusulas intercesoras, Piedad barroca

Abstract: Based on the documentary corpus of testamentary practices, this article is an approach to the religiosity of the inhabitants of the village of Toluca during the seventeenth century. The aim is to explain some aspects of the religious culture manifested among the creole population in Toluca taking into account two elements; on one hand, the intercession of resolving clauses in Wills, which express the immaterial part of the pious thought and, on the other hand, the examination of religious trousseau, understood as the material expression of this thought.

Keyword: Religiosity, Material Culture, Trento and Catholic Doctrine, Resolving Clauses, Baroque Piety

*Universidad Autónoma del Estado de México, México, ggonzare@hotmail.com

**Universidad Autónoma del Estado de México, México, marco_p1017@hotmail.com

Consideraciones previas

Una mirada a los imaginarios colectivos y a las identidades sociales y culturales constituye el punto de partida para el análisis y la explicación de los fenómenos de carácter histórico social. El pensamiento novohispano y sus expresiones llegan a nosotros no solo a través de documentos y escritos de época, sino también mediante imágenes, construcciones arquitectónicas, artículos y objetos cotidianos, expresiones lingüísticas y ciertas creencias arraigadas entre los diferentes sectores de la sociedad virreinal.

En atención a lo anterior, el presente escrito tiene como objetivo explicar una parte de la religiosidad novohispana en la villa de Toluca durante el siglo XVII, vista a través de un conjunto de testamentos de criollos y peninsulares que refieren un arquetipo de los imaginarios colectivos religiosos de sus habitantes que, en su mayoría, estaban al borde de la muerte. También es nuestra intención esbozar un argumento para explicar la relación que hubo entre la religiosidad y la cultura del México barroco durante el siglo citado.

Partimos de dos interrogantes que articulan nuestra hipótesis. La primera de ellas se relaciona con las expresiones intangibles del testamento; es decir, ¿qué relación guarda la religiosidad con la cláusula dispositiva en la que se designan intercesores? La segunda pregunta es: ¿cuáles son las manifestaciones tangibles que hacen posible afirmar la existencia del sentimiento piadoso de la cultura barroca entre los habitantes de la Toluca novohispana, con base en la revisión de las cartas testamentarias?

Para intentar responder a estas interrogantes, proponemos como argumento central del escrito el siguiente: la religiosidad —entendida como el conjunto de creencias, ritos y formas inspiradas en la doctrina católica— de los habitantes de la villa de Toluca, llega a nosotros a través del testamento, gracias a que en él podemos recuperar dos elementos de la cultura religiosa de la época, uno intangible o inmaterial y otro material o tangible, esto es, las cláusulas testamentarias donde se enuncian seres divinos y objetos religiosos, respectivamente.

En relación con el primero, la cláusula testamentaria donde se pide la protección o la intercesión de Dios, la Virgen y los diferentes santos y santas permite observar y entender las creencias religiosas de época. En cuanto al segundo elemento, el ajuar¹ religioso y las

¹ Para el siglo XVII el ajuar se entiende como el conjunto de atavíos y adornos personales, así como los servicios de casa que integraban la dote de las casaderas. Aquí distinguimos entre ajuar propio de las mujeres, y las reliquias declaradas como posesiones de los varones testantes. Para la definición de ajuar véase Covarrubias (1995: 36).

reliquias enunciadas en el testamento, son fundamentales para recrear la vida cotidiana de la cultura religiosa de los habitantes de la villa de Toluca. Finalmente ambos aspectos sirven también para aproximar una explicación de la cultura barroca del lugar.

El expediente de la religiosidad novohispana es muy complejo; sin embargo, para efectos de la presente comunicación, consideramos como antecedente directo de su configuración el conjunto de discusiones tridentinas celebradas a lo largo del segundo tercio del siglo XVI, las cuales sirvieron de base para conformar un catolicismo renovado; el ejemplo más conspicuo de ello es el edicto sobre el purgatorio y la funcionalidad de los santos, reliquias e imágenes sagradas. A las reformas tridentinas les sucedieron otros decretos sobre la doctrina católica, en especial los dogmas sobre la muerte y resurrección de Cristo, los cuales dieron pie a las manifestaciones más visibles de la sensibilidad barroca del siglo XVII.

A propósito de lo anterior, la época barroca se entiende aquí como el periodo en que el mundo occidental se transformó a sí mismo en materia religiosa, a partir de la reestructura de la Iglesia con base en lo emanado de Trento, que más allá de ir en contra de los movimientos protestantes, buscó una adaptación de la sociedad cristiana a partir de las necesidades de la época.

En la Nueva España estas transformaciones fueron visibles en varias esferas de la vida cotidiana. El barroquismo se configuró a partir del mestizaje cultural entre Europa y América; en este proceso recíproco la sociedad novohispana inició la configuración de la identidad americana, expresada en el arte, la política, la religión y, de manera sensible, en la vida cotidiana. La era barroca por tanto transitaba entre el juego de apariencias, a través de una teatralidad dentro de una sociedad en formación, y en una búsqueda de identidad que oscilaba entre una tradición católica acendrada y un pensamiento humanista ansioso por explicar su mundo.

Según lo anotado en las líneas anteriores, nuestra intención es verificar el grado de recepción de los discursos teóricos antes citados y, sobre todo, ver a través de la práctica testamentaria y el examen de su contenido cómo se construyó aquella religiosidad novohispana y cómo, por sus características localistas de fervor excesivo, puede considerársele como un ejemplo de piedad barroca. Para ello se emplean los ejes ya citados; ambos elementos, inmateriales y materiales, se configuran como vehículos mediante los cuales podemos percibir el grado de recepción e interpretación del dogma católico emanado de Trento.

Breve repaso de las bases teóricas de la religiosidad novohispana: Trento y la doctrina católica

A partir del siglo XVI surgieron en Europa, en el ámbito religioso, varias manifestaciones ideológicas que cuestionaron los comportamientos de la jerarquía eclesiástica respecto a temas muy precisos de carácter escatológico. Estos pensamientos, abanderados por los ideales luteranos y calvinistas, quebrantaron la hegemonía del catolicismo en asuntos como aquel pensamiento sesgado, de amplia difusión para la época, que sostenía la idea de salvación después de la muerte a través de un mecanismo mercantilista. En efecto, en las 95 tesis de Lutero, se advierte una fuerte crítica a los predicadores por difundir la creencia de que la absolución y salvación se conseguía mediante la adquisición arbitraria de indulgencias papales (*Las 95 tesis*, en especial tesis 21, 24, 33, 52 y *passim*). La respuesta del pontífice no se hizo esperar, y con el apoyo de los señoríos, principados, reinos e imperios aglutinados en el Sacro Imperio Romano Germánico, presididos por el imperio español, abanderó un movimiento denominado Contrarreforma, con el que intentó renovar la visión sobre los aspectos más controvertidos y criticados por Lutero y sus seguidores. Para ello, se recurrió al arte barroco para transmitir y comunicar, en imágenes, la fe, la piedad, el cielo, el infierno y los pasajes bíblicos que intentaban hacer de la religión católica la vía única de salvación.

En el ámbito teológico y doctrinario, la sesión tridentina de principios de diciembre de 1563 se consagró a la discusión sobre el papel del purgatorio, las reliquias y las imágenes (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1785: 272-274). Sobre el primer tema se estableció que las almas “detenidas en él” recibían alivio tanto de los sufragios provenientes de los fieles, como del sacrificio celebrado durante la misa, donde se recordaba la pasión y resurrección de Cristo. En consecuencia, se determinó que en lo sucesivo, obispos y ministros del culto católico debían darse a la tarea de cuidar, enseñar y predicar la doctrina sobre el purgatorio, con la intención de mantenerla presente entre los fieles.

Asociadas con la doctrina sobre el purgatorio, el decreto tridentino definió el significado de los sufragios, entendidos como el conjunto de misas, oraciones, limosnas y “obras de piedad”; estas últimas, por ejemplo, eran actos que todo católico debía observar y dejar en claro, sobre todo en vísperas de la finitud de su vida terrenal.

Una manera de hacer inteligibles los acuerdos tridentinos entre la gente común consistió en recurrir a la veneración de los santos. De estos se decía que eran intercesores entre Dios y los hombres, de tal suerte que se les invocó, se les hizo oración y se solicitó su mediación para alcanzar del Creador los beneficios de Jesucristo, su hijo (*El Sacrosanto*

y *Ecuménico Concilio de Trento*, 1785: 474,475). Trento también decretó la representación jerárquica de las devociones: Cristo en primer lugar, seguido de la virgen María y en tercer término los diferentes santos que, en su conjunto, eran meritorios de honores mediante la adoración exclusiva del primero y la veneración para el resto.

Es muy probable que para la época en que Trento culminaba sus trabajos sobre la reforma de la Iglesia católica, la piedad popular hubiese ganado terreno sobre la ortodoxia doctrinal no solo en Europa sino en las posesiones ultramarinas de los imperios como el español. La prueba más fehaciente de ello fue la monopolización de la presencia y funcionalidad de los santos.

Resultaba claro que, lo que en un momento determinado había servido como instrumento de fe y promoción de vida ejemplar, pronto se convirtió en objeto de libre interpretación por parte de los creyentes, pues el mismo Concilio daba cuenta de cómo en torno de la veneración de los santos se había desatado toda clase de manifestaciones supersticiosas, ostensibles en los “adornos de las imágenes con hermosura escandalosa”, y expresiones poco ortodoxas evidentes en el abuso y pretexto de la celebración de las fiestas de los santos y las visitas recurrentes a los sitios de resguardo de reliquias que servían como mera justificación de “combitoras, embriagueces y lascivia” (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1785: 478).

Por lo que corresponde al catecismo, sabemos que éste, entre sus capítulos V y VI, trató el tema de la Pasión de Cristo. Se decretó que a través de ella, la humanidad había sido liberada de la tiranía del demonio, por lo que a la muerte del redentor las puertas del cielo fueron abiertas para recibir a todos aquellos que gozaban de los sacramentos y de las virtudes teologales (*Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos*, 1791: 33).

El catecismo advertía también que los párrocos tenían la obligación de tratar el tema de la resurrección del alma con mucho cuidado, pero sobre todo y con frecuencia, con la clara intención de fijarlo en las mentalidades y sensibilidades de la gente. Desde luego, para hacer tolerable la idea del infierno hemos visto cómo desde el siglo XIII se le opuso la noción del purgatorio. Entonces, a través del catecismo quedaba claro que la resurrección de Cristo servía como aliciente para mantener la esperanza en una vida espiritual después de la muerte material. La aseveración era elocuente: “La resurrección de Cristo nos produjo la resurrección de nuestros cuerpos” (*Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos*, 1791: 41).

En este punto resulta comprensible entonces por qué los moribundos, al redactar sus últimas voluntades tanto espirituales como materiales, hacían una ostentación detallada de su profesión de fe, designado intercesores a diestra y siniestra y comprometiendo su

patrimonio material para la celebración de sufragios por su alma y la ejecución de obras pías con la intención de lograr la tan anhelada resurrección.

El testamento y la declaración de las últimas voluntades

La amenaza de muerte por enfermedad y vejez daba ocasión a quienes se hallaban en esta circunstancia de preparar el descargo de su conciencia con la intención de lograr una “buena muerte”. Esta consistía en poner a su ánima en “carrera de salvación”. Para ello, recorrían su memoria, traían a colación las transgresiones más recónditas, referidas en el decálogo, y luego de confesarlas obtenían la correspondiente absolución que los colocaba en estado de gracia, listos para el desenlace. Pero antes de este momento, era menester la confección del testamento. Este acto se ejecutaba frente a escribano y varios testigos a satisfacción del testante. A partir de la revisión de dos partes del dispositivo testamentario y su comentario es como reconstruiremos algunos elementos de la religiosidad novohispana.

En la legislación hispana del siglo XVII, la figura del testamento no solo era asunto de carácter cotidiano, sino que además era muestra del pensamiento cristiano que dominaba al imperio español. Hacia finales de la edad media, Alfonso X, en sus *Siete Partidas*, enunciaba que el testamento era un acto donde los hombres debían tener una cordura al hacerlo porque era una muestra de la postrimera voluntad. En este sentido la *Testatio et mens*, o testimonio de voluntad del hombre, servía para poner en orden la voluntad de quien dictaba el testamento. La misma legislación señalaba que su naturaleza era secreta y por tanto el testante debía redactarlo de puño y letra en caso de poder hacerlo, o bien “llamar otro cual quisiere en quien se fie” (*Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el sabio*, vol. III; 1807: 361).

Lo inmaterial: la confesión del credo

Era frecuente que la mayoría de los testamentos se iniciaran con la invocación latina *in nomine dominus*, expresada en castellano con la fórmula “En el nombre de Dios”. Su empleo le daba al documento un grado de solemnidad y certidumbre a su contenido. Por su carácter hierático, al momento de pronunciarse por parte del redactor, el testante replicaba mediante el gesto *per signum crucis* trazando una cruz imaginaria en torno de su frente, hombros y pecho. Se trataba de una manifestación exterior y pública de la fe católica coronada con la frase “así sea” o *amén*. Acto seguido, el testante manifestaba su

nombre, el de sus ascendientes, su condición de residencia y situación física, generalmente en estado grave por enfermedad o edad avanzada. A estos datos seguía la manifestación pública de la creencia en el misterio del credo, la doctrina católica y la confianza en su contenido como eje rector de la vida y la muerte.

En el caso de los declarantes que manifestaron públicamente su fe, encontramos al menos cinco variantes que van de lo más complejo a lo simple. En el primer caso, por ejemplo, está la enunciación detallada del peninsular Francisco Gómez Plata. A finales de febrero de 1635 redactaba su testamento desde el hospital del Espíritu Santo, en la capital del virreinato. En la cláusula referente a la profesión de fe indicaba: "... y creyendo como firme y verdaderamente creo el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero y todo aquello que cree, tiene y confiesa la Santa Madre Iglesia Católica Romana regida y alumbrada por el Espíritu Santo en cuya fe y creencia protesto vivir y morir" (Archivo General de Notarías del Estado de México, Fondo Histórico, Notaría de la ciudad de Toluca Número [en adelante AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I], Testamento de Francisco Gómez Plata, 22 de febrero de 1635, Caja número II, Legajo número 4, foja 74 vuelta [en adelante: C., L., Fo.]).

En el caso opuesto el presbítero Alonso Gómez, el último día del año de 1630, indicaba con llaneza en su testamento que "creía y confesaba todo aquello que la Santa Madre Iglesia de Roma tiene, cree y confiesa" (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de del Licenciado Alonso Gómez presbítero, 31 de diciembre de 1630, C. II, L. I, Fo. I03).

Independientemente de la extensión o limitación en la manifestación del credo, la intención era declarar abiertamente la fe en el afecto filial hacia Dios padre; en otras palabras, dejar constancia que por el don de la piedad, el sentimiento de ternura afloraba para solicitar la gracia divina en esos momentos de tránsito entre la vida y la muerte. En última instancia la doctrina de Trento y sus correspondientes traslados en los Concilios Provinciales Mexicanos confirmaban esta certidumbre al indicar que la fe era "la puerta de nuestra salud [...] y el primer fundamento en que estriba la fábrica de todo el edificio cristiano" (Martínez, 2004b: 6).

Otro ejemplo de lo inmaterial: la designación de intercesores

En el Directorio del tercer Concilio Provincial se cita a los santos considerados como abogados para bien morir. De entre la pléyade, destaca la presencia de la virgen María.

Su invocación durante el tránsito hacia la muerte tenía especial significado debido a su principal atributo: era la madre del redentor, por tanto se le oraba para que intercediera ante su hijo por la salvación del ánima del moribundo (Martínez, 2004b: 235).

Las imágenes sagradas de la virgen María en sus diversas advocaciones, como el caso de la de la virgen de Guadalupe, figuran entre las comunes en el ámbito de la vida cotidiana. Las reliquias de los santos fueron cuidadas y veneradas con esmero; además, ambas muestran la piedad cristiana y son el paso intermedio para las oraciones que todo buen cristiano debía dirigir hacia Dios y sus santos con el fin de obtener un determinado favor (Trabulsee, 1974: 109).

Los primeros testamentos del siglo XVII hacen referencia a la virgen María tomándola como agente: "... para que interceda con su divino hijo, perdone mis culpas y pecados y me quiera colocar en su santa gloria" (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Agustín Ramírez, II de julio de 1601, C. 5, L. I, Fo. 31). Los títulos honoríficos y atribuciones que recibía eran diversos: gloriosa virgen y santa; siempre virgen; gloriosísima; madre de Dios y los ángeles; nuestra señora y santísima madre; madre de pecadores, entre otros.

