

ISSN: 1870-0365

Contribuciones desde

Coatepec

NUEVA ÉPOCA · AÑO XVIII, NÚMERO 35 · TOLUCA, MÉXICO, 2021



REVISTA DE HUMANIDADES
Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México



Contribuciones desde
Coatepec

Revista de Humanidades
Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México, México.
TOLUCA, MÉXICO
NÚMERO 35, JULIO-DICIEMBRE 2021

ISSN-1870-0365

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

Contribuciones desde Coatepec

Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México, México.
NUEVA ÉPOCA, NÚMERO 35, JULIO-DICIEMBRE 2021
ISSN-1870-0365

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, 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 Tollocan 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, rcontribuciones@uaemex.mx. Editor responsable: Ignacio Bárcenas Monroy. 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. Las opiniones expresadas por los autores no reflejan necesariamente la postura del editor.

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

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

<http://revistacatepec.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 Zermño, *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, NÚMERO 35, JULIO-DICIEMBRE 2021
ISSN-1870-0365

TABLA DE CONTENIDO

Artículos originales de investigación

Eulogio González, el conspirador de 1928: una breve discusión sobre la representación de lo indígena en México

Clementina Battcock

Jhonnatan Zavala

¿Una ética posantropocéntrica para el Antropoceno?

Carlos Alberto Navarro Fuentes

El papel del historiador en la reinterpretación y construcción de la historia

Ximena Díaz Luna

Viridiana Salazar Gómez

Mariel Herrera Castañeda

La poética del deseo en el Quinteto de Mogador de Alberto Ruy Sánchez

Laiza Sabrina de la Torre Zepeda

La transición franciscana en la Antigua California

Mario Alberto Gerardo Magaña Mancillas

Guía didáctica para la construcción de una puesta en escena

Pamela S. Jiménez Draguicevic

Georges Didi-Huberman: un acercamiento a la paradoja de la imagen

Adriana Espinoza Cerviño

Distribución y accesibilidad espacial de las bibliotecas públicas en la ciudad de Oaxaca de Juárez

Ileana Conde Rubio

Rosalía Camacho Lomelí

Egbert John Sánchez Vanderkast

Enrique Martínez y Ojeda

Ignacio Paniagua Ruiz

La estética del conocimiento en Schopenhauer

Ian David García Sánchez

Reseñas, documentos y traducciones

Eco de un ave que estalla. La fragmentariedad del tuit hecho poesía

Guadalupe Álvarez Martínez

De reinos y subdelegaciones. Nuevos escenarios para un nuevo orden en la América Borbónica

Moisés Guzmán Pérez



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribuciones@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Eulogio González, el *conspirador* de 1928: una breve discusión sobre la representación de *lo indígena* en México

Battcock, Clementina; Zavala, Jhonnatan

Eulogio González, el *conspirador* de 1928: una breve discusión sobre la representación de *lo indígena* en México

Contribuciones desde Coatepec, núm. 35, 2021

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899001>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Eulogio González, el *conspirador* de 1928: una breve discusión sobre la representación de *lo indígena* en México

Clementina Battcock
DEH-Instituto Nacional de Antropología e Historia,
México
cbattcock@yahoo.com.ar

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899001>

Jhonnatan Zavala
Centro Educativo Tlaquepaque, México
jhonnatan.zavala@cetac.edu.mx

Recepción: 09/06/2020
Aprobación: 18/09/2020

RESUMEN:

El indigenismo se constituyó como uno de los principales referentes de intervención política que atravesó las instituciones y el pensamiento social de los grupos gobernantes del estado mexicano durante el siglo XX. Este artículo busca delinear cómo esta representación social sobre *lo indígena* opera de manera previa y posterior al caso de Eulogio González Arzola, quien fue descrito en una crónica periodística como *conspirador* en los atentados contra Álvaro Obregón en 1928. No se trata de un estudio secuencial exhaustivo sobre un aparato teórico, sino de un análisis sobre cómo esta representación sobre *lo indígena* se ha problematizado a lo largo del siglo XX, cuyos ejemplos claves son los elementos significativos sobre la representación social en una narrativa noticiosa de *El Universal*, durante su cobertura del homicidio del presidente electo Álvaro Obregón.

PALABRAS CLAVE: Representación social, Indígena, Indigenismo, Crónica periodística, Revolución mexicana.

ABSTRACT:

The indigenism was one of the main references of the institutions and the social thought of the government groups at the 20th century Mexican state. This paper seeks to analyze how this social representation of the indigenous operates before and after the case of Eulogio González Arzola, a man who was described in a newspaper article as a conspirator in the attacks against Álvaro Obregón in 1928. This is not intended to be an exhaustive or sequential review of this controversy, but rather a preamble to the case of Eulogio González Arzola and the significant elements of his representation as an indigenous person in a journalistic chronicle, who was arrested for the assassination of the elected president of Mexico, Álvaro Obregón, in 1928.

KEYWORDS: Social representation, Indigenous, Indigenism, Journalistic chronicle, Mexican Revolution.

A MANERA DE INTRODUCCIÓN: PENSAR LO INDÍGENA COMO UN OBJETO DEL INDIGENISMO

Mucho se ha escrito en torno a la representación del *indio* o del *indígena* desde los estudios disciplinarios de las ciencias sociales y las humanidades en México, ya sea durante el proceso de conquista y el periodo virreinal (Battcock y Bravo, 2017) o desde el de la consolidación de la actividad social periodística en la Ciudad de México (Escobar y Rojas, 1992). En el devenir histórico del estado-nación mexicano posrevolucionario (1920-1940),^[1] el indigenismo se constituyó como uno de los principales referentes de pensamiento que atravesó las instituciones estatales del siglo XX y nutrió los debates sobre la imposible composición de una *única* cultura *mestiza y mexicana*. Por ello, se considera necesario presentar al lector un breve repaso de algunos estudios que han abordado este proceso intelectual y que ilustran la complicada ejecución de un análisis de las representaciones sociales asumidas dentro de las categorías de *lo indio* o *lo indígena*, a fin de señalar algunos argumentos centrales expuestos en torno a una breve discusión teórica sobre esas categorías-representaciones dentro del aparato del estado mexicano del siglo XX.

Este artículo no pretende un repaso exhaustivo ni estrictamente secuencial de esta polémica, sino brindar un preámbulo reflexivo sobre la representación social de *lo indígena* en un episodio crucial para la política mexicana en 1928. el último asesinato de un presidente de la República Mexicana, Álvaro Obregón, en medio de un conflicto político religioso con la Iglesia Católica Romana, compuesto, a su vez, de matices sociales regionales historiográficamente denominados *Rebelión Cristera*, expresados de 1926 a 1929 (Meyer, 2010).

Con el análisis narrativo de este momento decisivo para el sistema político mexicano, se revisa cómo esta representación de *lo indígena* ha sido modelada a lo largo de la formación del estado nacional con articulaciones de poder distintas (entre el campo médico, educativo, periodístico, entre otros), pero sosteniendo sustancialmente el sentido colonial y las relaciones sociales que la enunciación del calificativo supone. Es decir, en términos generales, se entiende la *representación social* como un proceso selectivo de significados que se incorporan a través de un anclaje contextual al medio en el que se construye dicha representación, y que finalmente se objetiva en una enunciación discursiva (Moscovici, 1961; citado en Mora, 2002). Esta enunciación configura la representación social como una unidad teórica de análisis selectivo que conjuga determinadas características para nombrar al otro y socializar esa *manera en que se nombra*.

El indigenismo es pensado por Luis Villoro (2014: 13) como “un conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena”, definición que aparece en su clásico libro titulado *Los grandes momentos del indigenismo en México*, publicado originalmente en 1949.

[2] Esta obra inicia cuando el autor lanza la compleja pregunta: *¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana?*, la cual se transformará en *¿cuáles son los caracteres de la conciencia que revela al ser del indio?* o, en otras palabras, *¿qué es la conciencia indigenista?*; al formular dichas interrogantes de difícil resolución, a las que incluso se han dado taxativas respuestas, Villoro se propuso estudiar “el conjunto de concepciones acerca de lo indígena que se han expresado a lo largo de nuestra historia” (Villoro, 2014: 13). Conviene explicar ahora la trascendencia de dotar al indigenismo, dentro de la configuración de la nación mexicana y del proceso mismo de constitución, de un sentido de pertenencia que permite dilucidar un colectivo social capaz de enunciar una operación identitaria; este entramado intelectual argumenta una narrativa que explora los contenidos significativos de lo indígena, lo nacional y lo identitario a través de diferentes registros textuales históricos y de una praxis institucional ligada a la construcción de las representaciones sociales, asunto que se abordará más adelante.