En el lecho de muerte se invoca a la Virgen a través de dos adjetivos, como abogada o intercesora. El distingo era claro para los testantes; la primera forma aplicaba en el caso de la actuación errónea que derivó en la comisión de faltas consideradas no tan graves, de manera que su función consistía en defender, cobijar y amparar. Así lo entendía por lo menos el peninsular Andrés Martín, quien en abril de 1610 dictó en su testamento que tomaba por defensora a la gloriosísima virgen y madre de Dios "a quien tengo por mí abogada en todos mis fechos" (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Andrés Martín, II de abril de 1610, C. 5, L. 3, Fo. 41). Por el contrario, cuando se le apelaba como intercesora era porque los testantes fueron conscientes de que sus actos transgredieron algunos mandamientos del decálogo hasta alcanzar el grado de pecados capitales, por ello la Virgen tenía la misión de suplicar e implorar el perdón. Miguel López, vecino y labrador del valle de Toluca lo expresa de manera clara en su testamento: "nuestra señora [para] [...] que ella como madre de pecadores interceda por mí, ante su precioso hijo nuestro señor Jesucristo" (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Miguel López, 27 de octubre de 1612, C. 8, L. I, Fo. 51).

Hay casos también en los que el distingo entre abogada e intercesora de la Virgen se borra, y en su lugar se prefiere implorar su presencia conjuntando ambos adjetivos, como si los testantes reconocieran su comisión tanto de transgresiones como de pecados,

por lo que más valía colocarse en gracia del Creador mediante el auxilio de persona tan ampliamente facultada.

A medida que avanza el siglo barroco, se asiste a la presencia de otros santos abogados e intercesores de los testantes, tales son los casos de san Francisco, san Nicolás Tolentino y san Diego.² El tratamiento que se les da es el de bienaventurados; es decir, los que gozan de la presencia de Dios en el cielo. Esta condición bien pudo parecer suficiente a los suplicantes para la obtención del perdón de sus culpas y pecados. Por otra parte, debemos considerar que la tradición anterior a Trento, dotó a muchos de ellos de atributos específicos. Así, por ejemplo, san Francisco, con la humildad patentizada en el *memento mori*, representada con el cráneo que siempre lo acompaña en su iconografía; san Nicolás, por su parte, fue distinguido como patrono de las ánimas del purgatorio; mientras san Diego de Alcalá se erigía como uno de los santos recién reconocidos por el papado en el último cuarto del siglo XVI, su culto se asocia a la historia de la expansión española en las Indias; la mayor parte de su labor la desarrolló en Canarias, y probablemente el mérito de su canonización se debió a la curación milagrosa que ejecutó en la persona del príncipe Carlos, según la tradición popular.

A partir de la segunda década del siglo XVII san Joseph se incorporó también a esta barra de abogados e intercesores (AGENM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Bernardo Diego Gutiérrez Bocanegra, 8 de noviembre de 1630, C. II, L. I, Fo. 61). Este santo recibió el título de patriarca junto con otros como san Juan Bautista, san Pedro, san Pablo, san Antonio de Padua y santa Clara del Monte Falcón. Una novedad es la presencia del “Ángel de la Guarda”, sobre todo en los testamentos redactados en la tercera década de aquel siglo. También de vez en cuando se asoman las devociones asociadas con los santos patronos del lugar de residencia, sobre todo entre los testantes residentes en los pueblos del valle de Toluca. En estos casos es posible que la identificación con el patrón del lugar definiera la posibilidad de fungir también como intercesores.³

Otro rasgo notable es que, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVII, los testantes son menos precisos al referir los nombres y tratamientos de sus abogados e intercesores, en su lugar preferían referirse a ellos de manera genérica, simplemente como “todos los Santos y Santas del cielo”. Pero de toda aquella pléyade, sin duda alguna la que mayor presencia tuvo en el pensamiento de los enfermos y moribundos fue la virgen

² Un ejemplo claro de esta condición se pudo observar en AGENM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de María de la Borda, 19 de agosto de 1619, C. 8, L. 3, Fo. 58v.

³ Este rasgo devocional entre el testante y el santo local ha sido identificado también en estudios específicos sobre algunas parroquias del valle de Toluca. Véase Béliand, 2004.

María, a quien en el resto del siglo XVII se le terminó identificando con el distintivo de “Siempre Virgen, concebida sin mancha del pecado original”.

La presencia de la virgen María, los santos, las santas y los ángeles de la corte celestial revela una forma peculiar de piedad barroca en la práctica testamentaria de la villa de Toluca. A través del ropaje de la devoción, criollos y peninsulares demostraban su mortificación por asegurar la salvación de su ánima; para ello cualquier recurso era bueno, más aún si consideramos que desde finales del siglo anterior la Contrarreforma tridentina, a través del decreto sobre el purgatorio y la veneración de santos y reliquias, ofreció a los creyentes la posibilidad de reducir su estancia en el tercer lugar mediante el auxilio de los bienaventurados.

La manifestación material de lo religioso: reliquias, santos, cuadros e imágenes

Hasta aquí se ha expuesto una idea general acerca de las características del pensamiento religioso de los habitantes de la villa, donde la presencia de Dios, la Virgen y los santos y santas fue común en la idiosincrasia local, lo que expresa una relación entre las doctrinas escritas y las acciones practicadas. Corresponde ahora referirnos a los cuadros con temática religiosa, lienzos y figuras de bulto que se enuncian en los testamentos, porque son los que permiten formar un bosquejo general de la cultura material religiosa de los habitantes de la villa, y confirman de alguna manera la relación entre lo material y la religiosidad.

El *corpus* documental muestra varios ejemplos de las representaciones tangibles del pensamiento novohispano. Objetos como los *Agnus Dei* y demás reliquias, así como los rosarios, son evidencias materiales que permiten afirmar ampliamente una religiosidad entre los habitantes de la villa.⁴ De la misma manera, hacer una radiografía al ajuar religioso de los habitantes de la villa de Toluca permite matizar las expresiones visibles de la fe y la devoción que tuvieron.

La intención de distinguir reliquia de ajuar tiene que ver con el simbolismo y el sexo; es decir, qué significaba y quiénes los poseían. En relación con el simbolismo, las reliquias conservan un valor especial, este las dotaba como fuente de vida y promesa de veneración que materializaba la virtud de un santo, por ello se les veía como un objeto

⁴ Para ampliar esta información véase el trabajo elaborado por María Elena Bribiesca Sumano (2010), *La religiosidad popular en el valle de Toluca a través de los testamentos 1565-1623*, tesis de maestría de la Universidad Pontificia de México.

de protección (Vauchez, 1991: 347). Por su parte, el ajuar religioso conservaba un simbolismo temporal que tenía relación con los cultos locales y, por tanto, dependía de la veneración popular.

En cuanto al sexo, a decir de los testamentos, estuvo relacionado con la posesión de ajuares, de manera frecuente, entre las mujeres, y las reliquias eran por tanto una posesión que testaban con mayor frecuencia los varones; desde luego que esta condición se mantiene en proporciones relativas; es decir, no puede pensarse que ningún hombre poseyera un ajuar religioso o que una dama no tuviese entre sus pertenencias una reliquia.

Imágenes, reliquias y atmósfera musical en la doctrina católica del siglo XVI

En la sesión xxv del Concilio de Trento, celebrada los días 3 y 4 de diciembre de 1563, mencionada anteriormente, se abrió una discusión para referir la adoración de reliquias y santos. En este sentido, la sección *De la invocación, veneración, y reliquias de los Santos, y de las sagradas imágenes*, definió los nuevos principios de veneración y adoración católicos en esta materia (Sánchez, 2011: 89).

En primer lugar, el decreto llamó a las autoridades religiosas a “que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los Santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica” (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1785: 474). De la misma manera, la veneración hacia los santos debía limitarse a ver en ellos el significado de lo divino, y, por ende, su invocación debía culminar en la adoración de Dios. En este tenor, se intentó eliminar de ellos cualidades supersticiosas.⁵ En síntesis, la figura del santo sirvió para que los fieles vieran en él el ideal de virtud y amor a Dios y en consecuencia su piedad debía ser practicada e imitada⁶ (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1785: 476, 477).

En este contexto debe considerarse también cómo los acuerdos tridentinos marcaron la pauta para la generación de nuevas formas de expresión artística, entre ellas la pintura y la música. La producción ingente de obras con temática religiosa, destinadas a la promoción de sentimientos piadosos entre los feligreses, la instrucción en la fe católica

⁵ La superstición consistía en el culto indebido a una imagen (Real Academia Española, Diccionario de Autoridades, 1969: 821).

⁶ En este punto, André Vauchez (1991) aclara que a partir de la Baja Edad Media, el santo adoptó una santidad piadosa abanderada por las órdenes mendicantes. En este sentido, su invocación y veneración hacía de ellos, una figura ejemplar y virtuosa, digna de ser parte de lo divino.

y la orientación de su devoción hacia santos específicos, fue consumada con la generación de piezas musicales ejecutadas en ocasión de ceremonias y rituales sacros. La atmósfera creada para estos actos contribuyó en el ánimo de forjar “buenos” cristianos, defensores de los valores más caros al proyecto de la Contrarreforma.

Por su parte, el primer Concilio Provincial Mexicano (1565) convino en el capítulo XXXIV las restricciones que debían seguirse para mandar pintar y hacer imágenes religiosas, al respecto, la norma dictaba que estas debían estar aprobadas por los ministros religiosos y por las normas de la Iglesia católica (*Concilios Provinciales primero y segundo celebrados en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de México*, 1769: 91). Finalmente, hacia 1585, en el tercer Concilio Provincial Mexicano, el título XVIII del libro segundo centró la atención en reglamentar la veneración de las reliquias y santos (Galván, 1859: 320-328). Este último edicto era una adecuación específica para la Nueva España de la sesión tridentina de 1563, de tal suerte que la abundancia de las esculturas y pinturas de carácter religioso durante el siglo XVII no sólo se entiende como producto del acatamiento de Trento y los concilios, también es punto de partida para introducirse al análisis de la piedad barroca.

Ahora bien, ¿cómo permite el testamento hacer una contrastación entre los edictos y la práctica religiosa cotidiana? Sabemos que durante el siglo XVII la Nueva España se configuró, en materia religiosa, a partir de los principios de la Contrarreforma católica. En este sentido, el arte y la cultura barroca producto de este movimiento “reformador” dio pie a las expresiones religiosas locales caracterizadas por el aumento progresivo de ajuares religiosos y por la veneración excesiva a las reliquias, estas últimas acompañadas del pensamiento piadoso de la tradición cristiana.

En relación con lo anterior, Antonio Rubial (2010) explica que la cultura novohispana del siglo XVII fue una cultura marcada y regida por lo visual y lo religioso, por ello, el uso de la imagen como medio de difusión de la doctrina cristiana, y a su vez como promotora de los comportamientos y las normas morales de la sociedad, fue indispensable en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana.

En el particular de la villa de Toluca, sabemos que las esculturas y pinturas religiosas se popularizaron para hacer cumplir lo enunciado en Trento y en los concilios, ya que a lo largo de la centuria, los testamentos arrojan gran cantidad de ejemplares que sirvieron para la adoración de Cristo (Bribiesca, 2010).

Ajuares y espacios religiosos: manifestaciones de la religiosidad

Un primer vistazo al ajuar religioso de los habitantes se mira hacia principios de febrero de 1605, en el testamento de doña Francisca Núñez de León, española de origen andaluz, vecina de la villa; además de pedir por la salvación de su alma por medio de misas rezadas y cantadas, e independientemente de encomendarse a la Virgen y a los santos, da razón, como parte de sus bienes, de un crucifijo de bulto, una imagen de bulto de Nuestra Señora con un niño Jesús en los brazos vestida y cubierta con un manto de tafetán blanco guarnecido (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. 1, Testamento de Francisca Núñez de León, 8 de febrero de 1605, C. 6, L. 1, Fo. 29). En relación con el crucifijo, doña Francisca pide que este se coloque en el convento de la villa, en el altar del Señor San Miguel para que ahí permaneciera, y además pide que se le ponga una palia bordada de seda negra.

Si a principios de siglo ya eran comunes estas imágenes y objetos, no es raro que su popularidad durante la centuria fuera en aumento al pasar de los años, ya que, para mediados de siglo, un vecino de la villa, de nombre Melchor de Silva, testaba entre los bienes de este tipo:

... un rosario de hueso blanco, [...] un lienzo de San Francisco de vara y cuarto con su marco, otro lienzo de santa Gertrudis del mismo tamaño. Cuatro lienzos pequeños, una Verónica, otro de Santa Lucía, otros dos de nuestra Señora [...] una peana y en ella una hechura de un niño Jesús de media vara de alto y la peana dorada. Otra peana dorada y en ella una hechura de San Juan de Dios, de bulto con su hábito de pilote y una cruz en la mano, será de tres cuartas (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. 1, Testamento de Melchor de Silva, 9 de julio de 1650 C. 22, L. 15, Fs. 5, 5v.).

Los objetos que se enuncian en los testamentos de doña Francisca y Melchor Silva son los que permiten suponer el crecimiento paulatino de la adoración y devoción al catolicismo acendrado en los habitantes de la villa.

Respecto al crucifijo que testa Francisca Núñez, suponemos que su intención de enviarlo al convento estaba motivada en la propia ley que establecía que "...deben tener y conservar principalmente en los templos las imágenes de Cristo..." (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1785: 476). Así pues, doña Francisca pensaba que obrar como "buena cristiana" le permitiría alcanzar la gloria deseada.

Otro factor que explica la religiosidad popular en la villa consiste en los espacios donde los habitantes se entregaban a la fe católica. Fuera de los templos, la vida religiosa de la mayoría de los pobladores del virreinato continuaba dentro de los espacios domésticos, en lugares de índole privada e íntima.

En las casas habitadas por la nobleza virreinal así como las de algunos comerciantes, mineros, hacendados y clérigos acaudalados, existió en su interior un espacio ex profeso para llevar a cabo los rituales religiosos: las capillas y oratorios familiares (Curiel, 2011: 93). Sin embargo, Pilar Gonzalbo afirma que tanto en las casas pobres al igual que en las más opulentas, era común la presencia de imágenes religiosas (Gonzalbo, 2010: 73).

No puede darse por hecho que las construcciones en la villa de Toluca fueran menesterosas pues los espacios domésticos del lugar se configuraron a partir del paisaje cultural y económico;⁷ por tal motivo, la recámara, el cuarto de especias, las mercaderías y tiendas anexas a la casa y el cuarto principal (que puede entenderse como una especie de sala en tanto que era el espacio que mediaba entre lo público y lo privado) son los espacios más frecuentes citados en las cartas testamentarias.

Según lo anterior, los objetos religiosos que se mencionan en los testamentos se encontraban en algunos de estos espacios, o bien, en oratorios pequeños que no se asemejaban a los de las grandes casas de la capital virreinal.⁸ Por ejemplo, en el verano de 1649, el bachiller Andrés de Ressa Brachos, presbítero benefactor de la villa de Ixtlahuaca, natural de Toluca, dejó constancia del apego a la fe cristiana a través de misas, limosnas y declaraciones piadosas. En cuanto a lo material, manifestó tener en la cabecera de sus aposentos (la recámara) un crucifijo de marfil. En un pequeño altar que se encontraba en este mismo espacio, dijo tener dos láminas rotuladas y con vidrieras guarnecidas de ébano del niño Jesús y de Nuestra Señora (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento del Bachiller Andrés de Ressa Brachos, 20 de abril de 1649, C. 19, L. I, Fs. 132v. 133).

Además testa un *Agnus Dei* de oro al que encomienda su alma para que la lleve ante Dios. Esta expresión es una manifestación explícita de la relación que existió entre los

⁷ Esta idea se retoma del texto de Norbert Elias, *El proceso de la civilización...*, donde argumenta la configuración de los paisajes sociales y culturales con base en el estudio de las estructuras ideológicas, económicas y políticas.

⁸ Lo anterior no significa de ninguna manera que en la villa de Toluca fueran menos religiosos o que en la Ciudad de México fueran más religiosos pues al tratarse del análisis del pensamiento y la cultura popular, no puede cuantificarse el grado de religiosidad. Más bien, como se dijo, las condiciones geográficas, sociales y culturales de la villa y la ciudad hacía que el pensamiento religioso se manifestara de diferentes maneras.

objetos y el pensamiento. Don Andrés poseía también una imagen de bulto de la Virgen hecha de marfil, vestida y con baldaquino de conchuela de plata. Conjuntamente declaró por suyo, un bulto del niño Jesús al que pidió entregar a la Iglesia de Ixtlahuaca. Sumado a este ajuar, declaró otras dos imágenes de *Agnus Dei* hechas con ébano y marfil colocados en la cabecera de su cama; y por si fuera poco, también dijo tener “un cuadro de san Jerónimo, uno de Nuestra Señora, uno de san Nicolás, uno de santa Teresa, uno de santa Catherina [*sic*] y uno de santa Úrsula” (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento del Bachiller Andrés de Ressa Brachos, 20 de abril de 1649, C. 19, L. I, Fs. 132v. 133).

Este ejemplo se presta para marcar algunas consideraciones en torno al pensamiento religioso del bachiller Andrés. En primer lugar, la cantidad de objetos religiosos es un indicador que habla del incremento de objetos venerados por los fieles novohispanos, y en consecuencia permite afirmar la expresión de religiosidad popular.

En segundo lugar, las características de ciertas piezas hacen pensar que el señor Ressa, de alguna manera, recreó, según su propio entendimiento, los cánones del arte barroco religioso de la época, lo que a su vez también manifiesta el principio de la piedad barroca. Finalmente, al declarar dónde se encontraba parte de sus artículos de devoción, permite afirmar que en efecto la vida religiosa de varios grupos domésticos se continuaba en la intimidad del hogar, lo que hacía de este espacio (generalmente el único lugar de la casa con esta función fue el dormitorio) una analogía de los confesionarios parroquiales.

El simbolismo del ajuar religioso

El simbolismo con el que se dotó a varios objetos religiosos durante el siglo XVII, de igual forma, es referencia para establecer la manifestación de la religiosidad, pues en ocasiones funcionaron como objetos “milagrosos”, como el hábito de san Francisco que solicita Juan Vargas Becerra en febrero de 1604, para que sirviera de vestimenta a su cuerpo inerte; su intención al usar el hábito era “ganar y conseguir las gracias e indulgencias que los mortales ganan muriendo con el dicho hábito” (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Juan de Vargas Becerra, 6 de febrero de 1606, C. 6, L. 6, Fo. 21v.). En este caso se observa claramente cómo el señor Vargas deposita una creencia personal en una prenda, y por tanto esta expresión es muestra de su tradición religiosa.

Se ha mencionado que la sesión tridentina de 1563 procuró eliminar las supersticiones y “falsas creencias” en las imágenes religiosas; sin embargo, la presencia del santo

patrono en el imaginario colectivo transitaba entre la creencia popular y la ortodoxia católica, por ello fue que los testantes vieron en sus posesiones religiosas relacionadas con estas figuras los signos de piedad y comportamiento cristiano.

Bribiesca (2010) asegura que el simbolismo en el ajuar religioso es producto del imaginario colectivo de los habitantes de la villa de Toluca, porque los novohispanos hicieron su propio catálogo de santos a partir de necesidades específicas; por ejemplo, para las afecciones del cuerpo, se veneraban ciertas imágenes; de igual manera para la fortuna, entre otras. Por ello es que las posesiones adquirieron un valor simbólico a interés del propio del testante, tal es el caso del señor Vargas Becerra.

Otros artículos religiosos también se emplearon para fomentar sentimientos de pertenencia cultural. Quizá el ejemplo más claro sea la veneración a las imágenes y bultos de la virgen de Guadalupe, iniciados en la segunda mitad de la centuria y popularizados durante el siglo XVIII.

Por ello, las ciudades y villas se transformaron en los espacios donde se concentraban, expandían y sacralizaban los cultos; de ahí que las reliquias y demás objetos religiosos, fueran generadores de identidad (Rubial, 2010: 258), como ocurrió con el matrimonio de Francisco Pérez Castillejo y Juana Pérez, ambos habitantes de Toluca. La pareja pidió a sus albaceas dar de sus bienes cierta cantidad de dinero a la cofradía del convento de San Francisco por la “muchacha devoción que tenemos a la dicha cofradía” (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Francisco Pérez Castillejo y Juan Pérez, 20 de julio de 1605. C. 6, L. 6, Fs. 143, 143v.). En este ejemplo, nos interesa puntualizar el sentimiento de pertenencia a una comunidad católica; es decir, en este caso la cofradía se traduce como vehículo entre la veneración hacia san Francisco y las obras piadosas del matrimonio.

Confección y apariencia de las reliquias y ajuares en la villa

El adorno de las imágenes religiosas en el siglo XVII fue común en los habitantes de la villa, pues estos objetos representaban en ocasiones el prestigio y el poder social de las personas; en el ámbito religioso su atavío era producto del pensamiento católico vinculado con el arte barroco. De manera que las pinturas en retablos reproducían el sentido simbólico del ritual cristiano. Esto significa que en ellos se recreaba la imagen del mundo en un lenguaje religioso donde el paraíso, el mundo terrestre, el purgatorio y el infierno eran los niveles que marcaban las normas y conductas de la sociedad novohispana (Fernández,

2010: 80). Este ritual se expresaba en la vida cotidiana de los habitantes que poseían pinturas e imágenes diversas en sus casas.

A inicios del otoño de 1622, una vecina de Toluca de nombre María de la O, infanta de Betancourt, se encontraba “enferma de cuerpo pero sana de mente”; su estado físico la llevó a hacer su testamento. En primer lugar se encomienda a Dios, la Virgen y los Santos para la salvación de su alma, además deja una cantidad de dinero para misas y dona otra tanto a cofradías y capellanías. Sin embargo, lo que interesa es el número de imágenes y cuadros que poseía. Declara tener una hechura del niño Jesús de bulto, una imagen de la señora del Carmen, once imágenes laminadas de plata, dos crucifijos de bulto y un *Agnus Dei* guarnecido con perlas (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de María de la O infanta de Betancourt, 20 de septiembre de 1622, C. 9. L.2, Fs. I-54).

Estos objetos materializaron la fe de doña María no solo por su género y calidad sino por el número. Es un ejemplo del ajuar religioso que existía en varias casas de la villa de Toluca; articulan también el sentido de lo barroco y lo piadoso, pues, como se lee, algunos objetos están ataviados con perlas y plata, lo que se traduce en la suntuosidad del bien. Expresan la metáfora cristiana del paraíso celestial; es decir, entre más calidad y suntuosidad manifestara el objeto, mayor sería su cercanía con lo divino y lo celestial.

En ocasiones, algunos objetos que no eran adornados con metales y/o piedras preciosas conservaban un valor simbólico sobre los que sí se adornaban, debido a su calidad de reliquias, como es el caso de Francisco Díaz Navarrete, natural de Castilla, habitante de la Ciudad de México y estante en Toluca al momento de dictar su última voluntad. Él decía en julio de 1644:

Mando a Francisco de Molina mi sobrino, las reliquias que traigo conmigo y tengo en mi poder en una bolsa de gamuza y un relicario guarnecido de plata que está en otra bolsa de gamuza con reliquias de mucha estimación y le ruego y encargo haga de ellas y en especial del santo *Lignum crucis*⁹ que está en un *Agnus dei* y se acuerde de encomendarme a Dios y hacer el bien que pudiere por mi alma (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Francisco Díaz Navarrete, 15 de julio de 1644, C. 14, L. 2, Fo. 50v.).

⁹ De acuerdo con la tradición católica, el *Lignum crucis*, que literalmente significa “madera de la cruz”, es una reliquia, en este caso una pequeña astilla, del madero supuestamente usado por los romanos para crucificar a Jesucristo.

Como se observa en el ejemplo anterior, el valor simbólico de la reliquia destaca sobre el valor material, pues independientemente de enunciar la característica de las bolsas de gamuza y el relicario de plata, don Francisco pone su atención en su *Lignum crucis* y en el *Agnus Dei* omitiendo por completo su calidad. Desde luego que para su sobrino heredar una reliquia no solo significaba mantener la fe cristiana sino que, en efecto, lo hacía portador de un objeto sagrado y por tanto con una fuerte carga religiosa.

Lo anterior puede comprobarse a través de los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano; ahí se aseguró que “consérvense [...] entre los fieles la costumbre y devoción piadosa de portar las ceras de Agnus [...] que se bendicen por el Romano Pontífice” (Galván, 1859: 324).

Existieron objetos que aparentaban ser tanto artículos de lujo como reliquias; en este caso, el valor relativo de estas figuras, cuadros e imágenes, según Gonzalbo, permitía crear un juego de apariencia entre el ser y el parecer, ya que en varias ocasiones, la apariencia podía ocultar una realidad distinta (Gonzalbo, 1996: 51). Esto explica por qué los testantes hacían hincapié en las características de sus bienes, al detallarlas evitaban generar dudas en relación con su calidad por un lado, y por el otro a su posición social. Como ejemplo basta traer a colación los bienes del bachiller Andrés de Ressa, quien, como se vio anteriormente, es minucioso en explicar los adornos y los materiales con los que estaban hechas sus imágenes. Esto permite afirmar que su *status* económico era superior a la media.

Contrario a ello, en el testamento de Melchor de Silva, natural de la villa de Galicia, resulta curioso que declara, entre otros objetos de índole religiosa, una peana dorada que sostiene a un niño Jesús de media vara de alto y otra peana, también dorada, en la que se asienta un bulto de san Juan de Dios (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Melchor de Silva, 9 de julio de 1650 C. 22, L. 15, Fo. 5v.).

De lo anterior salta a la vista la calidad de las peanas. Decir que eran doradas no significa que fueran de oro; quizá don Melchor declaró el color en un intento por hacerlas pasar por objetos de lujo; sin embargo, al hacer el inventario de sus bienes, su albacea y tenedor (llamado Thome Esteves) remató la peana con el niño Jesús en diez pesos y la peana de San Juan, junto con la imagen, en seis pesos, ambas vendidas al licenciado Miguel de Terrazas (AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Melchor de Silva, 9 de julio de 1650 C. 22, L. 15, Fo. 8).

En todos los ejemplos anteriores es común la presencia de los santos y vírgenes de bulto (de manera genérica las hechuras), esto se debe, a nuestro parecer, a que fueron una expresión más de la religiosidad de los habitantes, pues siguiendo el argumento de Bri-

biesca Sumano, posiblemente más allá de ser objetos de veneración, tuvieron un carácter pedagógico para enseñar los misterios y los dogmas de la religión católica (Bribiesca, 2010: 355).

Consideraciones finales

A partir del balance de las cartas testamentarias y de lo escrito anteriormente, llegamos a la convicción de que durante el siglo XVII la presencia de la Iglesia en el pensamiento religioso fue eje rector de la vida cotidiana de los habitantes de la villa de Toluca. Es interesante ver cómo los decretos teológicos y doctrinarios, que en apariencia resultaban ajenos a los habitantes del virreinato, llegaron a ellos a través de expresiones cotidianas y sensibles, en este caso por la práctica testamentaria.

En este sentido, la relación entre el dogma católico y el pensamiento popular es clara. Como se apreció con base en los ejemplos, las fórmulas testamentarias que daban validez y solemnidad a los escritos no se limitaron a su carácter diplomático, sino que los testantes vieron en ellos la presencia directa de la institución religiosa y por ese motivo se apegaron a ella al grado de verla como vía para acercarse y asegurar su estadía en el purgatorio.

De la misma manera, es visible el sentimiento de fe que depositaron los testantes en sus objetos religiosos al convertirlos en “amuletos” para salvaguardar su alma. Esta expresión nos indica cuál fue la tradición católica generada a partir de las costumbres y creencias populares de los habitantes de la villa. Finalmente, es claro cómo a través de los objetos se manifestaron expresiones de completa devoción ligadas al dogma católico, como fue el caso de las reliquias. Sin embargo, cuadros e imágenes de carácter sagrado son objetos que se prestan para generar una explicación a otras expresiones culturales que acompañaron el pensamiento religioso. Un ejemplo es el carácter mercantil que algunas personas vieron en cuadros y pinturas; es decir, el uso comercial y de usura que practicaban los poseedores de este ajuar. En este caso, queda abierta una pregunta: ¿existe una relación entre lo religioso, la religiosidad y la usura en el ajuar religioso?

En la medida de lo posible, hemos propuesto un arquetipo hipotético de cuál fue el imaginario colectivo en el que se movía el pensamiento religioso de los habitantes de la villa. En este tenor, sentimientos como el miedo al infierno o la esperanza de alcanzar la salvación fueron comunes en los habitantes de la Toluca novohispana, pues como se observó, es latente el temor de no alcanzar la gracia de Dios, por lo que para asegurar

su llegada a él, los testantes se encomendaban a los santos y a la Virgen para que ellos facilitaran el camino hacia el Creador y a su vez les evitaran descender al infierno.

Más allá de esta expresión devota y sumisa a la Iglesia, es revelador enunciar que el ajuar religioso de los testantes en ocasiones estuvo cargado con un simbolismo “divino” que garantizaba la entrada al cielo. A veces en ellos se depositó la fe, como el caso del hábito de san Francisco. De igual forma, gracias al análisis detallado de las cláusulas testamentarias, pudimos recrear parte de los espacios domésticos y, aún mejor, reconstruir algunos ajuares religiosos.

Otra reflexión tiene que ver con la noción de la piedad barroca; algunos de los ejemplos, tanto verbales como materiales, son precisos y contundentes, lo que permite afirmar que al igual que en la capital virreinal, los habitantes de la villa recrearon, según sus necesidades y con sus propios medios el paisaje dinámico por el que atravesaba la Nueva España en el siglo XVII, periodo en que se consolidó como ente político, económico y, sobre todo, inició la creación de su propia identidad cultural.

En síntesis, nuestra intención fue explicar un fenómeno que hizo de la Nueva España un espacio donde las tradiciones criollas y mestizas se conjugaron con los principios doctrinarios de la fe católica. Esta simbiosis de elementos originó una expresión única y característica dentro del virreinato, en el plano de lo terrenal y espiritual, de la religiosidad que deja entreverse a partir de lo piadoso y lo barroco. Así pues, esta solo puede ser explicada a partir de sus elementos constitutivos; al conceptualizar una religiosidad novohispana no debe limitarse exclusivamente a un aspecto geográfico; para entenderla y explicarla, hace falta adentrar la mirada a las tradiciones mestizas, las normas religiosas novohispanas y las modas y costumbres criollas.

Bibliografía

01. Arce Sáinz, María Marcelina et al. (coords.) (2010), *Barroco y cultura novohispana. Ensayos interdisciplinarios sobre filosofía, política, barroco y procesos culturales: cultura novohispana*, México, Ediciones Eón/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 502 pp.
02. Béligand, Nadine (2004), "Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España. Los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1672 a 1799", en José Jesús Hernández Palomo, *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI-XX)*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Escuela de Estudios Hispano-Americanos, pp. 471-512.
03. Bribiesca Sumano, María Elena (2010), *La religiosidad popular en el valle de Toluca a través de los testamentos 1565-1623*, México, tesis de maestría de la Universidad Pontificia de México, 475 pp.
04. *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos*, Madrid, Librería de la Viuda, e hijos de Don Bernardo Alverá, 1791. Disponible en: http://books.google.com/books/about/Catecismo_del_Santo_Concilio_de_Trento_p.html?id=i2KfWM03WY0C.
05. Galván Rivera, Mariano (comp.) (1859), *Concilio III Provincial Mexicano*, México, Eugenio Maillefert y Compañía Editores, 151 pp.
06. *Concilios Provinciales primero y segundo celebrados en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de México Presidiendo el Ilustrísimo y Reverendísimo señor Dr. Fr. Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565*, (1769), México, Imprenta de el Superior Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal.
07. Martínez López-Cano, Pilar (coord.) (2004a), *Concilios provinciales mexicanos: época colonial*, disco compacto, México, UNAM.
08. Covarrubias, Orozco, Sebastián de (1995), *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, Gredos, 1091 pp.
09. Curiel, Gustavo (2011), "Ajueres domésticos. Los rituales de lo cotidiano", en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. II *La ciudad barroca*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 3ª reimp, pp. 81-108.
10. *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (1785), trad. Ignacio López de Ayala, Madrid, Imprenta Real, 2ª ed., 798 pp.
11. Elías, Norbert (2009), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y sicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., 581 pp.
12. Escalante Gonzalbo, Pablo et al. (2010), *Historia mínima de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México, 293 pp.
13. Fernández, Martha (2010), "El retablo barroco: sus tipologías y su mensaje simbólico", en María Marcelina Arce Sáinz et al. (coords.), *Barroco y cultura novohispana. Ensayos interdisciplinarios sobre filosofía, política, barroco y procesos culturales: cultura novohispana*, México, Ediciones Eón/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 73-106.
14. Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1996), "De la penuria y el lujo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII", *Revista de Indias*, LXV (206), España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 49-75.
15. Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2010), "La vida en la Nueva España", en Pablo Escalante Gonzalbo et al., *Historia Mínima de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México, pp. 49-118.
16. *Las 95 tesis de Martín Lutero*, 31 de octubre de 1517, Wittenberg. Disponible en http://www.cervantesvirtual.com/bib/historia/CarlosV/7_3_I-tesis_lutero.shtml.
17. Le Goff, Jacques (comp.) (1991), *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 388 pp.
18. Martínez López-Cano, Pilar (coord.) (2004b), "Directorio del Tercer Concilio Provincial Mexicano", en *Concilios provinciales mexicanos: época colonial*, disco compacto, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
19. Real Academia de la Historia (1807), *Las siete partidas del Rey don Alfonso el sabio cotejadas por varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, tomo III, Madrid, Imprenta Real, 812 pp.

20. Real Academia Española (1969), *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos.
21. Rubial García, Antonio (2010), *El paraíso de los elegidos Una lectura de la historia cultural de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 513 pp.
22. Rubial García, Antonio (coord.) (2011), *Historia de la Vida cotidiana en México*, vol. II *La ciudad barroca*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 3ª reimp, 611 pp.
23. Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta (coords.) (2011), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes/Programa de Mejoramiento del Profesorado/Subsecretaría de Educación Superior, 220 pp.
24. Sánchez Reyes, Gabriela (2011), "La santidad fragmentada: Las reliquias Carmelitas del Convento de San José de Puebla", en Antonio Rubial García y Bieñko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes/Programa de Mejoramiento del Profesorado/Subsecretaría de Educación Superior, pp. 87-107.
25. Trabulse, Elías (1974), *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, El Colegio de México, 286 pp.
26. Vauchez, André (1991), "El santo", en Jacques Le Goff (comp.), *El hombre medieval*, España, Alianza, pp. 323-358.