Con motivo de la reedición de su libro en 1987, Luis Villoro escribió un exquisito prólogo en el que reconoció las deficiencias de su primer texto. Primero, que las corrientes filosóficas que le influyeron —el existencialismo y el hegelianismo (el desarrollo de una conciencia como idea)—, por un lado, y un incipiente materialismo histórico —con énfasis en la construcción del *proceso social*—, por el otro, no llegaron a complementarse (Villoro, 2014). [3] Estos ejes de debate le condujeron a una segunda autocrítica y a una propuesta que no deja de ser seductora para futuros análisis: no ver al indigenismo como mero producto de la conciencia, sino realizar un estudio de las condiciones sociales en las cuales se produce determinada idea sobre *lo indígena*. Finalmente, el propio Villoro afirmó que su trabajo no pretendió agotar la discusión en cuanto a todos los autores que pertenecieron a las distintas etapas del indigenismo aunque pudo haber incluido a unos cuantos para matizar su lectura de cada etapa; aclara especialmente que el hecho de haber culminado en 1949 no le permitió analizar más el indigenismo contemporáneo ni tomar en cuenta la crítica vertida en un texto que cimbró a la academia indigenista, cuyo título fue *De eso que llaman antropología mexicana*, aparecido en 1970 (Warman, s/f).

Entre los capítulos de ese último libro mencionado por Villoro se encontraba el texto de Arturo Warman, “Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana”, además de contener uno más escrito por Margarita Nolasco, titulado “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”; en ambos se increpa a las directrices de la disciplina antropológica en la academia mexicana. Así, Warman se ocupó de *jugar* con la narrativa que ciertamente propuso representaciones sociales de *lo indígena*, desde las plumas

de los evangelizadores del siglo XVI hasta las máquinas taquigráficas de los indigenistas contemporáneos, a quienes impugnó de la siguiente forma:

Los indios son objeto de utilidades marginales. En forma de turismo, ballets, luz y sonido y artesanías folklóricas se ofrecen a una sociedad de consumidores químicamente puros, que con ellos disfrazan su hibridismo. Sirven también a la burocracia que lucha por ellos en su instituto particular, y a los que más elegantemente, como los antropólogos profesionales, los defendemos en el limpio campo de la cultura occidental, rehaciendo su imagen conforme a los nuevos aires que soplan desde las esferas oficiales (Warman, s/f: 35).

Por su parte, Margarita Nolasco destacó una crítica sobre la relación de los estudios aplicados con los indígenas, a los que la antropología oficialista cosificó como *objetos* de estudio particular; sobre la forma en que estructuraron dicho sujeto, enunció: “la idea de que son indígenas aquellos que se sienten indígenas no pasa de un romanticismo social” (Nolasco, s/f: 69). Para Nolasco, *lo indígena* resulta *objetivable* mediante la construcción de individuos *que poseen* determinados criterios: supuestos rasgos raciales reconocibles, como el habla de una lengua (desdeñada por un sistema educativo alfabetizante anclado en el castellano), la verificación de un *compendio* (siempre innumerable) de tradiciones, entre muchos otros elementos esencialistas que cosificaban a una multiplicidad de grupos humanos en un complejo categórico denominado *indígena*, vinculado con un proyecto inacabado de estado-nación.

Al poco tiempo de presentarse estos escritos, Gonzalo Aguirre Beltrán, principal representante del organigrama indigenista, respondió esgrimiendo múltiples variables de los estudios generados por la antropología aplicada, la multiplicidad de sujetos y los métodos empleados para el análisis de los casos, pero sosteniéndose en una propuesta psicologista-culturalista de intervención antropológica, como antes lo había hecho Alfonso Caso (1948): asumió un provocativo *mea culpa* que defiende una “paulatina intervención indigenista desde la cultura” (Aguirre, 1976: 104) dadas las alteraciones de la psique humana provocadas por los procesos de cambio en las sociedades (las cuales señala en procesos revolucionarios como el cubano) y que le ocupan por ser un operario institucional encargado de relacionar al estado con *lo indígena*:

Tal vez sea una deformación de mi parte que, como médico, crea en la existencia real del trauma psíquico y atribuya, en gran medida, los trastornos psiconeuróticos que tanta incidencia tienen en la sociedad industrial moderna, a los cambios culturales violentos a que están sujetos los miembros todos de nuestra sociedad. La velocidad en acelerado incremento de los cambios culturales impide al individuo adaptarse prontamente a las nuevas situaciones, en inacabable proceso de sucesión, y la respuesta frecuente son las reacciones psicóticas (Aguirre, 1976: 104-105).^[4]

Las críticas de Nolasco al indigenismo, por utilizar un criterio *psicologista-culturalista* para definir la condición del indio, son vistas por Aguirre Beltrán como la repetición de un dogma de una supuesta *generación del 68* que acusa a los indigenistas de mantener el *statu quo* en su condición de funcionarios estatales contrarios a la renovación radical estructural para la realización concreta de un cambio político. En este punto conviene destacar que Aguirre Beltrán admitiera su posición como médico y trajera a consideración la patologización del *trauma* como un complejo dañino que acompaña la sustitución de una supuesta estructura estable cultural, con la inserción en el debate de las vicisitudes bélicas violentas de la Revolución cubana, asunto no menor en un momento histórico en el que se tenía presente la tensión sobre la violencia estatal ejecutada en la capital de la república durante la represión letal del movimiento estudiantil de 1968. Este enfoque de Aguirre Beltrán, admisible incluso dentro del campo de una *higiene mental*, resulta paralelo a la posición eugenésica que estuvo en boga en la cruenta década de los años veinte en la academia médica, puesta en práctica por lo menos hasta mediados del siglo pasado. Ambos son paradigmas disciplinarios desarrollados a la par de la formación de los primeros antropólogos en México, y aunque tomaron caminos separados, como se verá en el último apartado de este artículo, no deja de ser notable la instrumentación de lo científico para *patologizar* a determinados seres humanos, un recurso abordado en la segunda parte de este texto como elemento de la representación social que aquí se trata.

Fuera de la discusión disciplinar antropológica, Guy Rozat formó un proyecto de largo aliento en la investigación historiográfica en el ocaso del siglo XX en el que buscaba “explicitar los dispositivos y el lugar desde donde se construyeron algunas de las múltiples ‘invenciones de América’” (Rozat, 1996: 40), todas constitutivas de *La invención de América*, enunciada por Edmundo O’Gorman (1978). En palabras de Rozat (1996: 40):

En este conjunto de representaciones que constituye América nos interesaremos particularmente en la figura del indio porque es una de las figuras centrales de ese corpus y siguiendo sus derroteros a lo largo de estos 500 años pensamos que nos daremos los medios para entender cómo funcionan los dispositivos que producen Américas.

Así pues, el autor observó siglo a siglo, desde el XVI hasta el XIX, las distintas *capas en la escritura del indio*. Para él resulta necesario poner en debate que en “el caso de México sería urgente intentar reconstruir estas grandes etapas de la construcción de la figura del indio, para elucidar finalmente de qué estamos hablando, si de indios imaginarios o de indios reales” (Rozat, 1996: 42).

El proyecto planteado por Rozat se insertó en una narrativa proveniente de la publicación de su estudio titulado *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, trabajo en el que señaló que la invención americana, como una elaboración intelectual europea, “no ha cesado desde entonces, de seguir inventándola y de producir sucesivos discursos de representaciones de América” (Rozat, 2002: 14), los cuales se vieron reflejados en el ejercicio historiográfico.

Esta investigación tendría otro eco en *Los orígenes de la nación. Pasado indígena e historia nacional*, libro en el que Guy Rozat buscaba otorgar un aporte “para el esclarecimiento de algunas de las ambigüedades tejidas entre esas dos figuras imaginarias: el Indio y la Nación” (Rozat, 2011: 11); se propuso “entender cómo una sociedad se representa la presencia indígena entre sus conciudadanos y el tratamiento que preconiza para el ‘problema indígena’” (Rozat, 2011: 14). Para Rozat (2011), la construcción de la identidad nacional en el México decimonónico supuso elaborar la figura del mestizo; a la vez, se exaltó la figura del indio muerto como parte de una historia nacional; en cambio, el indio vivo quedó marginado y se le exigía renunciar a *lo indígena* para integrarse a la mexicanidad.

Antes de presentar la crónica sobre el acusado de colaborar en el atentado presidencial, debe atenderse una última viñeta que descansa en la revisión crítica de la política indigenista del estado mexicano posrevolucionario, posición en la que Guillermo Bonfil Batalla se dedicó a repensar el concepto de indio o indígena, apenas unos años después de la polémica entre *De eso que llaman antropología mexicana* y Gonzalo Aguirre Beltrán. Esta exploración conceptual de carácter sincrónico condujo al antropólogo Bonfil (1972) a concluir que *indio* o *indígena* eran categorías coloniales, con las consecuentes relaciones sociales que sostenían su existencia; asimismo, propuso que era indispensable reforzar las entidades étnicas para hacerlas desaparecer; sin embargo, no censuró su uso en tanto categorías analíticas que daban cuenta de un proceso colonizador iniciado con la conquista de América. Poco después de señalarse la importancia de estudiar las palabras *indio* e *indígena* como conceptos que tienen detrás de sí un proceso de conformación histórica, Raúl Alcides Reissner (1983) realizó una observación similar y escudriñó la manera en que el concepto *indio* contenido en los diccionarios forma una imagen estereotipada de aquellos a quienes se denomina con tales categorías.