Fuentes de archivo

Archivo General de Notarías del Estado de México: AGNEM

27. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Bernardo Diego Gutiérrez Bocanegra, 8 de noviembre de 1630, C.11, L.1, fs. 61-81v.
28. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Agustín Ramírez, 11 de julio de 1601, C. 5, L. 1, fs. 31-34v.
29. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Andrés Martín, 11 de abril de 1610, C. 5, L. 3, fs. 41-44v.
30. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de del Licenciado Alonso Gómez presbítero, 31 de diciembre de 1630, C.11, L. 1, fs. 103-106v.
31. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Francisca Núñez de León, 8 de febrero de 1605, C. 6, L. 1, Fs. 28-31v.
32. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Francisco Pérez Castillejo y Juan Pérez, 20 de julio de 1605. C. 6, L. 6, Fs. 143-145.
33. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Francisco Díaz Navarrete, 15 de julio de 1644, C. 14, L. 2, Fs. 47v.-56
34. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Francisco Gómez Plata, 22 de febrero de 1635, C. 11, L. 4, fs., 74v.-79v.
35. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Juan de Vargas Becerra, 6 de febrero de 1606, C. 6, L. 6, Fs. 21-24.
36. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Lope Serrano, 16 de mayo de 1642, C.16, L.4, Fs. 22-29.
37. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de María de la O infanta de Betancourt, 20 de septiembre de 1622, C. 9. L.2, Fs. 1-54
38. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de María de la Borda, 19 de agosto de 1619., C.8, L.3, fs., 57-61v.
39. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. I, Testamento de Melchor de Silva, 9 de julio de 1650 C. 22, L. 15, Fs. 1-20

40. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. 1, Testamento de Miguel López, 27 de octubre de 1612, C.8, L.1, fs., 51-56v.
41. AGNEM, Fondo Histórico, Toluca, Notaría núm. 1, Testamento del Bachiller Andrés de Ressa Brachos, 20 de abril de 1649, C. 19, L. 1, Fs. 129v-138.

Gerardo González-Reyes: Doctor en Historia por El Colegio de México, profesor-investigador de tiempo completo de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel I) y profesor con perfil deseable ante el Programa para el Mejoramiento del Profesorado. Integrante del cuerpo académico Historia de las Instituciones. Tiene diversas publicaciones y su interés se centra en el estudio de los cambios histórico-culturales en el paso del mundo mesoamericano al virreinal, así como el estudio de las identidades culturales y religiosas en el centro de la Nueva España.

Marco Antonio Peralta-Peralta: Licenciado en Historia por la Facultad de Humanidades de la UAEMéx. Durante el 2011 fue becario de investigación adscrito al cuerpo académico Historia de las Instituciones. Ha participado como auxiliar de investigación en El Colegio Mexiquense. Reconocido con la Presea Ignacio Manuel Altamirano versión 2012 de la Facultad de Humanidades, UAEMéx. Sus líneas de investigación son la configuración de la sociedad novohispana durante los siglos XVII y XVIII, la cultura material de los espacios domésticos en la villa de Toluca, la configuración de identidades culturales en la sociedad novohispana. Actualmente es estudiante del posgrado en Estudios Históricos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Benhumea-Bahena, Belén
Educados para ser varones modernos: los estudiantes del Estado de México durante el porfiriato. Un estudio de masculinidades
Contribuciones desde Coatepec, núm. 26, enero-junio, 2014, pp. 91-107
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28131424006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Educados para ser varones modernos: los estudiantes del Estado de México durante el porfiriato. Un estudio de masculinidades

*Educated to be Modern Men: The Students of the State
of Mexico during the Porfiriato.
A Study of Masculinities*

BELÉN BENHUMEA-BAHENA*

Resumen: Este artículo hace referencia al estudio de las masculinidades en los estudiantes del Instituto Científico y Literario del Estado de México durante el porfiriato. En el texto se presenta qué es lo que se entiende por masculinidades desde la perspectiva histórica y después se analiza el contexto de la Nación Moderna, así como el impacto de la educación positivista en busca del ideal del varón moderno, a partir de las diversas expresiones de las identidades masculinas en los estudiantes de la mencionada institución.

Palabras clave: Instituto Científico y Literario del Estado de México, Porfiriato, Positivismismo, Masculinidades, Estudiantes, Educación superior

Abstract: This article examines the role of masculinities in the Scientific and Literary Institute of the State of Mexico students during the Porfiriato. It also examines how masculinities can be understood from a historical point of view, as well as their role in the context of the modern nation and the impact of positivist education in search of the ideal of modern man.

Keywords: Literary and Scientific Institute of the State of Mexico, Porfiriato, Positivism, Masculinities, Students, Higher Education

*Universidad Autónoma del Estado de México, México, beli_ordenyprogreso@yahoo.com.mx

Introducción

Los estudios de género, en particular aquellos que abordan la masculinidad, constituyen un rico campo de investigación histórica; en ellos se muestra una forma diferente de comprender, entre otros aspectos, la política, la cultura y las relaciones sociales. Desde la perspectiva histórica, el género y la masculinidad están insertos en la propuesta teórico-metodológica de la historia cultural. Precisamente, la obra de Peter Burke, *Formas de historia cultural* (1999), aporta elementos sobre esta, tales como los orígenes, y los vínculos entre lo que se denomina cultura y sociedad, ligados a determinados patrones de conducta que permiten estudiar a determinado grupo social—en el caso de este artículo, a los estudiantes del Instituto Científico y Literario del Estado de México, actualmente, Universidad Autónoma del Estado de México, durante el porfiriato—. De acuerdo con Burke:

La definición de historia cultural podría pasar por desplazar la atención de los objetos a los métodos de estudio [...] el común denominador de los historiadores culturales podría describirse como la preocupación por lo simbólico y su interpretación. Conscientes o inconscientes, los símbolos se pueden encontrar por doquier, desde el arte hasta la vida cotidiana [...] (Burke, 1999: 15).

Esta preocupación por lo simbólico y su interpretación es el eje conductor de las investigaciones de género, dado que se estudian —a partir de fuentes—, las diversas construcciones culturales del “ser hombre” y “ser mujer”, así como las relaciones entre estos, en un contexto específico.

El objetivo principal de la historia cultural consiste en retratar patrones de cultura, es decir, describir los pensamientos y los sentimientos característicos de una época y sus expresiones o encarnaciones en obras literarias y artísticas —por mencionar algunos ejemplos—. El historiador tiene que descubrir estas pautas culturales estudiando “temas”, “símbolos”, “sentimientos” y “formas” —o esquemas de conducta— (Burke, 1999: 15).

De acuerdo con Burke, los historiadores culturales practican la crítica a las fuentes preguntándose por qué llegó a existir determinado texto o imagen, esto a través de la combinación de métodos tradicionales de lectura minuciosa, el análisis del contenido, así

como de la lingüística, los esquemas verbales, los géneros literarios y las formas narrativas, entre otros aspectos (Burke, 1999: 36).

Desde la perspectiva histórica, esta combinación teórico-metodológica forma parte de la base de los estudios de género. Por ello, a partir de lo mencionado por Burke, elegimos aquellas fuentes que dieran cuenta sobre el contexto estudiado, sobre todo aquellas que muestran elementos de la educación positivista, el discurso oficial e institucional de la Nación Moderna, así como los documentos donde los estudiantes se refieren a aspectos de subordinación.

El análisis del discurso y la lectura minuciosa de las fuentes primarias —cartas, documentos escolares, manuales y textos de buenas maneras y costumbres, entre otros— permitieron identificar los patrones de conducta que caracterizaron las masculinidades de este grupo de alumnos del Estado de México, durante el porfiriato.

A partir del impacto que ha tenido la teoría del género, existe una redefinición respecto de las formas de relación y el concepto de poder. Durante la década de 1990, en la academia de Historia, en el marco de su rama cultural, se comienza a indagar más allá de los estudios de caso y se ensayan interpretaciones más finas que incorporan perspectivas analíticas de género (Cano, 2001: 11).

El género, como categoría histórica, intenta explicar los distintos significados de la diferencia identitaria-cultural entre hombres y mujeres, sus cambios y permanencias en distintas circunstancias históricas, puesto que, como subraya Joan Scott, las categorías *mujeres* y *hombres* no tienen una definición intrínseca, sino contextual, la cual solo puede elaborarse contrastándolos (1993: 62).

Entre los aspectos que componen al género se encuentran la crítica a las rígidas fronteras de las disciplinas del conocimiento, por ello un enfoque multidisciplinario ha sido predominante en los estudios de este tipo, el cual tiene que ver con la política, es decir:

las relaciones de poder, más en general, y a las estrategias propuestas para mantenerlo o disputarlo [...] aquellos sistemas de creencias o prácticas que determinan identidades individuales o colectivas que forman las relaciones entre individuos y colectividades y su mundo y que se consideran naturales, normativas o evidentes de por sí (Scott, 1993: 62).

De estas relaciones sociales y jerárquicas —de poder— entre hombres y mujeres se pueden identificar y analizar las masculinidades. Estos estudios permiten analizar los factores

que influyeron en el desarrollo y cambio de las masculinidades de los institutenses, a partir de la instrucción positivista en el contexto moderno.

En este artículo se analizan solo algunos elementos de la educación positivista que caracterizaron al modelo de masculinidades, a saber: la disciplina, la moralidad, la honorabilidad y la productividad como atributos importantes del *varón moderno*.

Las masculinidades desde una perspectiva histórica

La investigación sobre las expresiones históricas de la masculinidad mostrará que las cualidades masculinas, inclusive la propia categoría *hombres*, son construcciones culturales de género, producto de circunstancias históricas específicas, y no de características universales de los sujetos (Cano, 2001: 12). Se estudia al hombre como *hombre* en relaciones de género, a partir de la construcción de sus identidades masculinas.

Ahora bien, desde los estudios sobre las masculinidades no se trata a la masculinidad como un modelo hegemónico, puesto que no existe un punto de vista masculino único. Nombrarla en singular oscurecería su riqueza, complejidad y multiplicidad. Existen múltiples masculinidades y, por tanto, diversidad de conceptos que las definen. En ese sentido, Matthew Gutmann se refiere a cuatro concepciones sobre masculinidades:

[El primero] cualquier cosa que los hombres piensen y hagan [...] [el segundo] es todo lo que los hombres piensen y hagan para ser hombres. El tercero plantea que algunos hombres inherentemente o por adscripción, son considerados “más hombres” que otros hombres. La última forma de abordar la masculinidad subraya la importancia central y general de las relaciones, masculino-femenino, de tal manera que la masculinidad es cualquier cosa que no sean las mujeres (1998: 13).

Estas nociones sobre masculinidad parten de una perspectiva más acorde con la antropología y la sociología; sin embargo, desde la historia se comprende que las masculinidades responden a un tiempo y un espacio específicos. Se trata de estudiar, entre otros aspectos, aquellas actitudes o comportamientos del hombre, desde la perspectiva de género, en un contexto específico.

Lo anterior se complementa con lo que propone Cooper Thompson (Gutmann, 1998: 10), al señalar que las masculinidades se refieren a la expresión de estructuras profundas, elementales y rudimentarias que tienen que ver con la identidad sexual y

los estereotipos masculinos, así como con los valores dados como establecidos y que se reproducen en el inconsciente colectivo.

Cabe señalar que, aunque los estudios sobre los varones son muy antiguos, el enfoque sobre la masculinidad —o los *hombres* como individuos explícitamente genéricos— es relativamente reciente y ha continuado a través de la década de 1980, la de 1990, hasta principios de la actual centuria.

Cuando el movimiento femenino de los años sesenta del siglo pasado ganó impulso, los estudiosos comenzaron a cuestionar la situación de los hombres y sus masculinidades; se empezó a escribir sobre la forma en que los niños eran socializados para ser duros y competitivos, así como de los problemas que los hombres tenían para expresar sus emociones (Gutmann, 1998: 12).

Durante la década de 1980, los estudios críticos sobre los hombres se hicieron más sofisticados y se desarrollaron conceptos como la *masculinidad hegemónica* y la *masculinidad subalterna* o *subordinada*. (Gutmann, 1998: 13). En este artículo analizaremos las masculinidades de los estudiantes y su formación durante el porfiriato solo desde la masculinidad dominante, pues esta se refiere a cuestiones concretas —a los , mientras que la masculinidad hegemónica involucraría a todos los sectores de dicho periodo.

La masculinidad dominante se manifiesta en aquellos grupos particulares de hombres que encarnan posiciones de poder y bienestar, por ello se analiza a partir de cómo legitiman y reproducen las relaciones sociales que generan su dominación. Por otro lado se encuentran las *masculinidades subalternas* o *subordinadas*, representadas por aquellos individuos sujetos al poder de las masculinidades hegemónicas (Ramírez, 2006: 31).

Por lo anterior, es innegable que los estudiantes del Instituto Científico y Literario del Estado de México demostrarían en su comportamiento tanto masculinidades dominantes, como subalternas, pues en los diferentes ámbitos institutenses debían conducirse conforme los recursos que poseyeran o heredasen; es decir, según el contexto en el que se encontraban. Entre estos rasgos destacan la disciplina, la moralidad, la honorabilidad y la productividad como parte importante del discurso oficial.

Respecto de la temática de los contextos, algunos investigadores, como Erving Goffman, sugieren centrar la atención en el género para el estudio de los *hombres* (Gutmann, 1998: 13). Goffman —sociólogo que analiza las unidades mínimas de interacción humana— sostiene que las experiencias sociales cotidianas forman la conciencia y definen las identidades individuales. En ese sentido, los *momentos* son concebidos como eventos, situados históricamente, que siguen patrones y una serie de prescripciones normativas, las cuales crean un sentido emergente de identidad.

Asimismo, Goffman define a la *estructura social* como “la repetición bajo patrón de los mismos tipos de eventos que ocurren una y otra vez, involucrando a muchas personas distintas, distribuidas en diferentes lugares” (Gutmann, 1998: 9). En las líneas anteriores, el autor reconoce la importancia de la iniciativa individual para darle forma a la sociedad, pero su suposición fundamental es que los *momentos* creaban a los *hombres*, y no al contrario, por ello, el sociólogo escribió acerca del género en un esquema analítico microestructural. Precisamente, esta visión nos permitió estudiar el caso de las masculinidades de los estudiantes del Estado de México.

De acuerdo con Gutmann, este método consiste en analizar algunos grupos de individuos, desde su contexto cultural y su dinámica reglamentaria, para explicar de qué manera la normalización de las conductas y comportamientos determinaron los modelos de masculinidades —tanto dominantes como subalternas— y las relaciones de poder de los mismos (Gutmann, 1998: 9). En este caso se trata de los alumnos influidos por la lógica positivista, el estudio del contexto cultural y la dinámica reglamentaria —*estructura social*—, para analizar de qué manera la normalización de las conductas y los comportamientos determinaron sus masculinidades —dominantes y subalternas.

Debemos señalar que para el estudio de las masculinidades es indispensable tomar en cuenta la otra parte, es decir, la feminidad, puesto que:

las identidades masculinas se desarrollan relacionadas con las mujeres [...] “presencia” de las mujeres es un factor en la comprensión subjetiva de los hombres de lo que para ellos significa ser hombres [...] durante la mayor parte de sus vidas perciben sus identidades masculinas a partir de las comparaciones que hacen con las identidades femeninas (Gutmann, 1998: 50).

No obstante, este artículo no profundizará en las identidades femeninas, dado que el Instituto Científico y Literario del Estado de México fue un establecimiento educativo para varones y dirigido por varones durante el periodo estudiado; en otras palabras, se trata del estudio de relaciones de poder entre hombres, puesto que estos, en contextos culturales diferentes, desempeñaron su propia hombría y se relacionaron con otros.

El contexto: la Nación Moderna y el ideal de *varón moderno*

De forma implícita, el siglo XIX, tanto en el contexto internacional como nacional, representó un periodo dinámico en materia política, económica, social y cultural. La lógica

ilustrada, con visos a la modernidad, pronto se extendió hacia otras naciones y, por supuesto, la nación mexicana no quedó exenta. De acuerdo con Eric Hobsbawm, invertir en su sentido *moderno* el concepto *nación* recalca la idea de “unidad e independencia política” (1990: 26), cuya característica básica es la modernidad vista con la perspectiva de la ideología liberal, ilustrada. Se trata de una entidad de individuos que reconocen mutua y firmemente ciertos deberes, así como derechos, en virtud de la común calidad de miembros; a esto habría que añadir, de acuerdo con la lógica del momento, el elemento del progreso económico, político y social.

En el mundo moderno el progreso era la medida común. Como reflejo de dicho proceso se encuentran la mayor secularización, racionalización y tecnologización (Tenorio, 1996: 13). Es importante señalar que además de la noción de progreso, otro de los elementos que sostuvo tanto al Estado como a la Nación Moderna fue el nacionalismo. Fundamentalmente, el nacionalismo es un principio político que sostiene la congruencia entre la unidad nacional y la política. Se trata de la noción de modernidad individualista vinculada, entre otros aspectos, con el hombre económico y su dinámica productiva, asociada con la tecnología, la mecanización y la industria; o sea, una modernización económica y técnica: progresista.

De esta manera, el contexto de la Nación Moderna mexicana se caracterizó por el progreso industrial, el capitalismo y un marcado nacionalismo.¹ Cabe resaltar que el adelanto económico e innovación industrial con visos de transformación moderna hacia la segunda mitad del siglo XIX, principalmente durante el porfiriato –1876-1911–, no necesariamente resultó equitativo o beneficioso para todos los estratos sociales.

Durante este periodo se reprodujeron patrones de ideas y conductas para una pequeña elite urbana, educada, que excluía a un amplio sector de la sociedad. Si bien es cierto que el moderno Estado mexicano se concretó en una República capaz de preservar la paz mediante la justicia y la igualdad, esta solo se aplicaba en derechos de ciudadanía, no así en igualdad de oportunidades entre los individuos (Aguirre, 2002: 16). En este sentido, el Instituto Científico y Literario del Estado de México fue reflejo de aquella desigualdad de oportunidades, pues estaba dirigido principalmente a la elite del momento.

Bajo esta realidad, el Estado porfirista realizó diferentes intentos para consolidar y fortalecer el proyecto de Nación Moderna, a través de la imposición e implantación de la ideología y los valores modernos, es decir, progresistas. El avance moderno del porfiriato también tuvo que ver “con la instalación de gobiernos, de tinte autoritario, interesados en

¹ Véase el trabajo de Anderson (1993).

promover el desarrollo” (Briseño, 2005: 38). Por supuesto, esto no fue una tarea fácil, ya que se trataba de una sociedad tradicional. La base ideológica para lograr la consolidación moderna —o al menos eso se pretendió— fue el positivismo, doctrina filosófica introducida a México, durante el gobierno de Benito Juárez, por Gabino Barreda. Esta corriente establece que la humanidad en su marcha hacia el progreso ha recorrido tres estados:

el teológico, mediante el cual el hombre, al no encontrar las causas de los fenómenos naturales les había dado una explicación religiosa; el periodo metafísico sustituía a los dioses por entidades metafísicas o abstracciones, inaccesibles a la percepción; y finalmente el positivo, mediante el cual el hombre explicaba su mundo según los métodos de las ciencias modernas (Bermúdez, 2006: 138).

Al parecer, esta filosofía y su ley de los tres estados se acoplaban a la sociedad mexicana pues, de acuerdo con la lógica de la época, tenía que superar las explicaciones teológicas, como respuestas a la realidad, y encontrar en las explicaciones científicas su entorno. El objetivo de ello era generar la coherencia y modernización, sin olvidar el orden y el progreso.

Como se observa, la doctrina filosófica positivista solo acepta como realidad lo que estudian las ciencias, principalmente, la realidad de la naturaleza y de la sociedad (Barreda, 1978: II). Asimismo, el positivismo está basado en la experimentación, la razón y lo comprobable. Lo anterior constituyó la base para tratar de reformar a la sociedad y encaminarla al progreso; lo cual impactó, a través de una metodología rigurosa y disciplinada, en los aspectos político, económico, social y cultural del momento.

La Nación Moderna necesitaba contar con hombres renovados, por ello, se buscaba que los mexicanos fueran conscientes tanto de sus obligaciones como de sus derechos, trabajadores leales y comprometidos con el proceso de modernización. Se anheló contar con individuos que, mediante su trabajo y comportamiento, contribuyeran al progreso económico y al orden social; el ideal del hombre económico y productivo, asociado con la tecnología, mecanización e industria, pero también, nacionalista, educado, respetable e instruido bajo normas y valores morales.

La educación positivista en el Instituto Científico y Literario del Estado de México durante el porfiriato

¿Cómo conseguir aquel ideal? Pues bien, el Estado vio en la educación uno de los principales medios para civilizar, instruir y formar al *hombre moderno*: se trata de un héroe ciudadano (Beltrán, 2001: 23). La doctrina positivista llegó a las aulas del Instituto Científico y Literario del Estado de México –hoy Universidad Autónoma del Estado de México– en 1870, por disposición del Ministro de Instrucción Pública y Director de la Escuela Nacional Preparatoria, Gabino Barreda. Para este momento, la institución educativa contaba con gran prestigio, pues representaba uno de los centros de educación media y superior más importantes de la entidad.

Es importante señalar que la mencionada institución surgió en 1828, a partir de la necesidad de contar con profesionistas útiles para el recién creado (1824) Estado de México. El objetivo de las autoridades, en ese momento, era la formación de nuevos líderes que con su saber ocuparían puestos en la administración pública. Si bien se otorgaban becas para estudiantes sobresalientes e indígenas, la institución estuvo dirigida a la clase media y alta –hijos de hacendados, empresarios, comerciantes, entre otros– (Peñaloza, 1999: 17).

La reforma positivista del Instituto, de acuerdo con la carta de Barreda dirigida a Mariano Riva Palacio, Gobernador del Estado de México y rector del Instituto, consistió en el cambio al programa de estudios, buscando homogenizar la educación –los métodos didácticos, las materias, los exámenes, las actividades, entre otros aspectos– bajo la tónica científica, dado que en el programa educativo anterior predominaba la doctrina cristiana. El objetivo, en palabras del autor, era lograr “toda la plenitud de la naturaleza y la realidad cimentadas en datos científicos” (Barreda, 1978: 107), principalmente:

Formar ciudadanos competentes profesionalmente y comprometidos en contribuir al bienestar de la comunidad, siendo la educación el elemento estratégico para la transformación de la sociedad, a través de la cual se podría tratar de alcanzar la secularización de las nuevas sociedades americanas (Torres, 2009: 10).

El modelo educativo positivista, denominado actualmente tradicionalista, en aquel momento fue un patrón innovador frente a los paradigmas educativos previos, centrados en la educación religiosa. Es importante señalar que para estos jóvenes, la educación

positivista, con todos sus matices, era “lo que tenía que ser”, “lo correcto”, así lo señalaba el discurso oficial.

Entre los documentos que permiten identificar mejor aquellos elementos determinantes de las masculinidades —dominantes y subalternas— de los *varones modernos* del instituto se encuentran las Bases Orgánicas o Legislación, los Boletines Pedagógicos y algunos documentos generados en el Instituto durante el periodo estudiado. Lo anterior, en el entendido de que toda vez que se señalaba lo debido y aquello prohibido se constituía una o varias formas de *ser hombre moderno*.

Las fuentes indican que los estudiantes debían contar con doce años de edad para ingresar al Instituto (AHUAEMÉX), una etapa crucial para la construcción de la identidad masculina. En este periodo de su vida el joven tenía que identificarse con el rol masculino de su *estructura social* —señalado por Goffman—, es decir, la Nación Moderna y sus elementos (urbanidad, nacionalismo, orden y progreso).

La organización interna de los individuos estaba jerarquizada en un universo exclusivamente masculinizado. El gobierno estatal fungía como máxima autoridad, es decir, como rector de la Institución. Entre las funciones de esta autoridad se encontraban nombrar un director, dos prefectos de estudios, un secretario —cuyo cargo sería desempeñado por uno de los profesores— y un tesorero (AHUAEMÉX).

Asimismo, existían otras figuras masculinas de menor autoridad, como el mayordomo o jefe inmediato de los sirvientes. Entre las responsabilidades de este personaje se encontraban: procurar el cumplimiento de las obligaciones, nombrar y remover —a su arbitrio— a los sirvientes procediendo siempre con toda justificación y, por ningún motivo, tolerar las faltas de respeto y sumisión hacia los superiores, alumnos o empleados del establecimiento. Además de lo anterior, el mayordomo tampoco debía consentir, de acuerdo con las fuentes, “jamás” la familiaridad con los alumnos ni todas aquellas acciones que perjudicaran la moralidad y el orden establecidos (AHUAEMÉX).

En este orden, de acuerdo con las Bases Orgánicas del Instituto, hacia 1872 la organización interna de los alumnos se encontraba clasificada de la siguiente manera: *De gracia*, aquellos alumnos que por sus méritos escolares serían sostenidos por el Instituto hasta terminar sus estudios; *municipales*, estudiantes nombrados por una o varias municipalidades que pagaban diez y seis pesos mensuales por colegiatura; *pensionistas*, alumnos que vivían en el Instituto y pagaban una pensión de diez pesos mensuales por sus alimentos; *semi-pensionistas*, jóvenes que pagaban seis pesos mensuales por sus alimentos, solo permanecían de día en el Instituto; finalmente, se encontraban los *externos*, aquellos estudiantes que

sólo concurrían al Instituto para recibir instrucción gratuita. Al final de la jerarquía se encontraban los porteros y demás sirvientes (AHUAEMéx).

En esta organización jerárquica del Instituto se desarrolló el ejercicio de poder de las masculinidades dominantes y subordinadas de los individuos. El rector, el director, los maestros, el mayordomo y el médico —por mencionar algunas autoridades— representaban aquellos grupos particulares de hombres que encarnaban posiciones de poder y bienestar, mismos que a partir de sus acciones legitimaban y reproducían las relaciones de dominación.

Entre los atributos de las masculinidades hegemónicas, en el contexto estudiado, encontramos la constante preocupación por el orden, el control, el cumplimiento de las normas, la moral —entendida de acuerdo con Barreda como “el conjunto de ideas y sentimientos que va formando al hombre como lo más sublime” (Barreda, 1978: 3); es decir, se trata de un comportamiento racional que contribuía al bien común—, la higiene, el respeto y la sujeción a las autoridades. Por otro lado, se encontraban los alumnos, quienes representaron las masculinidades subalternas o subordinadas al constituirse como sujetos del poder, de la autoridad.

Es importante señalar que en la dinámica y las relaciones de poder, tanto de los maestros como de los alumnos, nadie poseía roles permanentes; en la práctica eran constantemente renegociados: alguien podía tener un papel hegemónico en una circunstancia específica, pero subalterno en otra; por ejemplo, las referencias anteriores muestran esta división jerárquica, se aprecian las masculinidades hegemónicas y subalternas. Sin embargo, en otros contextos, los maestros se subordinaron tanto al rector como al director y estos, a su vez, a autoridades gubernamentales.

Las masculinidades de los estudiantes del Instituto Científico y Literario del Estado de México durante el porfiriato

Entre los modelos de masculinidad dominante encontramos aquellos que reflejan la disciplina y la moralidad racional —o científica—, dictadas por los discursos oficial e institucional, a través de la doctrina positivista. Por otro lado, se aprecian las masculinidades dominantes caracterizadas por la honorabilidad y productividad. A continuación examinemos en qué consisten.

Disciplina y moralidad

Con el objetivo de formar estudiantes en el modelo de *varones modernos* era necesario el orden. Para conseguirlo, la disciplina y la moralidad —racional o científica— fueron elementos fundamentales en la conformación del modelo de identidades masculinas y el patrón de relaciones de poder. De acuerdo con el momento histórico, estas cualidades incluso se referían como ciencia y como arte:

La moral como *ciencia*, nos da cuenta de las investigaciones hechas en el estudio de nuestro ser, y presenta un gran campo para seguir investigando, *La moral como arte*, [implica] las reglas para alcanzar el mayor grado de perfección posible en nuestras costumbres, y de felicidad en la vida (Trigo, 1895: 10).

Se trataba de la moral racional definida por Gabino Barreda como "el conjunto de ideas y sentimientos que va formando al hombre como lo más sublime" (Barreda, 1978: 5). Al hacer referencia a lo sublime, dentro de la lógica positivista, Barreda se refería a la contribución al orden y el progreso mediante la conducta o el trabajo. La moral humana o racional se perfeccionaba en la medida que el individuo desarrollaba sus órganos intelectuales y afectivos, considerados por Barreda como morales.

Lo anterior solamente se podría lograr, en línea con la cosmovisión positivista, mediante el predominio de los buenos instintos sobre los malos, es decir, el uso adecuado del sentido común. Por ello, el varón debía disminuir en lo posible las *malas inclinaciones* dentro del Instituto Científico y Literario del Estado de México —un medio para propiciar esto fue la instrucción moral—. En los casos donde la moral no se cumplía, los castigos aportaban una función supletoria efectiva:

[...] tenemos que regirnos por consideraciones opuestas completamente, dado que, los de mayor edad tienen perfecta conciencia de sus actos, y los más inteligentes mayor malicia y viveza, de manera que a éstos puede exigírseles mejor conducta y modificación en sus actos habituales, lo mismo que en su aplicación y aprovechamiento [...] Además, para aplicar un castigo debe tenerse en cuenta la gravedad de la falta, la reincidencia, el escándalo que produzca e imponer más o menos severo correctivo procurando hacerlo con oportunidad y calma, para que el penado no juzgue jamás su castigo como acto de venganza o precipitación de su maestro, sino como expiación de la falta cometida (Boletín del Instituto Científico y Literario del Estado de México, 1896: 5).

Es importante señalar que también se reconocía a los estudiantes el buen comportamiento, como se muestra a continuación:

Se informa al Gobernador del Estado: Tengo la honra de manifestarle que la conducta moral [...] del joven Demetrio Hinostrosa, ha sido de todo punto irreproachable, mereciendo por ella el aprecio de sus superiores (AHUAEMÉX).

En el testimonio anterior se hace evidente que los atributos masculinos conforman un modelo de masculinidad obediente y disciplinada, que debe ser reconocida por una figura dominante —en este caso, el gobernador—, que sirviera de ejemplo y motivación no solo para el individuo que desarrolló esas cualidades, sino también para el resto de sus compañeros. Entonces, *hacer el bien* está relacionado con el "deber ser", del "deber ser masculino". Lo anterior con el objetivo de que el joven se convirtiera en adulto, en líder, en padre de familia: un comportamiento indisciplinado y no moral poco aportarían al bien común y en general a la Nación Moderna.

Honorabilidad y productividad

Una vez que el estudiante adquiría las ideas formadoras, por intermediación de los sentidos, debía procurar que la dirección de sus afecciones lo condujera al progreso; de ahí la importancia para incitar en su formación los atributos de productividad y honorabilidad.

El modelo dominante de masculinidad, relacionado con la honorabilidad y productividad, correspondía al varón económico que procesaba el conocimiento adquirido y desarrollaba de manera integral sus facultades. No solo aprendía definiciones y reglas, también buscaba, o al menos eso se pretendía, la práctica de las mismas. Durante el Porfiriato —en el marco de la cientificidad y el desarrollo económico vinculados con la productividad— se dio principal importancia a las carreras técnicas, como el agricultor, el ingeniero (civil, topógrafo, de minas, en diversas ramificaciones), el comerciante, el profesor de instrucción primaria, entre otras (Venegas, 1894: 18).

Aunque existía una diversidad de carreras y conocimientos, la dinámica fue la misma: se trató de un sistema riguroso, acorde con la frase *Orden y progreso*. Ambos elementos fueron constantes en la conformación de las identidades masculinas modernas —tanto dominantes como subalternas— y en la dinámica de sus relaciones de poder. El modelo

positivista examinaba la científicidad y sus aplicaciones como medio para un "espléndido porvenir". Para 1898 se registra que:

un crecido número de alumnos acudió al llamamiento de la ciencia que les brindaba un espléndido porvenir [y se añade que en] el ánimo de los padres de familia entró el estímulo y la confianza para iniciar á (sic) sus hijos en los maravillosos y benéficos misterios de la Ciencia y labrarles un próspero porvenir (AHUAEMÉX).

Este "próspero porvenir" solo correspondería a aquel modelo de hombre productivo y económicamente estable que con su trabajo aportara beneficios a la patria, todo ello como parte del ideal de *varón moderno*. Asimismo —como se aprecia en la fuente citada—, se desarrolló una teoría de la ciencia y sus aplicaciones como complemento para una reforma social.

Ahora bien, el modelo masculino de honorabilidad estuvo estrechamente ligado al nacionalismo, pero ¿cómo se integró el elemento nacionalista en las masculinidades de los institutenses? Pues bien, el intelectualismo positivista del porfiriato difundía "el amor como principio, orden como base y progreso como fin" (Solana, 1981: 43). Se trata del "amor" racional de la nación, del patriotismo cimentado en el progreso que incluye, entre otros aspectos, un sistema de ideas, pautas de conducta y comunicación (Gellner, 1988: 18). Estos aspectos reflejaron el amor a la patria; por ello, no era extraño que el Instituto Científico y Literario suspendiera labores académicas para que profesores y alumnos asistieran y participaran en eventos cívicos. Es importante destacar que la institución fomentó los valores nacionalistas con la difusión de la cultura cívica condensada en las asignaturas de Historia Patria y Civismo. Un ejemplo concreto se ubica en la siguiente referencia de la época:

Desde que, animado por las mejores intenciones tomó posesión del Ejecutivo del Estado el Sr Gral. Villada, inicié la provechosísima costumbre de celebrar los aniversarios de nuestras gloriosas fechas nacionales, con la inauguración de mejoras más ó menos útiles, uniendo así dos nobles sentimientos, el amor á la patria y á sus héroes y el amor al progreso [...] ha producido el doble efecto de despertar el patriotismo entre los jóvenes alumnos y de convertir nuestro Colegio en un plantel modelo, digno de figurar entre los primeros de su clase (sic) (Boletín del Instituto Científico y Literario del Estado de México, 1895: 5).