Todos estos textos se ocupan de una misma problemática que trastoca las maneras en que la academia desarrolló sus enfoques de estudio de *lo real*, de un supuesto *indígena* concreto y homogéneo; situación trascendente pues, si bien no todo recae en la intervención de las instituciones estatales, en sus debates ni en posibles aplicaciones, estas perspectivas sí condicionan la formación de representaciones sociales con que trabajan las disciplinas científicas; de ahí la pertinencia de retroceder algunas décadas para revisar una crónica periodística aglutinadora de las significaciones narrativas que derivaron en esta discusión, a fin de reflexionar sobre la operación de la categoría *indígena* en la formación social de *lo mexicano* en las sociedades del siglo XX. Se considera que, a través de la representación social de *lo indígena*, se ha modelado un conjunto de relaciones

asimétricas de poder que visibilizan notoriamente su contenido colonial; la crónica periodística sobre Eulogio González Arzola constituye un firme ejemplo de los elementos significativos con que la sociedad mexicana ha afianzado esa representación.

Hasta aquí se ha revisado un grupo de ideas que compone *lo indígena* desde el análisis de Luis Villoro, la crucial polémica entre los antropólogos que formaron *De eso que llaman antropología mexicana* y la perspectiva de Gonzalo Aguirre Beltrán como política de estado de finales de los años sesenta, además de la composición historiográfica de lo *indio-indígena* desde los estudios de Guy Rozat a finales del siglo XX, así como de los problemas desde el estudio categórico-conceptual de tales términos, presentados años antes por Bonfil y Alcides. Sin embargo, en este punto cabe cuestionar cómo se *modela* al sujeto portador de las características de *lo indígena*, en los sistemas de argumentos contruidos siempre en perspectiva histórica y en relación con la sociedad que los produce; por ello, se analiza un caso de narrativa periodística mexicana de los años veinte: unos textos publicados en *El Universal* sobre Eulogio González Arzola, con el asesinato de Álvaro Obregón en 1928 como contexto.

Una de las hipótesis que Paula López Caballero postuló en su estudio *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México* consistió en proponer que “no es la autoctonía de las personas lo que determina las relaciones sociales, sino por el contrario, son las relaciones sociales las que determinan quién y qué es indígena [además de que] la autoctonía como fenómeno social es indisociable del fenómeno estatal” (López Caballero, 2017: 26); en una aproximación al estado, debe considerarse que los actores de sus instituciones se involucran en procesos diferenciados en las relaciones de poder, entendidas como habilidades para “retener información, negar la observación y dictar los términos del conocimiento” (Abrams, 2015: 24). Es decir, para que se nombre *indígena* a alguien, debe existir una operación social de amplitud temporal e institucional considerable, instrumentada de múltiples formas por el estado para categorizar como *indígenas* a determinados grupos humanos, con las subsecuentes marginación de los procesos de autoadscripción de los sujetos y obstrucción del establecimiento de sus operaciones de pertenencia; así se muestra en la construcción discursiva de la representación social de *lo indígena* en torno a la descripción de una persona en una nota periodística.

LA CONTINUA REINVENCIÓN: EL ASESINATO DEL PRESIDENTE ELECTO EN LA BOMBILLA Y LA REPRESENTACIÓN DE UN INDÍGENA

En esta segunda parte del artículo se analiza la representación de un *indígena* en particular, así categorizado por una crónica periodística del 25 de agosto de 1928, publicada en *El Universal*, titulada “Eulogio González fue encerrado por el procurador en un círculo de hierro”.^[5] Esta crónica, previa y aparentemente desligada del debate académico-intelectual aludido en el segmento anterior, trata el interrogatorio practicado a un hombre llamado Eulogio González Arzola, quien había sido arrestado por participar en los *complots* planeados por los militantes católicos para asesinar al general Álvaro Obregón, vinculado con un grupo de católicos que la policía relacionó con el magnicidio ocurrido el 17 de julio de 1928, durante una comida organizada por la diputación guanajuatense en honor al recién nombrado presidente electo de México en el restaurante de La Bombilla.

Cuando se menciona aquel asesinato presidencial que sacudió violentamente la estructura política posrevolucionaria del grupo de los sonorenses, se recurre a la difundida representación histórica que culpabilizó de tal crimen tan solo a dos personajes: a una monja llamada Concepción Acevedo de la Lata, popularizada por el periodismo como *la madre Conchita*, y a la enigmática figura de José de León Toral, un sujeto al que el imaginario histórico es incapaz de poner atuendo o rostro; el cual fue fusilado unos meses después por disparar sobre Obregón tras haberse hecho pasar por un *dibujante*, aun con todas las suspicacias producidas por la autopsia que, hecha pública en el diario *Excelsior* hasta 1947, reveló que el

cadáver presidencial había sido perforado en diecinueve ocasiones, aunque el arma de León Toral solo poseía espacio para seis balas (Gálvez, 1998).

Sin embargo, muy poco se ha abundado en las representaciones sociales construidas mediante los procesos punitivos dirigidos por los funcionarios del estado contra, por lo menos, otra docena de rebeldes católicos, que incluía mujeres acusadas de participar en una escalada de *complots* para planear atentados que, según presumieron las autoridades encargadas de apersonar a la justicia revolucionaria, condujeron a la anulación del sonorense aquella tarde en el restaurante (González, 2001; Castro, 2006; Ramírez, 2014).

Se parte de la hipótesis de que los medios escritos son una herramienta para la difusión de representaciones sociales que participan de construcciones de sucesos incorporados a tramas de poder y sus consecuentes conflictos, en las que se hace patente la tensión entre los intereses de los múltiples sujetos de la sociedad (Cuevas, 2011). En ese sentido, la consolidación de una hegemonía estatal posrevolucionaria, cuya dirigencia incluía a los generales Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, requirió vehicular su visión social sobre la construcción de un proyecto de nación. Entre muchas otras estrategias, el grupo de los sonorenses que detentaba el poder presidencial se ocupó del control de la prensa para difundir sus ideas y principios políticos entre el resto de los funcionarios estatales y la población alfabetizada que asumía la recomposición de una clase propietaria. Ya para 1928, sus gobiernos estaban empantanados entre un conflicto jurídico con la Iglesia Católica Romana y una rebelión armada de creyentes católicos cuyos campos de batalla se ubicaban en el centro-occidente del país (Gómez, 2012; Meyer, 2010).

Conviene reflexionar sobre esa visión social de la nación mexicana promovida por las instituciones estatales de los generales revolucionarios sonorenses, Obregón y Calles, con una experiencia política regional contextualizada por el conflicto de la *civitas* mexicana-criolla del porfiriato (1876-1910) con el pueblo yaqui (Padilla y Trejo, 2012), en tránsito a la formación institucional del indigenismo nacionalista posrevolucionario (Cárdenas, 2017).^[6] Los hombres encargados del problema educativo del naciente aparato estatal de los años veinte destinaron sus labores a repensar las estrategias de *incorporación social* de los campesinos y los obreros mexicanos; el llamado *problema del indio* resurgió con fuerza en voces de funcionarios y estudiosos, como Andrés Molina Enríquez (Vázquez, 2014a) o Manuel Gamio (Vázquez, 2014b). Estos ejes iniciaron en México un proceso de formación disciplinar etnológica inspirado en los estudios académicos de Franz Boas, antropólogo relacionado con la formación institucional mexicana durante el declive porfirista, lo cual devino en la búsqueda de nuevas estrategias de estudio necesarias para *enfrentar* tal reto, que se tradujo en la forja de un corporativismo estatal que tomó distancia de los planteamientos de un darwinismo social imperante durante la última mitad del siglo XIX (Suárez, 2005; Isais, 2018), pero que siguieron pujantes durante la década de los años veinte a través de algunos científicos de la Academia Nacional de Medicina con propuestas eugenésicas para el *mejoramiento racial*, elemento tratado más adelante.

Por lo pronto, esto es lo central del caso: ¿quién es Eulogio González Arzola, según la crónica del periódico? Las primeras declaraciones de este hombre, dadas al general Antonio Ríos Zertuche el 20 de agosto de aquel mismo año, aparecieron en *El Universal* el 22 del mismo mes, en un texto titulado “Lo que declararon los innodados en los complots dinamiteros y en la muerte del General Álvaro Obregón”. En esta aparente transcripción se menciona a Eulogio González como un migrante proveniente de San Miguel de Allende, Guanajuato, de 27 años, con trayectorias trucas en la carrera eclesiástica, en el estudio del comercio y como funcionario del ayuntamiento de dicha población, empleo del que fue despedido tras colaborar con la rebelión católica repartiendo su propaganda (BMLT-SHCP-GM, C. H., *El Universal*, 1928).

Sin trabajo, Eulogio viajó a México para ser ayudante personal de un hacendado proveniente de aquel municipio, llamado Carlos Díez de Sollano, quien financió la logística para cometer por los menos tres atentados nombrados por este grupo de católicos: una intentona de envenenamiento contra Obregón y Calles no realizada en abril de aquel dramático 1928, así como dos bombazos sin víctimas mortales en la Cámara de Diputados y el Centro Director Obregonista.

El procurador de justicia, Juan Correa Nieto, realizó otros interrogatorios a los detenidos el 24 de agosto, publicados al día siguiente en *El Universal*. De todos ellos, destaca la crónica ubicada debajo del balazo titulado “Eulogio González fue encerrado por el procurador en un círculo de hierro” (CEHM-Carso, f. CLXXXII, c. 8, L. 744).

En dicha crónica, Eulogio fue descrito como “un hombre de raza indígena, de ojos vivos y ladino. Desde luego se advierte que está un poco sordo, esta circunstancia dificulta un poco el interrogatorio” (CEHM-Carso, f. CLXXXII, c. 8, L. 744). El periodista no detalló más sobre su vestimenta, como sí hizo con el resto de los implicados: destacó las prendas portadas y que denotaban su pertenencia a una clase acomodada de la ciudad, pero insistió en la “sordera y poca comprensión de las preguntas” de Eulogio. Este no es un asunto menor, pues mientras los demás arrestados vivían en colonias de la Ciudad de México con servicios urbanos, y algunos tenían estudios universitarios, Eulogio dijo ser habitante de la colonia Valle Gómez, en la calle de Zinc número 4, lo que en ese tiempo constituía una periferia marginada al norte de la creciente urbe (BMLT-SHCP-GM, C. H., *El Universal*, 1928).

Eulogio inició su declaración afirmando que él había seguido las instrucciones de Carlos Díez de Sollano para proteger a una joven mujer llamada María Elena Manzano, muchacha que envenenaría a los generales Calles y Obregón durante las fiestas de Celaya, Guanajuato, durante abril. Argumentó que, antes de eso, ayudaba a este hacendado con sus negocios particulares, actividad que lo llevó a relacionarse con la asociación de católicos de la madre Conchita. Eulogio ratificó no haber participado en la planeación de los atentados, pero destaca su viaje a Celaya para envenenar a los generales o dinamitar el tren presidencial, actos que no se realizaron, pues los organizadores dudaron del éxito de la misión tras haber acudido a una corrida de toros en las fiestas de primavera de aquella ciudad guanajuatense. A su regreso a México, Eulogio visitó a la madre Conchita en su convento clandestino, con tal de recuperar un reloj que había prestado. En dicho lugar, la monja le expresó palabras lapidarias: “Ya sé que no hicieron nada, lo que pasa es que no quisieron hacerlo” (BMLT-SHCP-GM, CH., *El Universal*, 1928).

Eulogio dijo no arrepentirse de sus acciones y que detrás de los atentados estaba Díez de Sollano, quien también le dio instrucciones para colocar una bomba en el Centro Director Obregonista, sede organizativa de la campaña presidencial de Álvaro Obregón, ubicado en el centro de la Ciudad de México (CEHM- Carso, f. CLXXXII, c. 8, L. 744). Según la transcripción de sus declaraciones al general Ríos Zertuche, Eulogio mencionó que la intención de estos ataques era “causar una impresión moral y obtener un cambio político” (BMLT-SHCP-GM, CH., *El Universal*, 1928). Estas notas, transcritas y publicadas por el diario, también refieren que la última vez que Eulogio se encontró con Díez de Sollano fue a fines de julio de 1928, pasado el asesinato de Obregón (BMLT-SHCP-GM, C. H., *El Universal*, 1928), cuando el “indígena de ojos vivos” le entregó al hacendado una carta de un sacerdote llamado J. Isabel Salinas, que andaba levantado en armas en la ciudad de León, y cuya actividad subversiva está inscrita en las memorias publicadas de otro sacerdote leonés de nombre José D. Pérez (1988).

Posterior a estas actividades, Eulogio entró a trabajar al escritorio de la casa Stein por recomendación del padre de Díez de Sollano, que laboraba para la Secretaría de Relaciones Exteriores; finalmente, fue detenido unas semanas después por portación de un arma Smith & Wesson calibre 45, modelo 1927, con el cañón chueco y un orificio producido por una bala, misma que, para variar, dijo que era propiedad del joven Díez de Sollano (BMLT-SHCP-GM, C. H., *El Universal*, 1928).

Los gobiernos posrevolucionarios vieron en el *problema indígena* el nodo de los conflictos de la sociedad mexicana, mediante una discursividad política heredada del porfiriato, que vislumbraba el futuro progresivo de la nación moderna en la unificación cultural, económica y política de una población destinada a componerla según las fronteras estatales. Los indígenas, que habían dejado de ser llamados institucionalmente *indios* desde el siglo XIX con tal de borrar el régimen de calidades del virreinato (Ramírez, 2011), eran vistos como grupos heterogéneos aislados de los mecanismos institucionales de *progreso nacional* y de los procesos

estatales de supuesta *emancipación social* alcanzados con la Revolución mexicana y que, por el contrario, se *mantenían ajenos* al cambio político.

Si bien la labor intelectual de Manuel Gamio de los años veinte se alejó de propuestas eugenésicas del *mejoramiento racial* o de incorporación social de los grupos indígenas, se mostró inicialmente convencido de la campaña anticlerical del cuatrienio callista, en relación con las condiciones sociales de los indígenas. En una carta dirigida al presidente Calles en 1926, cuando Gamio vivía una especie de *exilio institucional* en Guatemala, el antropólogo comunicó al presidente su adhesión a la campaña anticlerical, a la vez que afirmaba que la constitución de la religión *sui generis* de los indígenas se nutría de “un politeísmo idolátrico mezcla de las más burdas ideas católicas y de vestigios de mitos ancestrales” (AGN-FIG-EMC, R.O-CM, C. 104 L.23, s/f)., que según Gamio radicaba en la celebración de sus *fiestas embriagantes*, por lo que la existencia de la jerarquía eclesiástica romana les tenía sin cuidado (AGN-FIG-EMC, R.O-CM, C. 104 L.23, s/f). De esta curiosa adhesión, Gamio se desmarcaría unos años después, en 1935, con la publicación de su libro *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*, en el que se apartó de lo que llamó “la barbarie callista” (Gamio, 2014: 157).

Para Massimo de Giuseppe, los protoindigenistas del gobierno de Calles acusaban al clero de “haber conservado la superstición idolátrica derivada de la tradición indígena, simplemente disfrazándola de tintes cristianos” (Giuseppe, 2015: 115). Esta idea imperaba en la representación del indígena de los políticos posrevolucionarios, como se hizo patente en la entrevista de Jean Meyer al general José Álvarez y Álvarez en 1968, diputado constituyente de 1917, quien apuntó que la “irracionalidad del dogma romano” (Meyer, 2002: 206) y la “idolatría indígena” (Meyer, 2002: 206) eran el producto fatídico de la composición social de México, y concluyó que “la razón tardará siglos en disipar estas tinieblas” (Meyer, 2002: 206).

Estos cruces —que representan esa relación entre los sistemas de creencias religiosas—, sus expresiones —consideradas como supuestamente *contrarias a la razón* y las categorías *indio/indígena* suponen un anclaje selectivo de los elementos de una representación social que buscó objetivarse en la enunciación descriptiva de la persona llamada Eulogio González Arzola, construida a través de una crónica periodística que detalló su participación y sus relaciones sociales con el grupo que planeó atentados contra el presidente Obregón. Estos elementos configuraron un marco de objetivación conceptual destinado a criminalizar a Eulogio ante los lectores —y escuchas, a través de los voceadores callejeros que daban cuenta de las noticias de los periódicos— (Mora, 2002), y con ello legitimar el castigo aplicado contra los rebeldes: por ser indígena migrante, pero también por su posición como subalterno de otros participantes.

En esta crónica, el énfasis en la sordera de Eulogio González, en su caracterización como *indígena ladino* y en una fijación especial por testificar sobre “la mirada” y “la poca comprensión” del inculcado buscó proyectar ante los lectores del diario la imagen de una supuesta *irracionalidad propia* de un *fanático religioso*, es decir, construir una representación social del enemigo público consolidado por algunos de los gobiernos posrevolucionarios (Tostado, 1991; William, 1976), que además se apoyaba, de alguna manera, en las difundidas *tesis* de la medicina y la antropología criminal que habían proliferado en el país desde finales del siglo XIX (Suárez, 2000).

Para Laura Suárez, los postulados eugenésicos de mejoramiento de la raza de los años veinte, que tuvieron su despunte con el Congreso Mexicano del Niño celebrado en 1921 y tomaron forma institucional hacia 1932 con la conformación de la Sociedad Mexicana de Eugenesia, no contaban con claridad conceptual en el uso de términos como *clase*, *especie* y *raza*, sino que tendían a armar un modelo discriminatorio de la pertenencia étnica y los movimientos migratorios, mientras los entrelazaban con la criminalidad y los problemas de salud pública (Suárez, 2005) —de los que sobresalía el alcoholismo que, como Gamio (2014) opinó, se hacía constante en “las ritualidades indígenas”—; con ello fortificó una estructura de dominio sociocultural, en el sentido expuesto por los estudios de Pablo González Casanova (2003), mediante peligrosas propuestas, supuestamente *científicas y racionales*, basadas en el estudio *social* del mejoramiento de las razas y que establecían los *orígenes biológicos* de las deficiencias fisiológicas y de las debilidades mentales de

humanos inferiores, las cuales alcanzaron una lamentable notoriedad durante la década de los años treinta y que pondrían a la humanidad de frente a sus quiebres más violentos y letales en las décadas por venir.