El culto a los héroes de la patria y los versos dedicados a esta fueron constantes. Cabe resaltar que la honorabilidad también tenía que ver con la virtud; así lo muestra el siguiente relato:

El valor real de un hombre, no consiste menos en el saber, que en la virtud la que debe ser considerada como el fin principal de la educación y en efecto [...] “todo conocimiento estéril o mal empleado llega a ser no solamente inútil, sino más funesto que la ignorancia misma, acrecentando la responsabilidad de aquel que hace mal uso de él dándole mayor aptitud para cometer el mal” (Boletín del Instituto Científico y Literario del Estado de México, 1894: 5).

A la honorabilidad y productividad se contraponían la culpa y la vergüenza por cometer alguna falta; es parte de aquel mecanismo interiorizado de autocontrol no salirse del libreto y no arriesgar así su condición de *varón moderno*. Este proceso permitió la reproducción social de las masculinidades. El modelo dominante de masculinidades relacionado con la honorabilidad y productividad correspondía:

Si respeto y dignidad, tener ante el mundo quieres. Nunca olvides los deberes que impone la sociedad, modestia y moderación debes en todo seguir, evitando producir cualquiera mala impresión. No hagas nunca ni un momento lo que a ti te disgustara (Rosas, 1894: 12-13).

Esta referencia documental muestra la importancia de hacerse honorable ante las miradas de los otros.

Como hemos analizado, la educación positivista evidenció a los estudiantes modelos de masculinidad relacionadas con disciplina, moralidad, honorabilidad y productividad. Es importante señalar que estos modelos de identidad masculina se desarrollaron en un escenario donde los hombres lucharon constantemente por el poder.

Conclusiones

Podemos concluir que a través del estudio de los estudiantes del Instituto Científico y Literario del Estado de México, desde la perspectiva de género, es posible encontrar ciertos patrones de identificación presentes en la actualidad. Analizar las acciones de estos varones permite comprender parte de su realidad; su situación e historia revelan hechos y

objetos del mundo, de los cuales no nos percatamos personalmente, pero que requerimos tomar en cuenta para explicar, si bien de manera escueta, parte de nuestra realidad.

La historia del Instituto Científico y Literario del Estado de México es parte importante en el devenir del ser mexiquense; en sus aulas se forjaron y convivieron personajes que trascendieron con sus obras en la vida del país. Asimismo, los procesos de identidad masculina dentro del Instituto también son complemento de las pequeñas historias que dotaron al país de un modelo masculino renovado, esperanzador y, sin embargo, contradictorio.

La cotidianidad e interacción entre los profesores, los alumnos y el resto de los integrantes de la institución integraron el perfil particular de este centro de enseñanza. Lograr el comportamiento del *varón moderno* era lo que se pretendía inculcar a partir de los elementos de disciplina y moralidad así como mediante la honorabilidad y productividad características del discurso oficial.

Bibliografía

01. Aguirre Lora, María Esther (2002), "Una invención del siglo XIX. La escuela primaria (1780-1890)", en *Diccionario de Historia de la Educación en México*, México, D. F., CIESAS.
02. Anderson, Benedict (1993), *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 315 pp.
03. Barrera, Gabino (1978), *La educación positivista en México*, México, Porrúa, 275 pp.
04. Beltrán, Elena et al. (2001), *Feminismos, debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, 283 pp.
05. Bermúdez, María Teresa (2006), "Vueltas y revueltas en la educación 1860-1876", *Ideas, valores y tradiciones. Ensayos sobre historia de la educación en México*, Toluca, México, El Colegio Mexiquense, pp. 113-128.
06. Briseño Senosiain, Lilian (2005), "La moral en acción. Teoría y práctica durante el porfiriato", *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 002, México, D. F., El Colegio de México, 423 pp.
07. Burke, Peter (1999), *Formas de historia cultural*, España, Alianza, 302 pp.
08. Cano, Gabriela y Georgette José Valenzuela (coords.) (2001), *Cuatro estudios de género en el México Urbano del siglo XIX*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 156 pp.
09. Gellner, Ernest (1988), *Naciones y nacionalismo*, Madrid, España, Alianza Universidad, 189 pp.
10. Goffman, Erving (1979), *Gender Advertisements*, New York, Harper & Row Publishers, 84 pp.
11. Gutmann, Matthew C. (1998) "Traficando con hombres: La antropología de la masculinidad", *La Ventana*, vol. VIII, núm. 26, México, pp. 47-99.
12. Hobsbawm, Eric (1990), *Naciones y nacionalismos desde 1870*, España, Crítica, 215 pp.
13. Boletín del Instituto Científico y Literario del Estado de México (1894-1896). T. I, Núm. 16, agosto de 1894 y Núm. XIV, febrero 1895; T. XI, Núm. 16, marzo 1896.
14. Peñaloza García, Inocente (1999), *Verde y Oro, Crónica de la Universidad Autónoma del Estado de México*, Toluca, Estado de México, Universidad Autónoma del Estado de México, 95 pp.
15. Ramírez Rodríguez, Juan Carlos (2006), "¿Y eso de la masculinidad?: Apuntes para una discusión", en *Debates sobre masculinidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 31-33.

16. Rosas, José (1984) *Nuevo Manual de Urbanidad y Buenas Maneras*, Toluca, Estado de México, Antigua Imprenta de Murguía, 312 pp.
17. Scott, Joan (1993), "Historia de las mujeres", *Formas de hacer historia*, España, Alianza, pp. 59-88.
18. Solana, Fernando, *et al.* (1981), *Historia de la educación pública en México*, México, Fondo de Cultura Económica, SEP, 645 pp.
19. Tenorio Trillo, Mauricio (1996), *Artifugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales 1880-1930*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 409 pp.
20. Torres Montero, María Gabriela *et al.* (2009), *La formación de nuevos ciudadanos en el Instituto Científico y Literario 1859-1900, hoy Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 182 pp.
21. Trigo, José (1895), *Moral teórico-práctica y educación para el uso de las escuelas y de las familias*, Saint Louis, Libreros Editores (Series de la educación moderna), 208 pp.
22. Venegas, Aurelio J. (1984), *El Instituto Científico y Literario del Estado de México*, Toluca Estado de México, Universidad Autónoma del Estado de México, 96 pp.

Referencias de Archivo

AHUAEMéx. Archivo Histórico de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Belén Benhumea-Bahena: Licenciada en Historia por la UAEMéx. Actualmente estudia la Maestría en Humanidades: Estudios Históricos por la misma institución. Ha sido asesora del área de Historia de México siglos XIX-XXI en el Bachillerato Universitario, Modalidad a Distancia de la UAEMéx.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Ortiz-Boza, María de Lourdes

Glocalidad, sociedad posmercado y acceso: tres categorías de Jeremy Rifkin para un marco
conceptual

Contribuciones desde Coatepec, núm. 26, enero-junio, 2014, pp. 109-122

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28131424007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Glocalidad, sociedad posmercado y acceso: tres categorías de Jeremy Rifkin para un marco conceptual

*Glocality, Post-Market Society and Access Society.
Three Categories of Jeremy Rifkin's Work*

MARÍA DE LOURDES ORTIZ-BOZA*

Resumen: El presente artículo aborda el aporte teórico de Jeremy Rifkin, así como algunas de sus categorías, los cuales permiten construir un aparato conceptual que puede explicarnos una parte importante de la interacción global mediática y tecnológica en el mundo actual tanto en el nivel global como local. En particular, en este artículo abordaremos el caso de la comunidad mazahua de San Antonio de las Huertas y la manera en que conceptos tales como “glocalidad”, “sociedad posmercado” y “acceso”, entre otros, permiten explicar nuevas formas de comunicación y de uso de las tecnologías de la información.

Palabras clave: *Glocalidad*, Sociedad posmercado, Acceso, Medios masivos de comunicación (*mmc*), Tecnologías de la información y Comunicación social.

Abstract: *This article discusses the theoretical contribution of Jeremy Rifkin's work, as well as some of its categories, which allow to build a conceptual framework that can explain a significant part of the media and technological interaction in today's world in the global and local levels. In particular, in this article we will discuss the case of the Mazahua community of San Antonio de las Huertas and how concepts such as "Glocal", "Aftermarket Society" and "Access", among others, help to explain new forms of communication and use of the information technologies in this community.*

Keywords: *Glocal, Post-Market Society, Access, Mass Media, Information Technology*

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, lortizb@uaemex.mx

Introducción

La actual sociedad mundial no se concibe sin el amplio rango de telecomunicaciones existente en todos los puntos del planeta. Hoy los lugares más lejanos de cualquier país lo son en cuanto a su acceso a la tecnología, no solamente en términos geográficos; sin embargo, la tecnología de las telecomunicaciones ha ido acortando más y más el abismo generacional.

Si bien diversos autores como Marshall MacLughan, Daniel Bell, la escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse y otros vislumbraron en su momento y desde diferentes ópticas este advenimiento, se optó por trabajar con la propuesta teórica de Jeremy Rifkin porque da una visión —diría casi crítica— desde su metrópoli mediática y tecnológica de lo que las grandes transnacionales de medios masivos de comunicación (en adelante MMC) y las tecnologías de la información y comunicación social (en adelante TICS) buscan en las otrora lejanas comunidades marginadas del acceso a estas realidades comunicativas. Estas mismas metrópolis llevan sus esquemas de consumo a esas regiones en aras de un mercado de consumo muy propicio por el recurso mediático.

Al mismo tiempo, todavía hoy esas comunidades indígenas marginadas hasta hace relativamente poco prosiguen con sus pautas culturales y han logrado paulatinamente hacer confluír su propia dinámica cultural con el advenimiento mediático y tecnológico. Así pues, para observar cómo se establece esta dinámica, la propuesta de Rifkin me pareció más integradora para entender el porqué la sociedad actual global a la hora de arribar a las comunidades se transforma como producto de la interacción con los otros en una dinámica *glocal*. Este es precisamente el término que acuña Rifkin y que consideré, junto con los de sociedad posmercado y el de acceso, como los necesarios para enmarcar a la localidad sujeto de estudio: la comunidad mazahua de San Antonio de las Huertas (en adelante SAH). Las particularidades de esta entidad es que, como muchas otras del Estado de México, no contaba hasta hace relativamente poco tiempo con energía eléctrica, y sin embargo ha mantenido siempre una interacción mediática y tecnológica que no se supondría dadas sus condiciones de marginación.

Con el presente texto se pretende abordar solamente el aporte teórico de Jeremy Rifkin y cómo sus categorías permitieron contar con el aparato conceptual que explica a su vez una parte importante de la interacción *glocal* de SAH.

Particularmente el caso de los mazahuas ha sido *sui generis* en el ámbito mexicano, porque es una etnia que desde épocas muy anteriores ha estado en contacto con las distintas tecnologías y medios de comunicación en su entorno, producto principalmente

de la migración a la Ciudad de México, capital del país; aunque en tiempos recientes, la migración se ha extendido también hacia otros países como Estados Unidos y Canadá.



Imágen I. Mapa de la Zona Mazahua
(Elaboración propia).

La cercanía con la capital del país ha permitido a los mazahuas tender un puente tecnológico *glocal* que permite comprender cómo, en medio de una milpa a punto de cosechar, puede verse a una mujer indígena, madre o esposa de un migrante, traer un celular de última generación atado al cinto de su falda a través del cual escucha la radio, manda un mensaje o habla en mazahua con su familiar y proveedor de esa y otras tecnologías que hace un par de décadas no había en la comunidad.

En este artículo se analizarán los conceptos de *glocalidad*, sociedad posmercado y acceso de Jeremy Rifkin (2010) así como las tendencias de esta para la primera mitad del siglo XXI; otro de los conceptos propuestos por este autor es el de Acceso Rifkin (2006).

Las categorías de Rifkin (2010) permitirán retomar algunas conceptos primordiales para entender el contexto global y *glocal* de la comunidad mazahua. Este grupo indígena del México central ha estado inmerso en estos procesos desde hace mucho tiempo. Si echáramos una mirada a su trayectoria histórica, su conexión particularmente con la Ciudad de México tiene antecedentes muy claros. Desde la época prehispánica fue un pueblo tributario y, posteriormente en la Colonia, mucha mano de obra mazahua y otomí fue llevada a la capital de la Nueva España para trabajar y dar servicios personales en las más diversas actividades: construcción de puentes, agricultura, albañilería y otros. Esto se debió a que junto con los otomíes, los mazahuas eran las etnias más cercanas de las que podía echarse mano. Ello posibilitó un tránsito permanente hacia la capital del

país, que se ha mantenido a lo largo del tiempo en ambas vías: ida a la ciudad, regreso a la comunidad.

Este transitar de los mazahuas ha sido testigo de los cambios que han ocurrido en la comunidad de SAH en materia de medios de comunicación y de tecnologías de la información; es decir, no es una etnia del todo ajena a estas innovaciones. Por otra parte, ha tenido siempre una vocación migrante a las ciudades sin perder el contacto con su comunidad de origen; de hecho este ha propiciado la ‘importación’ de MMC y TICS, a pesar de que varias de las comunidades cuentan con el servicio de electrificación recientemente.

La glocalidad

El término *glocal* se ha ido acuñando a lo largo de la primera década del siglo XXI a partir de la convergencia de varias situaciones delimitadas por la economía global, el acelerado desarrollo e innovación tecnológica mediática, los entrecruzamientos culturales y lo que Jeremy Rifkin (2010: 24) llama la sociedad posmercado.

La propuesta conceptual de Rifkin —sin duda polémica— hace un análisis de lo que ha sido el grado de industrialización y tecnologización alcanzado por la sociedad estadounidense actual y en general las sociedades europeas y asiáticas representantes del llamado Primer Mundo (Rifkin, 2010).

En contraparte, el Tercer Mundo, en el cual está plenamente identificada América Latina, enfrenta este proceso de tecnologización de manera dispareja: hoy por hoy sigue habiendo regiones culturales completas, específicamente las zonas indígenas, donde este proceso ha ingresado muy gradualmente.¹

Rifkin percibe dos grandes polos: mientras que en los países del Primer Mundo la crisis del empleo de grandes masas aumenta cada vez más, en la periferia (Tercer Mundo) se habla de las “localidades” y “comunidades” como aquellos lugares susceptibles de ser atendidos por el despliegue tecnológico, principalmente a través del consumo de los MMC y de las TICS, pero además como el nuevo mercado de las grandes transnacionales para expandir su poderío y reactivar su economía. La atención a necesidades básicas como la

¹ Mencionaré, solo como mera referencia inmediata, que en el Estado de México, en julio de 2010, el entonces gobernador Peña Nieto y el presidente Calderón fueron a “subir el switch” en varias comunidades mazahuas. Es decir, apenas comenzarán a contar con la electrificación básica y de ahí todos los MMC y las TICS, que se irían incorporando.

salud, pero también al reconocimiento y valoración de la lengua y la cultura indígenas o de otros grupos marginados, va paralelamente a la investigación e inversión en tecnologías renovables, es parte de esa mira en la que se tiene a las comunidades:

Mientras en los países desarrollados se produce un cambio histórico desde la mano de obra masiva hasta la elitista, en el Tercer Mundo todavía existe una oportunidad, al menos en el futuro inmediato de los próximos cincuenta años, de aprovechar la electricidad para crear empresas y ampliar el empleo a una parte de la población. La instalación de nuevas tecnologías renovables, pilas de combustible y mini redes energéticas en todas las localidades del Tercer Mundo es crucial para crear nuevas oportunidades de empleo (Rifkin, 2004: 31).

La sociedad posmercado

A partir de la segunda mitad del siglo pasado puede identificarse el fenómeno precedente a la sociedad posmercado; después de la Segunda Guerra Mundial, el *american way of life* marcó en todo el mundo la tendencia en el marco de una economía en plena expansión, acompañada además por el enorme despliegue tecnológico y de MMC. Rifkin es muy generoso en la descripción y datos al respecto en la segunda y cuarta parte de su libro, donde centra su exposición en los países altamente industrializados. Habla de la Tercera Revolución Industrial, caracterizada por el constante desarrollo de TICS y MMC, y de la aplicación de estos a todos los ámbitos de la vida: la agricultura, desde luego la industria, la educación y la vida cotidiana en general.

La sociedad *posmercado* no puede entenderse sin considerar un contexto previo en el cual se encontraron involucrados fenómenos sociales muy nuevos en términos del devenir humano, entre otros:

- El consumo y el crédito de las sociedades de mercado, para forjar el “milagro americano”.
- Naturaleza del trabajo.
- Una economía nueva basada en la expansión tecnológica de los MMC y las TICS.
- Sociedad del acceso y consumo de la información.
- Enfoque en las localidades y comunidades como los futuros mercados por atender a través del sector servicios.

Estas características de la sociedad posmercado (inicialmente primermundista) tienen un origen común: “se adquirió, en gran medida con créditos” (Rifkin, 2010: 16), es decir, con el endeudamiento personal, facilitado por los bancos y otros corporativos para que la gente endeudara su ahorro y su trabajo: “con la disminución del salario real y del empleo, lo que mantiene a flote la economía americana es la deuda del consumidor” (Rifkin, 2004: 21).

El autor propone una relación histórica entre tecnología, productividad, ingreso, acceso informativo, consumo, crédito y endeudamiento personal. Todo ello permitió detonar a las principales economías globales y por lo tanto se propició el trabajo: tiendas, membrecías, acceso y consumo mediático precedero tecnológicamente hablando, eventos... Ya el Estado no subsidió del todo al sector servicios sino que este se ha convertido en una “industria” de eventos a partir de los cuales se mueve una parte de la economía. Ese esquema de trabajo durante la etapa de globalización actual está llegando a su fin, al menos para el Primer Mundo. Ello dice Rifkin, hace necesario replantearse en términos realistas el “fin del trabajo” tal como lo conocemos hasta hoy: “La era del acceso acabará con el trabajo asalariado masivo” (Rifkin, 2010: 26).

Hay que “repensar la naturaleza del trabajo” (Rifkin, 2010: 27) para comprender este cambio. Conocemos el trabajo a partir del modelo capitalista que atrae la mano de obra a la industria y le remunera un salario para su subsistencia. Hoy ese esquema de trabajo ha cambiado; el autor propone que se redefina ya no solamente en cuanto a la industria como generadora principal del empleo de la mano de obra, sino que ahora sea la sociedad civil quien genere el trabajo a partir de atender las necesidades sociales de los grupos menos favorecidos (entre los cuales están los indígenas).

Podemos decir que, en efecto, al menos en México así ha sido en los últimos dos sexenios; nada más hay que ver las cuotas “voluntarias” que solicitan los cajeros automáticos cada vez que se realiza un movimiento bancario, las constantes emisiones televisivas donde se pide para la educación, la salud, la vivienda, la recreación, etc., y que antes eran rubros atendidos por el Estado.

Para Rifkin, la era del siglo XXI es la del acceso a la información y a la “uniformación” de las necesidades sociales, lo cual llevará a toda la sociedad global *posmercado* a una “empatía” natural debida a la atención que se le dé al tercer sector vía el establecimiento y atención de necesidades de los grupos más vulnerables. Ello supondrá un despliegue tecnológico *massmediático* (de MMC y TICS) a través del cual se diseñarán mensajes encaminados a sustentar la “nueva economía posmercado” basada principalmente en el consumo,

el gasto del ahorro y el acceso a las tecnologías y su inserción en la vida cotidiana de las comunidades. Habrá que estar pendientes y dar seguimiento a este proceso que, en el caso del Estado de México, si bien no es nuevo, está siendo impulsado con mucha fuerza por parte de las políticas federales y estatales en materia de atención a los servicios básicos (electrificación entre los principales). Las comunidades no han estado ajenas a ello, no es casual que a partir del movimiento *neozapatista*, algunas de sus demandas hayan empezado a ser atendidas, no solamente por la histórica necesidad social misma o por la política sexenal en turno para las comunidades indígenas, sino también porque van acorde con la política neoliberal global que ve en esas comunidades, otrora apartadas, un potencial de mercado en el marco del gran *posmercado* global. Tampoco es casual que entonces todavía en 2010 siga electrificándose o mejorándose la capacidad de generación de energía eléctrica en las comunidades mazahuas del estado. Todo ello sin duda traerá aparejadas diversas repercusiones culturales a partir de la incursión de las tecnologías y el acceso.²

Si el drástico incremento de la productividad, en forma de tecnología más barata y eficiente y mejores métodos de organización del trabajo, puede sustituir cada vez más la mano de obra, provocando la salida de más trabajadores del mercado laboral, ¿de dónde puede provenir la demanda de consumo para adquirir todos los nuevos productos y servicios potenciales disponibles, como consecuencia del aumento de la productividad? (Rifkin, 2010: 24).

En el marco de la sociedad primermundista posmercado, para Rifkin este esquema relativo a la “filantropía social” ha adquirido en América Latina, particularmente en México, un carácter en beneficio de las grandes corporaciones del capital privado a través de actos de diverso tipo: sorteos, donaciones bancarias, becas, asistencia social y otros formatos que sirven principalmente para que las empresas privadas deduzcan sus

² No es casual que en agosto de 2010, se sometiera a la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) la aprobación de la concesión de la banda ancha para televisión digital, lo que supondrá un cambio tecnológico sin precedentes para los receptores televisivos: se pasará de la televisión analógica a la digital, y ello supondrá una conversión tecnológica para la cual el gobierno habrá de tomar provisiones: otorgará créditos a un buen número de propietarios de televisores analógicos (tradicionales, por decirlo más coloquialmente) para que adquieran su convertidor y posteriormente puedan comprar su televisor digital. Ahondar en una explicación de tipo técnico al respecto no es prioritario, pero a todas luces el mercado mediático y el acceso a la información tendrán una expansión sin precedentes en México. En 2013, al inicio de su mandato, el presidente Enrique Peña Nieto anunció que habrá más empresas que invertirán en televisión, telefonía y otros medios durante su sexenio.

impuestos con el dinero que aportan las clases más pobres: “[...] comprenden una amplia serie de actividades, desde servicios sociales hasta la atención sanitaria, la educación y la investigación, las artes, el deporte y las actividades recreativas, la religión y la defensa jurídica” (Rifkin, 2010: 39).

En este esquema, las comunidades son los siguientes sectores sociales a los que se buscará integrar al *posmercado global*, porque hasta hace muy poco tiempo no se las consideraba con potencial de mercado; sin embargo, a través de diversos procesos sociales como la migración, el acceso a las TICs, los MMC y su influencia, su incorporación es una realidad cada vez más común.

El tercer sector juega un papel social cada vez más importante en las naciones de todo el mundo. La gente crea nuevas instituciones tanto a nivel local como nacional, para poder cubrir las necesidades que no están garantizadas por la economía de mercado o por el sector público (Rifkin, 2010: 455).

Si pensamos que es hasta las décadas de los años sesenta y ochenta cuando empiezan a electrificarse algunas de las comunidades mazahuas del Estado de México, podrá enmarcarse mejor esa dimensión de acceso mediático y tecnológico en el caso de estas poblaciones. Sin embargo, el despliegue de medios de comunicación y de tecnologías de la información tomará —seguramente— menos tiempo.

A través de su propuesta de sociedad posmoderna y *glocal*, Rifkin proporciona una visión de la región latinoamericana tercermundista: estamos en la mira de la economía posmercado. Los pueblos indígenas y todas aquellas comunidades o localidades cuya economía y hábitos de consumo tienen otra lógica hoy, a fuerza del acceso a la información, seguramente tendrán nuevas maneras y modelos para insertarse al consumo. Al mismo tiempo y en el caso específico de los mazahuas, estos han desarrollado una forma *glocal* de inserción que para ellos no es nada nuevo, toda vez que, como ya se mencionó, históricamente han estado ligados a la dinámica centralista de nuestro país, particularmente con la Ciudad de México.

En los países altamente industrializados o primermundistas, la gran era del mercado está colapsando porque no ha sido capaz de incorporar lo local y lo comunitario a su gran esquema de mercado. Esa es ahora la tarea para tener *esperanza* respecto al futuro de la economía global. La comunidad será determinante de muchos aspectos tanto económicos como ecológicos para las siguientes décadas del presente siglo, no en vano la propuesta

de Rifkin tiene hoy mucha resonancia en todo el mundo expresada a través de la máxima *rifkiniana*: “pensar globalmente, actuar localmente” (Rifkin, 2010: 468).

Este aspecto de la economía también es referente para comprender el proceso de inserción *glocal* de los mazahuas, toda vez que en su mayoría son comunidades que subsisten gracias a una economía mixta informal: trabajo agrícola combinado con otros de albañilería, industrial, de servicios, etc.; es decir, históricamente han estado involucrados en esta dinámica *glocal*. Así, bien pudiera invertirse, desde el ámbito local, la máxima de Rifkin y enunciarse: “piensa localmente y actúa globalmente”.

Finalmente, Rifkin prevé una sociedad *posmercado* integrada en lo que MacLughan denomina “‘la nueva aldea global’[:]³ *tecnologizada*, informada y con pleno acceso” (Rifkin, 2010: 471-77); una nueva aldea global donde las fronteras no existirán al menos en términos tangibles gracias a la cercanía propiciada por las tecnologías, pero sobre todo por el derecho al acceso a la información. Desde luego este proceso tendrá que ver —dice Rifkin— con el desarrollo de otras condiciones sociales en el Tercer Mundo: la democratización, la atención y garantía de servicios básicos:

No es sorprendente que el nuevo interés en el Tercer Sector sea paralelo a la expansión, a nivel mundial, de los movimientos democráticos [...] El vacío de poder [...] es llenado a través de la creación de pequeñas organizaciones no gubernamentales (ONG) y por grupos de comunidad en docenas de países (Rifkin, 2010: 459).

Como ya se ha mencionado, en términos de información, las sociedades actuales están delimitadas por la adquisición de TICS y MMC, más que por límites geográficos. Las barreras están más vinculadas al acceso que se tenga a estos dos indicadores de la Tercera Revolución Industrial (lo que no quiere decir que no existan otros; citemos por ejemplo las barreras lingüísticas que todavía hoy enfrentan muchas de las etnias del país y de la región latinoamericana). Sin embargo, a más de una década de iniciado el siglo XXI, es insoslayable que el devenir de muchas de estas comunidades tendrá que ver con el acceso que se les dé a estas tecnologías y medios de comunicación; tendrán que hacerse “visibles”, como ya han venido haciéndolo principalmente los jóvenes mazahuas, quienes lo han

³ “Aldea global” es un término acuñado por el sociólogo y comunicador canadiense Marshall MacLughan, quien en la década de los sesenta hablaba del futuro de la humanidad en términos de una integración tecnológica y mediática, si bien no previó entonces los conceptos de “información” y “acceso”, como sí lo hace Rifkin, de ahí su término: “nueva aldea global”.

identificado y lo viven cotidianamente, no así sus ancestros más inmediatos (padres y abuelos), a quienes los MMC y las TICS les resultan muy novedosos pero incomprensibles.

A fin de abordar mejor este fenómeno de los conectados y los desconectados, de los que tienen el acceso (limitado y excluyente) y los que no tienen el acceso ni siquiera a lo más básico, Rifkin propone categorías que contribuyen a analizar mejor esta paradoja tecnológica y social.

La era del acceso

Este título es el mismo del libro de Rifkin (2006), zaga del anterior titulado *El fin del trabajo*, y constituye una pieza de análisis no solo sociológico, sino además histórico, político, económico y, desde luego, comunicacional para entender qué pasa y estará pasando en los siguientes quince años en todos estos ámbitos sociales.

El autor habla de un sentido paradójico en esta era del acceso, porque por una parte, la sociedad está en plena expansión mundial de la economía mediática y de servicios como en ninguna otra etapa de la historia humana, brindando acceso a todos a través de la tecnología y las telecomunicaciones, especialmente la internet. Mientras los poseedores transnacionales de esas mismas tecnologías y medios crean sus propias comunidades de intereses al mismo tiempo, cercan al resto de la humanidad denegando el acceso a su estilo de vida y delimitándolo a aquellos que formen parte de esa élite poseedora del bien máspreciado en este momento global: la información y la industria cultural del entretenimiento mediático.

Un puñado de grandes compañías mediáticas están enzarzadas en un combate de proporciones épicas por el control de los canales de comunicación y los recursos culturales, dominios ambos que constituirán gran parte de la esfera comercial del siglo XXI. Mientras que en el siglo XX compañías como Standar Oil, Du Pont, Ford, U.S. Steel, o Sears ocupaban el lugar central de un mercado dedicado a la producción y venta de bienes, en el siglo XXI serán compañías como Disney, Time Warner, Bertelsman, Viacom Sony, News Corporation, TCI, General Electric, Poly Gram y Seagram, las que dominen el mercado mediático mundial, y establezcan las condiciones de acceso a los recursos culturales y las experiencias mercantilizadas (Rifkin, 2004: 284).

Ni siquiera la propiedad física o material de los bienes de capital se ha vuelto tan importante como lo fue para el capitalismo industrial. Hoy estamos en el capitalismo cultural

y la propiedad más relevante es precisamente la información y la cultura: “Estamos ante un mundo de símbolos, de redes y bucles de retroalimentación, de conexiones e interacción, cuyas fronteras se oscurecen donde todo lo sólido se desvanece en el aire” (Rifkin, 2004: 187).

Se trata, dice Rifkin, de un hecho *glocal*, es decir, de cómo mediante la nueva economía que una parte de la humanidad está imponiendo a otra, se propicia no solamente la inserción de esos *otros* diferentes, ajenos, distantes físicamente, al darles el acceso vía las TICS y los MMC, sobre todo a través de la indagación de su cultura, sus patrones de consumo, rituales e identidad, para contar con la información necesaria y diseñar, desde las metrópolis tecnológicas y mediáticas, aquellos contenidos y comportamientos que los lleven a acceder aparentemente al mundo global.

En la nueva era, como veíamos, la lucha geopolítica se centra en la cuestión del acceso a la cultura global y local, y a los canales de comunicación que transmiten los contenidos culturales de forma comercial. Los nuevos intermediarios culturales, al servicio de las multinacionales, desempeñan un papel crucial como vigilantes de un mundo en el que el acceso determina los parámetros de la experiencia de vida de millones de personas (Rifkin, 2004: 245).

Esta es la *glocalidad* desde esas metrópolis, pero está también la *actitud glocal* de las propias localidades y comunidades de todo el mundo que miran lo global desde su propia óptica, al tiempo que cada vez más los MMC y las TICS (caso específico de la internet y del celular) los insertan en ese proceso.

El acceso o no a esta nueva economía mediática determina en mucho las actitudes tanto desde la metrópoli como desde las comunidades; en ambos casos se trata de una actitud mental *glocal*, ya definida también por el propio Rifkin con su máxima “piensa globalmente, actúa localmente”; es decir que lo *glocal* es una actitud de doble vía, que posibilita la inserción global (acceso) a las tecnologías y a los medios, desde una perspectiva local.

Podría pensarse apresuradamente que no hay de qué preocuparse por las comunidades indígenas, puesto que geográficamente están distantes de ese cerco primermundista que les niega el acceso, pero no es así. En este momento las políticas relativas a las nuevas tecnologías de comunicación e información, así como a los contenidos que se emiten a través de medios tan cotidianos como la televisión o la radio, son parte determinante en la inserción o no al tren global de la información, puesto que, como ya se mencionó,

esta constituye el bien máspreciado en la nueva economía del capitalismo cultural e informacional.

En la mira de esa nueva economía mediática global está precisamente todo el bagaje cultural de esas comunidades distantes geográficamente, pero perfectamente ubicadas e identificadas por el gran capital transnacional mediático e informático que ve en ellas un muy factible mercado de consumo, como ya ocurre a través de las transformaciones en la dieta, estereotipos, música, lenguaje y otros elementos de la cultura mazahua que son evidentes en esta comunidad y que sin duda tienen como origen el consumo mediático:

La era del acceso se define, principalmente, por la mercantilización creciente de cualquier experiencia humana. Las redes comerciales de todo tipo y naturaleza tejen una red en torno a la totalidad de la vida humana, mercantilizando toda experiencia de vida. En la era del capitalismo de la propiedad, lo más importante era la venta de los bienes y servicios. En la economía del ciberespacio, la mercantilización de los bienes y servicios resulta algo secundario con respecto a la mercantilización de las relaciones humanas (Rifkin, 2004: 137).

El mercado mundial de las telecomunicaciones solo tiene por delante al sanitario y al bancario, y ya duplica la tasa de crecimiento de la economía global [...] Las compañías de telecomunicaciones se están volcando en asegurarse las vías de acceso al Internet y al ciberespacio, en la esperanza de controlar un mundo electrónico en el que, a lo largo del siglo que viene, cientos de millones de personas pasarán la mayor parte de su tiempo (de ocio y negocio) [...] El objetivo, una vez más, es controlar la transmisión de voz, video, datos y otros productos en cada región y mercado del mundo (Rifkin, 2004: 288-289).

Esta perspectiva no está exenta de la supremacía que ven en las culturas las grandes transnacionales económicas que van desde los refrescos hasta las memorias USB, y que están llegando con toda su maquinaria de mercado, perfectamente bien estructurada, a las comunidades del mundo.

Por su parte, esas comunidades, si bien no han alcanzado el acceso óptimo, tienen claro que en el concierto mundial esas TICS y los MMC sí les han propuesto una manera distinta de verse a sí mismos, sobre todo a las poblaciones de jóvenes (la generación.com),

al tiempo que han venido a alterar su forma de ser mazahua, otomí, tlahuica, matlatzinca o náhuatl.⁴

La industria cultural —un término acuñado en los años treinta por los sociólogos alemanes Theodor Adorno y Max Horkheimer— es el sector que está creciendo más rápido en la economía mundial. El cine, la radio, la televisión, la industria de la grabación, el turismo global, los grandes almacenes, los centros destinados al entretenimiento, ciudades y parques temáticos, la moda, la cocina, los deportes y juegos profesionales, las apuestas, el bienestar, los mundos simulados y las realidades virtuales del ciberespacio: todo conforma la vanguardia comercial en la era del acceso. La vida cultural es una serie de experiencias que la gente comparte y, por tanto, plantea cuestiones de acceso e inclusión (Rifkin, 2004: 190).