COROLARIO

A lo largo de este artículo se expusieron algunos estudios sobre la construcción discursiva del indigenismo como andamiaje institucional para relacionarse con *lo indígena*, y se recorrieron las propuestas que lo conciben como un sujeto reinventado constantemente a la luz de la racionalidad occidental. Finalmente, se repensaron dichos argumentos mediante el análisis de un proceso anterior a esos estudios: la representación de un indígena en apuntes periodísticos para el final de la segunda década del siglo XX, momento en que iniciaba el despunte institucional posrevolucionario de las disciplinas antropológica y médica. En la crónica se evidenció cómo se configura la representación social en torno a una persona, de nombre Eulogio González Arzola, quien era *ayudante* de un hacendado, subalterno que obedeció, aun con dudas, los designios de un *hombre estratega* que cobró cuerpo en el nombre de Carlos Díez de Sollano, quien supuestamente dirigió las reuniones periódicas con una monja para planear atentados, idea que incluso sería denostada también por la jerarquía católica del Comité Episcopal, para dar toda centralidad de dichas acciones solo a la religiosa (Ramírez, 2014).

Sin embargo, no se reparó en claras las omisiones de Ríos Zertuche y del procurador Correa Nieto para profundizar en la figura del hacendado Díez de Sollano. Eulogio estaba ahí para ser encerrado en ese “círculo de hierro”, mostrado en los diarios como la representación de un migrante indígena llegado a la periferia de la ciudad, con una supuesta falta de destrezas propias y con “debilidades fisiológicas y mentales” que, además, fueron sumadas a su afinidad con un determinado sistema de creencias religiosas.

La crónica periodística bosquejó a Eulogio González como un “indígena advenedizo” que se sumó “irracionalmente” a las causas del enemigo nacional, llamado “fanatismo católico”, siempre a la sombra de un hombre rico y hacendado; es decir, para el periodista su figura fue la de un indígena mozo, o de servidumbre, propia de la categoría colonial explorada por Bonfil Batalla en sus estudios, y que Aura Estela Cumes Simón detalla, en su tesis doctoral, como una relación de servidumbre establecida con lo indígena en el aparato estatal:

La forma en que se piensa a los sirvientes, es también la forma de pensar a los indígenas. Ser sirviente no es ya solo una situación laboral sino una condición social. Si a eso se le suma que el sirviente o la sirvienta pertenecen a un sector subordinado de la sociedad en tanto colectivo (como los pueblos indígenas o como pobres) y los patrones pertenecen al sector que gobierna (criollos, blancos, extranjeros y mestizos), debe pensarse en cuáles son los mecanismos por los que los sirvientes son también los gobernados. Es allí donde la racionalidad patronal debe cuestionarse a la luz de cómo el sistema colonial organizó no sólo al Estado, sino a la sociedad y la vida misma (Cumes, 2014: 28).

Durante los meses de preparación del juicio a León Toral y la madre Conchita, el catorce de octubre de 1928, Eulogio González Arzola fue condenado a prisión por el delito de daños en propiedad ajena, mientras se le retiró el cargo de asociación por daños contra las personas y la propiedad (CEHM-Carso, Fondo CLXXXII, c.9, L. 814). Finalmente, a pesar de haber abundado sobre su participación en el grupo, no fue considerado por las autoridades *como parte* de él, quizá por omisiones en su proceso o por haber colaborado en la recopilación de información para la policía en el caso. El círculo de hierro del procurador terminó por ocultar su figura y abrió paso al olvido de su persona, pero no a su representación social como *indígena*, la cual quedó inscrita en aquellas planas de un diario capitalino, sino a una susceptible de constituirse como materia para un prolongado debate que no termina de posicionarse en tanto una necesidad política impostergable que reoriente el pensamiento sobre la pluralidad enunciativa de los sujetos sociales y que, con ello, trastoque el actual modelo estatal de nación mexicana.

REFERENCIAS

- Abrams, P. (2015). "Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado". En *Antropología del Estado* (pp. 17-70). México: FCE.
- Aguirre Beltrán, G. (1976). "De eso que llaman antropología mexicana". En Palerm, Á. (ed.), *Aguirre Beltrán: obra polémica* (pp. 98-117). México: Centro de Investigaciones Superiores / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Alcides Reissner, R. (1983). *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Battcock, C. y B. Bravo (2017). *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*. México: INAH.
- Bonfil Batalla, G. (1972). "El concepto de indio en América: una categoría de situación colonial". *Anales de Antropología* [en línea], vol. 9, México, pp. 105-124. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077> [consultado el primero de agosto de 2019].
- Cárdenas García, N. (2017). "Lo que queremos es que salgan los blancos y las tropas'. Yaquis y mexicanos en tiempos de la revolución (1910-1920)". *Historia Mexicana*, núm. 4, vol. 64, pp. 1863-1921.
- Caso, A. (1948). "Definición del indio y de lo indio". *América Indígena*, vol. 8, núm. 4, pp. 239-247.
- Castro Martínez, P. (2006). "El asesinato del general Álvaro Obregón: Las caras de un imaginario dividido". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* [en línea], núm. 61, pp. 143-168. Disponible en: <https://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/article/view/343/502> [consultado el primero de agosto de 2019].
- Cuevas Cajiga, Y. (2011). "Representaciones sociales en la prensa: aportaciones teóricas y metodológicas". *Sinéctica. Revista electrónica de educación* [en línea], Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, pp. 1-19. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-109X201100010003 [consultado el primero de agosto de 2019].
- Cumes Simón, A. E. (2014). "Servidumbre doméstica como institución colonial". *La 'india' como 'sirvienta': servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* (pp. 18-48). Tesis de doctorado [en línea]. México: Centro de Estudios Superiores en Antropología Social. Disponible en: <http://repositorio.ciesas.edu.mx/bitstream/handle/123456789/283/D259.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [consultado el cinco de agosto de 2019].
- Escobar Ohmstede, A. y T. Rojas Rabiela (1992). *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX*. México: Instituto Nacional Indigenista / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Giuseppe, M. de (2015). "Detrás de los arreglos: la Santa Sede, la lucha por las almas y los católicos mexicanos". En Soberanes, J. L. (coord.), *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos jurídicos e históricos* (pp. 107-131) [en línea]. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4002/8.pdf> [consultado el primero de agosto de 2019].
- Gálvez, F. (1998). "A siete décadas de la muerte de Obregón, las dudas permanecen, los enigmas se multiplican". *Proceso* [en línea], 11 de julio. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/178542/a-siete-decadas-de-la-muerte-de-obregon-las-dudas-permanecen-los-enigmas-se-multiplican> [consultado el primero de agosto de 2019].
- Gamio, M. (2014). "Hacia un México nuevo. La barbarie callista". En Vázquez, L. (ed.), *Historia de la etnología. La antropología sociocultural mexicana* (pp. 157-161). México: Primer Círculo.
- Gómez Estrada, J. A. (2012). *Lealtades divididas. Camarillas y poder en México, 1913 -1932*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora / Universidad Autónoma de Baja California.
- González Casanova, P. (2003). *Colonialismo interno. Una redefinición*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- González, F. M. (2001). *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

- Isais, M. A. (2018). "Enfermedades sociales y degeneración en Guadalajara (1886-1909). Visos hacia una medicina social". En Trujillo, J. (coord.), *Por el mundo del delito y sus pormenores. Historia, marginalidad y delito en América Latina* (pp. 215-240). Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara.
- López Caballero, P. (2017). "Introducción". En *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)* (pp. 15-62). México: FCE.
- Meyer, J. (2002). *La cristiada. 2. El conflicto entre la Iglesia y el Estado*. México: Siglo XXI.
- _____. (2010). "Los sonorenses". En *La Revolución mexicana* (pp. 133-213). México: Tusquets.
- Mora, M. (2002). "La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici". *Athenea Digital* [en línea], núm. 2, pp. 1-25. Disponible en: <https://atheneadigital.net/article/view/55> [consultado el primero de agosto de 2019].
- Nolasco, M. (s/f). "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica". *De eso que llaman antropología mexicana* (pp. 66-93). México: Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH.
- O'Gorman, E. (1978). *La invención de América*. México: FCE.
- _____. (2007). "La conciencia histórica en la Edad Media". En *Historiología teoría y práctica* (pp. 29-66). México: UNAM.
- Padilla Ramos, R. y Z. Trejo Contreras (2012). "Guerra secular del Yaqui y significaciones imaginario sociales". *Historia Mexicana* [en línea], núm. 1, vol. 69, pp. 59-103. Disponible en: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/202> [consultado el 15 de enero de 2020].
- Pérez, J. D. (1988). *¡Ave Cesar! Moritori te Salutant. León Cristero*. León (México): Minerva.
- Ramírez Rancaño, M. (2014). *El asesinato de Álvaro Obregón, la conspiración y la madre Conchita*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México / Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Ramírez Zavala, A. L. (2011). "Indio/indígena, 1750-1850". *Historia Mexicana* [en línea], núm. 3 (239), vol. 60, pp. 1643-1681. Disponible en: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/327> [consultado el primero de agosto de 2019].
- Rozat, G. (1996). "Las representaciones del indio, una retórica de la alteridad". *Debate Feminista* [en línea], vol. 13, pp. 39-64. Disponible en: <http://debatefeminista.cieg.unam.mx/index.php/category/vol-13/> [consultado el 5 de agosto de 2019].
- _____. (2002). *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- _____. (2011). *Los orígenes de la nación. Pasado indígena e historia nacional*. México: Universidad Iberoamericana/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Suárez, L. (2000). "La antropología criminal y su influencia en el campo de la salud mental en México". *Llull, Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* [en línea], vol. 23, pp. 689-709. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2959900.pdf> [consultado el primero de agosto de 2019].
- _____. (2005). "La eugenesia en México". *Eugenesia y racismo en México* (pp. 85-180). México: Dirección General de Estudios de Posgrado, UNAM.
- Tostado Gutiérrez, M. (1991). *El intento de liberar a un pueblo. Educación y magisterio tabasqueño con Garrido Canabal: 1924-1935*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vázquez, L. (2014a). "Andrés Molina Enríquez (1868-1940). De la antropología social a la etnología, sin retorno posible". *Historia de la etnología. La antropología sociocultural mexicana* (pp. 122-128). México: Primer Círculo.
- _____. (2014b). "Manuel Gamio (1883-1940). De la arqueología a la migración y al indigenismo panamericano made in usa". *Historia de la etnología. La antropología sociocultural mexicana* (pp. 152-156). México: Primer Círculo.
- Villoro, L. (2014). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: FCE.
- Warman, A. (s/f). "Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana". *De eso que llaman antropología mexicana* (pp. 9-38). México: Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH.
- William, J. B. (1976). *La iglesia y el Estado en Veracruz 1840- 1940*. México: Septentas.
- Wolf, E. (2001). *Figurar el poder*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