Sin duda, como parte de esa actitud *glocal*, está el conocimiento, pero sobre todo el uso cotidiano de tecnologías y medios de comunicación: entradas y salidas al mundo global vía las tecnologías, las redes, la información y la comunicación masiva, así como la reproducción de sus rituales, de su cosmogonía, de sus pautas cotidianas a través de esas mismas vías: una actitud *glocal* frente a una economía también *glocal*.

Es un proceso de doble vía del que aún no se han escrito sino las primeras líneas de una puesta en escena mundial a la que apenas están arribando sus protagonistas, y no precisamente en igualdad de acceso y circunstancias.

Además de entender la nueva economía basada en el tercer sector, es decir el de servicios, esta nueva sociedad del siglo XXI, se caracteriza por el acceso no solamente como la puerta de entrada a las TICS, y por lo tanto a la información, sino incluso como estilo de vida. Es decir, como una manera también excluyente de ver y relacionarse con los otros:

Mientras que la quinta parte de la población está migrando hacia el ciberespacio y hacia las relaciones de acceso, el resto de la humanidad está atrapada en un mundo de escasez física. Para los pobres la vida sigue siendo una lucha diaria por la supervivencia [...] su mundo está bastante lejos de los cables de fibra óptica, de las conexiones vía satélite, de los teléfonos móviles, de las pantallas de ordenador y de las redes del ciberespacio. Aunque para muchos de nosotros resulte difícil de comprender, más de la mitad de los seres humanos no ha utilizado nunca el teléfono (Rifkin, 2004: 25).

⁴ Estas son las cinco etnias del Estado de México.

A fin de abordar mejor este fenómeno de los conectados y los desconectados, de los que tienen el acceso (limitado y excluyente) y los que no tienen el acceso ni siquiera a lo más básico, Rifkin propone categorías que pudieran contribuir a analizar mejor esta paradoja tecnológica y social.

Si no se entiende este proceso, no podrá avanzarse o enmarcar adecuadamente la historia de los medios en las comunidades indígenas que todavía forman parte del mosaico pluricultural que es México. De ahí la importancia de definir la *glocalidad*, la sociedad posmercado y, sobre todo, el concepto de *acceso*.

Bibliografía

01. Rifkin, Jeremy (2006), *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*, Barcelona, Paidós, 576 pp.
02. Rifkin, Jeremy (2010), *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: El nacimiento de una nueva era*, Barcelona, Paidós, 367 pp.
03. Santini, Laura, *et al.* (2009), *Universidad Intercultural. Modelo educativo*, México, SEP, Serie Documentos, 288 pp.

María de Lourdes Ortiz-Boza: Candidata a doctora en Humanidades: Estudios Históricos. Tiene la Maestría en Estudios Latinoamericanos por la UAEMéx. Originalmente realizó la licenciatura en Ciencias de la Comunicación en la UNAM. Actualmente es profesora de medio tiempo en la Facultad de Humanidades UAEMéx.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Magallón-Anaya, Mario

Insurrección y transición democrática en El Salvador, Guatemala y Nicaragua

Contribuciones desde Coatepec, núm. 26, enero-junio, 2014, pp. 125-129

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28131424008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Insurrección y transición democrática en El Salvador, Guatemala y Nicaragua

MARIO MAGALLÓN-ANAYA

Juan José Monroy García (2013), *De la insurrección a la transición a la democracia en Centroamérica. Los casos de El Salvador, Guatemala y Nicaragua*, Toluca, México, UAEMéx, 155 pp.

Investigar un tema sobre teoría política y social en Centroamérica en cuanto a violencia, movimientos sociales y guerrillas de tres países paradigmáticos como El Salvador, Guatemala y Nicaragua —durante los últimos treinta años del siglo xx y la primera década del siglo xxi— es una labor difícil, porque implica un amplio conocimiento y dominio de la historia social, política, económica y cultural centroamericana, con una metodología depurada de la disciplina histórica de la ciencia política y de la relación dialéctica interdisciplinar con las disciplinas humanísticas y las ciencias sociales, desde una explicación histórica que permite transitar de las elecciones libres en la Guatemala de los años cincuenta del siglo xx a los levantamientos armados en los años setenta, a las guerrillas, contraguerrillas, revueltas, “guerra sucia”, “guerra de baja intensidad”, “ejércitos de la muerte”, “tierra arrasada”, intervenciones militares dentro de los países centroamericanos, de América Latina y el Caribe; espionaje e injerencia, desde dentro y desde fuera, del imperio norteamericano en la región —fenómeno que hasta la actualidad persiste—. Todo lo cual hace muy complicado comprender y orientar la interpretación de las variables dependientes e independientes sociopolíticos en la construcción, en el análisis crítico congruente y suficientemente fundado en la practicidad y en la praxis político-social.

América Latina, en general, y Centroamérica, en especial, ha sido un escenario de lucha por la defensa de la dignidad y de los derechos humanos, por “defender el derecho a tener derechos”, de todos y todas, sin exclusiones ni racismos; espacio de resistencia y de disputa por la liberación de los Estados nacionales, lo cual cambió la orientación histórica, política, social y económica al interpretar y comprender el sentido histórico-político de la región centroamericana, de una realidad compleja y de difícil comprensión y análisis, que se encuentra, hasta la actualidad, en *transición político-democrática*, que cuestiona

y pone en crisis el valor de la democracia liberal —que no socialista—, de las libertades, de la justicia y de la equidad solidaria horizontal incluyente de las minorías.

En los países centroamericanos de los años setenta del siglo xx, se transitan y asumen posiciones socialistas, marxistas, leninistas, trotskistas, guevaristas, castristas, maoístas, anarco-socialistas; tradiciones teológico-religiosas de la liberación, de diversas y variadas orientaciones. Esas posiciones ideológicas y políticas son de confrontación, de lucha, de violencia entre ellas, que se acusan mutuamente de reformistas y traidoras de la lucha revolucionaria. De forma paralela, trabaja la oposición y la resistencia de los conservadores, neoconservadores, reaccionarios o, según lo requiere el caso pragmático político, se unen en la defensa de sus intereses y demandas económico-políticas contra las fuerzas de izquierda y los partidos.

Es en esta perspectiva histórico-política de reflexión y análisis, de la segunda década del siglo xxi, que se realiza la investigación publicada, que ahora presentamos como libro del Dr. Juan José Monroy García, *De la insurrección a la transición a la democracia en Centroamérica: los casos de El Salvador, Guatemala y Nicaragua*. Nuestro autor —con oficio y profesionalismo, dominio metodológico y conocimiento de la historia política y social de esos países— nos introduce al estudio y al conocimiento de la insurrección, así como de la transición política y democrática, hasta arribar a la explicación de cómo los grupos guerrilleros y militares transitan a la conformación de los partidos políticos.

El estudio se enfoca en el inicio de la segunda década del siglo xxi, después del derrumbe del “socialismo real”, de la *Perestroika*, de la caída del Muro de Berlín y del surgimiento del poder mundial —unipolar, ejercido desde el imperio capitalista neoliberal global norteamericano—; por lo cual se puede decir que este trabajo es un juicio equilibrado, sereno y racional de esos acontecimientos en Centroamérica.

Es de hacer notar que el texto consta de una introducción, tres capítulos —uno para cada país— y comentarios finales. La investigación se orienta a sentar las bases desde donde se da sustento histórico-político a las causas que dieron origen a los movimientos guerrilleros, a sus bases sociales, a la formación ideológica política militar; así como a dar cuenta del papel ideológico sectario de las izquierdas, donde predominan formas autoritarias de intolerancia, de aquello que en su momento Lenin llamó la “enfermedad infantil del izquierdismo”, por la falta de madurez para entender, analizar y aceptar la crítica, lo cual impidió a los insurrectos crecer en la tolerancia y el reconocimiento del otro, como diverso y diferente con un objetivo común, como ese caminar de los movimientos revolucionarios de la insurrección a la transición democrática.

Algunas prácticas teóricas e ideológicas predominaron más en un país que otro, así fue posible establecer las variables dominantes y las constantes políticas en cada uno. En todo ello se aplica la consigna maquiavélica “Divide y vencerás”, allí donde las divisiones y las sangrías, de muy diverso carácter, fueron frecuentes. Es un análisis comparativo de los tres países donde se estudian las causas sociales y políticas del origen de los frentes guerrilleros, como la composición social y la formación ideológico-política de los militares. La metodología se asienta en la utilización de fuentes documentales, escritos de muy diverso origen y carácter, testimonios de los actores políticos que participaron en los procesos de insurrección, así como en las estrategias de pacificación en las zonas del conflicto y la violencia.

El texto, de manera didáctica —y puede decirse magistral—, explica y analiza, en los países estudiados, los elementos disgregadores, los sectarismos, los racismos y la exclusión social y de género, la inmadurez para comprender y entender el sentido, el alcance y las posibilidades de los movimientos guerrilleros; la intolerancia, el irracionalismo, tanto militar como de la base social de los movimientos armados de las izquierdas, lo que propiciará el alejamiento del análisis y del alcance para comprender las problemáticas nacionales; las diferencias y las insuficiencias teórico-epistémicas, políticas e ideológicas que impidieron una crítica razonada suficientemente madura; allí donde eran frecuentes las expulsiones o “purgas” de los miembros más críticos y disidentes en contra de los liderazgos personalistas autoritarios y excluyentes. En consecuencia, las relaciones entre las izquierdas no eran nada fácil y sí, más bien, difíciles y sumamente complicadas, donde predominan las exclusiones y las prácticas descalificadoras; todo lo cual impedía el diálogo horizontal y democrático —la dialogicidad donde todos los interesados estuvieran en una misma frecuencia—, así como el objetivo de negociación y cambio que permitiera la transición a la democracia razonada en cada uno de los tres países.

Es de valorar la propuesta del autor, quien utiliza la metodología interdisciplinaria para analizar, explicar, interpretar y definir, de forma comparada, las disertaciones, las discrepancias, las oposiciones y diferencias de los principales líderes político-militares de los tres países. Las estrategias metodológicas y técnicas de investigación fueron diversas: documentales, entrevistas, proclamas, artículos, declaraciones, manifiestos y libros publicados por los insurrectos, por los analistas políticos, por los periodistas, etc. Para ello, tanto el contexto internacional como el regional de la época fueron tomados en cuenta; lo cual permite dilucidar ciertas constantes y variables sociales, políticas y militares durante el proceso.

En los tres capítulos, del periodo estudiado, el autor muestra las características comunes y sus diferencias en los tres países (El Salvador, Guatemala y Nicaragua); por ejemplo, existe aún hoy alta concentración de la tierra en pocas manos —oligopolios de oligarquías agroexportadoras con fuertes vínculos comerciales con empresas transnacionales—; desigualdad social, racismo, injusticia, formas dictatoriales, autoritarismos y limitaciones en la negación de las libertades para todos y todas; todo ello, unido a la severa crisis social y económica en la zona, a la acumulación de las contradicciones sociales, políticas y económicas, llevaría inevitablemente a las convulsiones, a la violencia y a la guerra civil.

Con el resurgimiento del neoliberalismo y de la nueva globalización en los años ochenta, los problemas internos y externos en esos países centroamericanos reducirían aún más el ejercicio y la práctica política democrática del poder. Ello muestra desgaste de las estrategias económico-políticas agroexportadoras y las insuficiencias de los gobiernos autoritarios para plantear salidas políticas negociadas; peor aún, utilizan el genocidio, la tierra arrasada, la destrucción masiva de las comunidades campesinas e indígenas. Todo lo cual mantuvo una violencia constante de insurrección guerrillera y de contrainsurgencia.

Esta conjunción de causas regionales y particulares de cada uno de los países estudiados permite diferenciar y destacar *factores comunes socioeconómicos y políticos* como, por ejemplo, la tenencia de la tierra en Nicaragua, en Guatemala y en El Salvador, donde contrastan las grandes propiedades y los minifundios. La crisis en Nicaragua fue pluriclasista y opuesta a la dictadura; en El Salvador se constituye como movimiento campesino antioligárquico; mientras que en Guatemala adquiere un profundo sentido étnico.

El actuar nos descubre y muestra cómo la economía centroamericana es de grandes contrastes, de oligarquías muy ricas y de la mayoría de la población en pobreza extrema, donde la fuerza de trabajo es explotada; las organizaciones sociales y los sindicatos, en su momento, fueron reprimidos, perseguidos, y puede decirse que, aunque de manera diferente, lo son hasta la actualidad.

Para concluir nuestro autor señala que:

Los ideales revolucionarios de los movimientos armados (en los tres países) se fueron diluyendo al transcurrir del tiempo, sobre todo a partir de la firma de los Acuerdos de Paz, cuando los frentes guerrilleros se transformaron en partidos políticos, dando inicio también a la disputa por el poder dentro de las organizaciones políticas, entre los dirigentes históricos ortodoxos y las nuevas generaciones de jóvenes que se asumieron

como moderados y demócratas. Los viejos comandantes han rehusado permanentemente a ceder espacios de poder a las nuevas generaciones. Las transformaciones económicas, sociales y políticas, que prometieron las élites revolucionarias no pudieron concretarse, estableciendo como propósito fundamental la búsqueda de espacios de poder dentro de los gobiernos civiles recientes instaurados (Monroy, 2013: 141).

Hoy por hoy, en los tres países —y esto puede hacerse extensivo a la región centroamericana— la situación económica, política, social, a pesar de la pacificación y de la transición democrática, ha cambiado muy poco. Hasta la actualidad, la transición a la democracia representativa y procedimental legitima formas político-democráticas liberales, aunque muy pocos de los ideales revolucionarios se han incorporado a las luchas políticas, como las ideas de justicia, solidaridad, equidad, libertades y derechos para todos y todas. Lo cual es un saldo contrario a las utopías revolucionarias que originalmente se plantearon los frentes de lucha revolucionaria.

Contribuciones desde Coatepec, revista editada por la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, se terminó de imprimir en junio de 2014 en los talleres de Editorial CIGOME, S.A de C.V. con dirección en vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, Toluca, Estado de México. C.P. 50010. El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición. En la composición de textos se utilizó el tipo *Centaur Mt* en tamaños 14, 11, 10, 9, 8 y 7 puntos. Los forros son en cartulina couché cubierta de 210 gramos y los interiores en papel cultural de 75 gramos.

Contribuciones desde **Coatepec**

Directora

María Luisa Bacarlett Pérez

Subdirector

Pedro Canales Guerrero

Comité Editorial Institucional

Mijail Malishev

Marina Vladimirovna Romanova Shishparynko

Ana Lidia García Peña

Francisco Javier Beltrán Cabrera

Miguel Ángel Sobrino

Gloria Camacho Pichardo

Sergio González López

Consejeros honorarios

Francisco Lizcano Fernández

Francisco Xavier Solé Zapatero

José Blanco Regueira†

Gerardo A. Rodríguez Casas†

Consejo de Redacción

Editor en jefe:

Martín Mondragón Arriaga

Coordinador editorial:

Alejandra Miranda Soto

Corrección:

Sara Rivera Ramírez

Daniel Arzate Díaz

Tomás Fuentes Estrada

Formación:

Omar Augusto Robles Aguilar

Traducción:

Claudia Garciamoreno Ávila

Luisa Hened Abraham Frangie

Portada:

Cementerio de Ferrocarriles 1

por MLBP©

Asistente editorial:

José Israel Baeza Pérez

Tabla de contenido

NUEVA ÉPOCA • AÑO XIII, NÚMERO 26 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2014

Artículos originales de investigación

- 15-34 *El "Método de meditación" de Bataille, a través del esquizoanálisis literario de Deleuze y Guattari*
ESTEBAN SIERRA-MONTIEL
- 35-48 *Los Derechos humanos de tercera generación como una nueva forma de vida*
ANGÉLICA CASTAÑEDA-MARTÍNEZ
- 49-66 *Construcción del Buen Vivir o Sumak Kawsay en Ecuador: una alternativa al paradigma de desarrollo occidental*
LAURA YESICA PÉREZ-MORÓN
RENÉ PATRICIO CARDOSO-RUIZ
- 67-89 *La religiosidad novohispana en la villa de Toluca durante el siglo xvii, vista a través de los testamentos*
GERARDO GONZÁLEZ-REYES
MARCO ANTONIO PERALTA-PERALTA
- 91-107 *Educados para ser varones modernos: los estudiantes del Estado de México durante el porfiriato. Un estudio de masculinidades*
BELÉN BENHUMEA-BAHENA
- 109-122 *Glocalidad, sociedad posmercado y acceso: tres categorías de Jeremy Rifkin para un marco conceptual*
MARÍA DE LOURDES ORTIZ-BOZA

Reseñas, documentos y traducciones

- 125-129 *Insurrección y transición democrática en El Salvador, Guatemala y Nicaragua*
MARIO MAGALLÓN-ANAYA

Contribuciones desde **Coatepec**



reQalyc

latindex