ARCHIVOS

- BMLT-SHCP-GM-AGN. Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada-Secretaría de Hacienda y Crédito Público del Gobierno de México, Archivo General de la Nación.
- AGN-CH Archivo General de la Nación, Colección Hemerográfica. El Universal, 1928. “Lo que declararon los innodados en los complots dinamiteros y en la muerte del General Álvaro Obregón”, El Universal, Ciudad de México, 22 de agosto de 1928.
- CEHM-Carso. Centro de Estudios de Historia de México-Carso Fondo CLXXXII, C. 8, L. 744. “Eulogio González fue encerrado por el procurador en un círculo de hierro”, *El Universal*, Ciudad de México, 25 de agosto de 1928.
- CEHM-Carso. Centro de Estudios de Historia de México-Carso. Fondo CLXXXII, C.9, L. 814. Recorte Sin título, El Universal, Ciudad de México, 14 de octubre de 1928.
- AGN-FIG. Archivo General de la Nación. Fondo Instituciones Gubernamentales. Época Moderna y Contemporánea (EMC), Ramo Obregón- Calles (R. O-C), Caja. 104 L. 23, s/f. Carta de Manuel Gamio al presidente Plutarco Elías Calles, 1 marzo 1926.

NOTAS

- [1] Se respetará la enunciación en minúsculas de estos procesos sociales convencionales por las disciplinas históricas en todo el artículo.
- [2] La noción de conciencia histórica es trabajada también por Edmundo O’Gorman (2007) como el concepto que un ser humano tiene de sí mismo, en consideración plena de un pasado que le es propio, un asunto por demás problemático para una colectividad heterogénea como *la mexicana*.
- [3] Conviene destacar la discusión, apuntalada por el antropólogo Eric Wolf, entre las distintas visiones sobre las ideas y el enfoque reduccionista que implica pensarlas como unidades almacenadas en la mente de un organismo individual, cuando deberían entenderse como “construcciones mentales que se manifiestan en las representaciones públicas, poblando todos los campos humanos” (Wolf, 2001: 18), representaciones que, a la vez, suponen un ejercicio de poder manifiesto.
- [4] Publicado originalmente en *Anuario Indigenista*, vol. XXX, 1970.
- [5] Esta y el resto de las fuentes primarias aludidas en este artículo se encuentran referenciadas en el apartado correspondiente de “Referencias”.
- [6] Si bien esta experiencia política regional sonorense genera procesos de alteridad diferenciados en la relación de *lo mexicano* con *lo indígena* en esa región noroeste de México, no debe perderse de vista la relativización de esta posición de los *hombres fuertes* sonorenses en la composición del aparato estatal educativo nacional y su inestabilidad constante después de las gestiones de José Vasconcelos (1921-1923) y José Manuel Puig Casauranc (1924-1928), con catorce secretarios de educación desde el final del cuatrienio de Calles (1928) y hasta la primera gestión de Jaime Torres Bodet en la segunda mitad del sexenio de Manuel Ávila Camacho (1943-1946); es decir, hubo catorce funcionarios titulares del sistema educativo nacional en 18 años. De esta inestabilidad de la burocracia educativa resulta que el indigenismo oficialista tuviera cauces de formación institucional diferenciada, desde la formación del Departamento de Asuntos Indígenas durante el sexenio de Lázaro Cárdenas (1934-1940) hasta la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribuciones@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

¿Una ética posantropocéntrica para el Antropoceno? ^[*]

Navarro Fuentes, Carlos Alberto

¿Una ética posantropocéntrica para el Antropoceno? ^[*]

Contribuciones desde Coatepec, núm. 35, 2021

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899002>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

¿Una ética posantropocéntrica para el Antropoceno? ^[*]

A post-anthropocentric ethic for the Anthropocene?

Carlos Alberto Navarro Fuentes
Universidad Autónoma de la Ciudad de México (uacm),
México
betoballack@yahoo.com.mx

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899002>

Recepción: 31/05/2020
Aprobación: 12/11/2020

RESUMEN:

El texto se inicia con reflexiones conceptuales en torno a la idea histórica del Antropoceno, en particular, y de manera general discursa sobre algunos otros términos como antropocentrismo, Capitaloceno y noosfera. Posteriormente, hace hincapié en la relación existente entre sucesos de índole geológica, biofísica y sociocultural que coinciden en el planeta a propósito del cambio climático, el calentamiento global, la destrucción de la naturaleza y la pérdida de biodiversidad, por un lado; y de fenómenos sociopolíticos y económicos, como el capitalismo, la globalización, la tecnología en su faceta destructiva con énfasis en el desarrollo presentado desde mediados del siglo XX, por otro. A partir de aquí, se reflexiona críticamente sobre la posibilidad de conjuntar esfuerzos teóricos transdisciplinarios para, pasando por la política, el derecho y las humanidades, tornar factible la conformación de un derecho ambiental y una ética y justicia ecológicas (*post*) antropocéntricas para el Antropoceno, de manera que la vida humana en relación con la no-humana que habita el planeta resulte posible, sostenible y deseable en el futuro de la Tierra; justicia ecológica dentro de un marco de justicia social y democracia ecosistémica global.

PALABRAS CLAVE: Ética, Antropoceno, Capitalismo, Justicia ecológica, Responsabilidad.

ABSTRACT:

The text begins with conceptual considerations about the historical idea of the Anthropocene in particular, and generally it discusses some others such as anthropocentrism, Capitalocene and noosphere. Subsequently, it emphasizes the relationship between geological, biophysical and sociocultural events that coincide on the planet with regarding climate change, global warming, the destruction of nature and the loss of biodiversity, on the one hand; and socio-political and economic phenomena, such as capitalism, globalization, technology in its destructive facet with emphasis on the development they have had since the mid-twentieth century, on the other hand. From here, a critical reflection is made on the possibility of combining transdisciplinary theoretical efforts to, through politics, law and Humanities, make feasible the conformation of an environmental law and a (post) anthropocentric ecological ethics and justice for the Anthropocene, so that human life in relation to non-human life that inhabits the planet becomes possible, sustainable and desirable in the future of the Earth; ecological justice within a framework of social justice and global ecosystemic democracy.

KEYWORDS: Ethics, Anthropocene, Capitalism, Ecological Justice, Responsibility.

En 1781, en la *Crítica de la razón pura*, Kant definía la libertad de la razón como “la facultad de comenzar por sí misma”, al margen de toda determinación exterior o imposición desde fuera, en donde la libertad de la imaginación resulta acorde consigo misma, ya que no hace más que seguir las leyes universales de la razón. De hecho, en 1797, en la *Metafísica de las costumbres*, contradice la legitimidad del derecho a la rebelión y a la sedición a manera de autocensura, debido al entusiasmo que guardaba por la Revolución francesa. A los 25 años de edad, Elías Canetti escribía una de las más famosas novelas escritas en el siglo XX, *Auto de fe* (1930-1931), donde daba cuenta de la forma en que la *intelligentsia* europea se preparaba para ser protagonista, en la vida política, de manera activa y militante, ya fuese a favor del fascismo, el nacionalsocialismo o el bolchevismo; entre otras cosas, proyectaba lo más demoníaco del poder y el poder destructivo de la investigación científica y el desarrollo tecnológico. La novela transcurre como un hito de la demencia encarnada por la modernidad y la grotesca tragedia que comporta la transformación técnica

del mundo, que desenmascara al pensamiento racional inoculado en la ciencia y la filosofía como uno poderosamente sádico, delirante y traicionero, acorde con la religión del exterminio masivo, *sombra metálica rodeada de un mar de fuego*.

Walter Benjamin recogía, de los desechos de la sociedad burguesa e ilustrada europea, retazos extraídos de la memoria destinados al olvido, a fin de llevar a cabo una movilización en el mundo como resistencia para los siempre vencidos y excluidos por la catástrofe del progreso, perpetuado en el mundo solo para beneficio de los vencedores, no para su reciclaje, sino para ser reutilizados una vez traducidos en otros relatos, acciones, formas nuevas de habitar y de ser en el mundo, porque la justicia se encuentra también en las palabras para organizarse de maneras distintas en el mundo. Para Zygmunt Bauman (2013: 29),

lo que diferencia la agonía actual que supone el elegir de las incomodidades que siempre han atormentado al *Homo elicens*, el “hombre que elige”, es el descubrimiento o la sospecha de que no hay reglas preestablecidas ni objetivos universalmente aprobados hacia los que apuntar, y que, en consecuencia, pudieran absolver de las consecuencias adversas en sus selecciones a quienes las han elegido. Cualquier punto de referencia o directriz que hoy parece fiable y merecedora de atención, con toda seguridad mañana será desenmascarada y definida como engañosa o corrupta.

En *¿Qué sabemos de? El Antropoceno*, Valentí Rull (2018: 5) inicia así:

El 9 de septiembre de 2016, el periódico *El País* titulaba: “Bienvenidos al Antropoceno: ‘Ya hemos cambiado el ciclo natural de la Tierra’”, y seguía: “Un grupo científico acaba de confirmar que estamos en una nueva era ecológica”. La noticia empezaba así: “Si usted nació antes de 1950, puede que ahora se vaya a sentir algo más mayor: ha vivido en dos épocas geológicas distintas. La Tierra ha entrado en una nueva página del calendario geológico, el Antropoceno”. Unos días antes, los titulares de la BBC preguntaban: “¿Qué es el Antropoceno, la ‘Edad de los Humanos’ que expertos aseguran hemos entrado?”, y respondían: “La mayoría de los científicos más avanzados piensan que es real, que está claro. Algo está sucediendo. Estamos hablando del Antropoceno, la ‘Edad de los Humanos’, que da por terminada la que conocíamos hasta ahora como el Holoceno”.

Este ensayo en gran parte dilucidará varias de las afirmaciones y observaciones que integran esta larga cita. Es importante aclarar que el Antropoceno se define, provisionalmente, como una época geológica, es decir, que se acepte como tal depende de la Comisión Internacional de Estratigrafía (CIE), de otra manera, debería admitirse que el Holoceno continúa. Asumir la vigencia de la época geológica del Antropoceno implicaría reconocer que los seres humanos hemos cambiado el funcionamiento de la Tierra a escala global con tal magnitud que, como evidencia, existen huellas lo suficientemente visibles en el registro geo-ecológico, aunadas al cambio climático y el calentamiento global del planeta. Sirva la siguiente tabla cronoestratigráfica y geocronológica para situar este periodo en el tiempo (Tabla 1).

TABLA 1
Épocas geológicas

ERATEMA ERA	SISTEMA PERIODO	SERIE ÉPOCA	MILLONES DE AÑOS (Ma)
Cenozoico	Cuaternario	Holoceno	0.011784 Ma
		Pleistoceno	(0-11,700 años) 2,58 Ma
	Neógeno	Plioceno	5,33 Ma
		Mioceno	23,03 Ma
	Paleógeno	Oligoceno	33,9 Ma
		Eoceno Paleoceno	56,0 Ma 66,0 Ma

Rull, 2018: 12

¿QUÉ ES EL ANTROPOCENO?

El profesor e historiador de la Universidad de Chicago, Dipesh Chakrabarty, especialista en los estudios poscoloniales, en la conferencia “La condición humana en el Antropoceno”, realizada el 15 de junio de 2015, en Barcelona, se refería al Antropoceno como “un concepto que plantea que las consecuencias del calentamiento global son suficientemente fuertes para considerar que desde los inicios de la Revolución Industrial nos encontramos en una nueva era geológica”. Ya desde el año 2000, Paul Crutzen y Eugene Stoermer (2000: 17-18) sugirieron que probablemente ya vivíamos en una época distinta del Holoceno, surgida hace aproximadamente 11 700 años, cuyas condiciones climáticas habían permitido el crecimiento y desarrollo de la especie humana en el planeta. Reconocer que habitamos en una nueva era, el Antropoceno, implica la insoslayable realidad de que esta época está marcada por el daño irreversible de la naturaleza, provocado por la acción humana y la manera en que habitamos la Tierra.

Para comenzar será necesario definir ¿qué es el antropocentrismo? Etimológicamente, la palabra se compone de dos términos: *anthropos* (en griego, ‘hombre’) y *centrum* (en latín, ‘centro’); significa que el hombre es el centro y, así, todo lo demás gira en torno suyo y está a su disposición. Si la CIE reconociese, y por tanto validara la existencia del Antropoceno, sería necesario realizar cambios en la tabla 1, tanto en lo que se refiere a las unidades cronoestratigráficas como en las geocronológicas. La era correspondiente a la época del Antropoceno sería la Antropozoica, y el periodo, el Antropogeno; el primero fue propuesto en 1854 por Thomas Jenkyn y el segundo, por Alexei Pavlov en 1922. Cabe aclarar que estos nombres sugeridos no son los únicos, ni resultan pocos los autores que han aventurado nomenclatura y argumentos científicos para los cambios geológicos y biológicos sufridos por el planeta gracias a la mano del hombre. Para Crutzen y Stoermer (2000: 17-18),

en ausencia de una catástrofe mayor como una enorme erupción volcánica, una epidemia inesperada, una guerra nuclear a gran escala, el impacto de un asteroide, una nueva Edad de Hielo o el continuo saqueo de los recursos de la Tierra por una tecnología todavía parcialmente primitiva (aunque las últimas cuatro amenazas pueden ser evitadas por una noosfera realmente funcional), la humanidad seguirá siendo una fuerza geológica mayor durante muchos milenios, tal vez millones de años.

Por otro lado, el término *nooesfera*, acuñado en 1924 por Pierre Teilhard de Chardin, Édouard Le Roy y Vladimir Vernadsky, alude a una analogía con la biósfera (vida) y la atmósfera (aire), de manera que significaría “esfera de la mente” (Chardin, 1955); resulta elocuente porque marca una diferencia importante en relación con el hombre y todas las demás especies vivas no-humanas, tanto por el impacto ocasionado sobre la biósfera — pese al cual se conserva la capacidad de adaptación a los cambios provocados en el mundo — como sobre aquello que la naturaleza de alguna manera le *devuelve*. “El desplazamiento de aquella visión que concebía la naturaleza como orden a otra visión en la que la idea de un proceso infinito de construcción y reconstrucción es el primer paso a partir del cual, destruir todos los ladrillos con los que se ha construido el pensamiento moderno” (Magatti, 2009: 102). De allí que el intento de nombrar a esta nueva época se corresponda con lo ocasionado a escala global por la actividad humana, como factor preponderante, sobre el funcionamiento de la Tierra como sistema. Para Stanley Finney, el concepto parece ser útil en un sentido histórico, no geológico, pues considera que la historia trabaja con acontecimientos enmarcados en épocas, mientras que los geólogos —él preside la CIE— van directamente a los registros fósiles existentes (Finney y Edwards, 2016).

¿Es el Antropoceno un concepto geológico, cultural o ambos? Para contestar esta pregunta, tal vez la geología y la historia no sean suficientes y deba recurrirse a la historia, las humanidades y las ciencias sociales. El simple hecho de intentar fijar una fecha para el inicio del Antropoceno ya implica asumir un cuestionamiento sociopolítico abordable críticamente por la fuerza simbólica que comporta; el clima es una categoría política.

Se argumenta de manera diferente sobre las causas del Antropoceno según se opte por la revolución neolítica (Escudero, 1997), la invención de la máquina de vapor (Tverberg, 2012; Höök y Tang, 2012) o los ensayos nucleares de posguerra. Y lo mismo podríamos decir para los límites planetarios: de nada sirve fijarlos con una hoja de cálculo sin tener en cuenta la experiencia humana, el contexto social o razones de justicia (Palsson, 2013).

Para Crutzen y Stoermer (2000), el Antropoceno comenzó con la Revolución Industrial durante la segunda mitad del siglo XVIII. Oportuno resulta cuestionar, con lo visto hasta aquí, que ¿no atañe esto a las humanidades, las ciencias sociales y la educación? El ser humano resulta indudablemente un agente geológico, lo es predominantemente y lo seguirá siendo en el futuro; también produce, transmite y consume cultura. ¿Estamos ante un debate de tipo dicotómico entre naturaleza y cultura?:

El punto de vivir en la época del Antropoceno es que todos los agentes comparten el mismo destino que cambia de forma. Un destino que no se puede seguir, documentar, decir y representar mediante el uso de cualquiera de los atributos más viejos asociados con la subjetividad o la objetividad. Lejos de tratar de “conciliar” o “combinar” la naturaleza y la sociedad, la tarea política fundamental es, por el contrario, distribuir la agencia tan lejos y de una forma tan diferenciada como sea posible, hasta que hayamos perdido por completo cualquier relación entre estos dos conceptos de objeto y sujeto, que no son más de interés, excepto patrimonial (Latour, 2014: 2).

El debate en torno del Antropoceno se diversifica en muy diversas aristas: ¿qué es?, ¿vivimos efectivamente en esta nueva época?, ¿se trata de una concepción cultural, geológica, o ambas? Las connotaciones que esto reviste espaciotemporalmente para la globalización, la política, la tecnología, la ciencia, la economía (el capitalismo), la ética, la bioética y las humanidades, entre otros ámbitos, resultan en un objeto de estudio de suma complejidad. Para Timothy LeCain (2015), por citar un ejemplo, nombrar una nueva época geológica podría dar mayores incentivos al ser humano para renovar el ya de por sí rostro indolente y falto de respeto por la naturaleza. Liberados del miedo, el laberinto y la esfinge se desvanecen. La técnica tal vez requiera más de frenos que de innovaciones entendidas como avances, pues el futuro, por vertiginoso que se asuma, es siempre ignoto. Otras voces, como las de Andreas Malm y Alf Hornborg (2014), no parecen sentirse cómodas con el término, pues consideran que solo unos pocos —fácilmente ubicables— son responsables del daño ambiental y ecológico planetario, por lo que el término bien podría justificar, neutralizar u oscurecer sus responsabilidades éticas y sociales con toda la humanidad, en lugar de llevarlos a asumir urgentemente, desde la política y el derecho, las acciones por emprender. Resulta necesaria una cierta neutralización de la relación sujeto-objeto, es decir, de lo que se ha entendido como *heroico* en la Modernidad, ciegamente por la insaciable voluntad de poder, pues esto condujo a que el hombre percibiera el mundo como un objeto distinto de sí mismo.

ANTROPOCENTRISMO Y CAPITALOCENO

El Antropoceno y el antropocentrismo parecen ir cada vez más de la mano con los estudios poscoloniales y la historia del capitalismo, de acuerdo con la forma en que este último ha venido gestionándose globalmente y de manera cada vez más violenta, luego de la caída del Muro de Berlín en 1989. El imperialismo, el colonialismo, las nuevas formas poscoloniales —correlatos actualizados del neoliberalismo transnacional—, sin duda alguna, tienen una influencia global muy marcada en el funcionamiento de la economía y de los mercados. La industrialización —para hacer la guerra, en gran parte—, como sinónimo de la modernización / modernidad y la *gran aceleración* ocurrida principalmente durante la segunda mitad del siglo XX, ubican al capitalismo como el protagonista del cambio geológico (Capitaloceno), donde la técnica, es decir, la impronta tecnológica y científica, conlleva a que algunos autores hablen de Tecnoceno (Moore, 2016: 18; Haraway, 2015). El *fracking*, las nuevas técnicas de extracción utilizadas en la minería, la pesca masiva, la inmensa cantidad de contaminantes que se vierten a los océanos y la atmósfera, entre otras acciones humanas, han acentuado y dispersado las huellas geológicas humanas, con el capitalocentrismo (Hinkelammert, 2002) como factor clave de estos funcionamientos sociales globales, y que prioriza los económicos desde las localidades. “Y no

existen el centro y la periferia, lo alto y lo bajo, lo correcto y lo incorrecto. El capitalismo tecnonihilista tiende a incorporarlo todo, incluyendo lo que se produce en sus propias periferias, e incluso lo que se le opone” (Magatti, 2009: 109). El Mefistófeles de Goethe se refiere a la extrema vulnerabilidad de los seres humanos a propósito del don del razonamiento, cuando se dirige a Dios:

Tan solo veo una cosa: la miseria de los hombres. El dioscello del mundo es siempre de la misma calaña, y es en verdad, tan raro como el primer día. Viviría algo mejor si tú no le hubieras dado el reflejo de esa luz celeste que llama Razón y que únicamente le sirve para portarse más bestialmente que los animales (Goethe, 1972: 76).

No se trata más de adorar la imagen de Prometeo que intenta robar el fuego divino a los dioses para dárselo a los hombres, sino de reestablecer el orden de la naturaleza para las diversas formas de vida existentes en el planeta. A medida que se incrementa el PIB *per cápita*, la huella ecológica *per cápita* también aumenta; esta

es un indicador biofísico de sostenibilidad de carácter integrado, en el que se relacionan las demandas de recursos de una determinada comunidad humana (país, región o ciudad) con la capacidad productiva y ecológica del territorio que ocupa o administra [...] Comprende tanto los recursos necesarios, como los recursos generados para mantener el modelo de producción y consumo de dicha sociedad (Wackernagel y Rees, 1996: 5).

Acorde con la cita anterior, y en tenor similar, para Franz Muelshagen (2017: 86),

El imperialismo, de hecho, ha ganado algo de tiempo en el cambio climático antropogénico al negar a las economías colonizadas la misma prosperidad económica, es decir, que no se produjo un escenario alternativo en el que éstas hubieran empezado antes a tener economías basadas en emisiones de carbono. No obstante, también podría argumentarse que el imperialismo tiene, al mismo tiempo, patrones de desarrollo occidentales globalizados, y por lo tanto, impidió el surgimiento de una mayor variedad de futuros sociales respecto a cómo las sociedades organizan su consumo de energía y la producción de bienes y servicios. Por el contrario, la modernización fósil y su impulso imperial han unificado el mundo humano en todas las sociedades y culturas en su deseo de obtener mayor riqueza material.

Si el capitalismo se ha vuelto históricamente productor de civilidad e incivilidad, de riqueza y miseria, de modernización y destrucción de la vida en el planeta, reflexionar críticamente al respecto no es posible sin las humanidades y las ciencias sociales. El diálogo transdisciplinar entre las ciencias humanas y las naturales se vuelve perentorio y necesario. ¿O las migraciones, los desplazamientos forzados y conflictos interétnicos, las disputas por los recursos naturales —con la intervención de intereses transnacionales y las mafias u oligarquías locales gubernamentales o no—, las epidemias, el hambre y las múltiples formas de violencia, entre otras situaciones cotidianas, resultan del todo ajenas a las presiones sociobiológicas y socioculturales que inciden en el calentamiento global y el cambio climático? Resulta claro que este último problema no debe reducirse solo a problematizar al capitalismo, ni el Antropoceno pensarse como una época en la que los seres humanos sean los únicos actores. Así, “desde un punto de vista filosófico, la naturaleza es ahora naturaleza humana; no hay naturaleza salvaje en ninguna parte, solo ecosistemas en diferentes estados de interacción humana, que difieren entre sí en su grado de humanidad o naturalidad” (Ellis, 2011). Para Mark Lynas (2011: 8), “la naturaleza ya no gobierna la Tierra. Lo hacemos nosotros. Nos corresponde decidir qué sucederá con ella”. Para Bauman (2013: 128-129),

estando como estamos equipados para la economía de consumo, resulta irónico que los impulsos morales y las responsabilidades éticas se reciclen y conviertan en una gran barrera cuando la humanidad se ve enfrentada a lo que pudiera ser la más formidable amenaza a su supervivencia. Y para luchar contra esta amenaza se requerirá una enorme cantidad, quizás una cantidad sin precedentes, de autorrestricción y de disposición para el sacrificio.

ÉTICA AMBIENTAL Y JUSTICIA ECOLÓGICA

Hablar de crisis ecológica presupone que la racionalidad sobre la cual se sustenta la economía capitalista global no va a detenerse —al menos a corto plazo— en la explotación del planeta, con el riesgo que implica para la sustentabilidad en este. Se requiere de una racionalidad ética distinta a la que han enarbolado

durante siglos las mismas éticas tradicionales afines a la modernidad, las ideas del progreso permanente y la supuesta perfectibilidad del devenir humanos. La edificación de una racionalidad ambiental conlleva, así, la deconstrucción de la concepción mecanicista del proceso económico, traducido en instrumento de explotación de los recursos naturales y de control social (Leff, 2002), mientras que la necesidad de plantear una ética ecológica implica reconocer que la naturaleza tiene derechos y valores, y que se debe contribuir a la generación de políticas ambientales más justas o equitativas.

El enfoque de esta ética se integrará por diversos principios éticos y valorativos pertenecientes a diversas corrientes y escuelas históricas, como el utilitarismo, la deontología, la vertiente dialógico-discursiva,^[1] la bioética, las corrientes basadas en el principio de la alteridad, entre otras; tendrá que ser transdisciplinar, de cara a la esfera de complejidad donde se halla.

De modo general, se concibe la *justicia ecológica* como aquella que reconoce en la naturaleza valores y derechos propios, mientras que la *justicia ambiental* supone la necesidad de procurar un ambiente sano, que permita habitar a los ciudadanos con dignidad y calidad de vida, de allí que estos jueguen un papel proactivo en su consecución. Aquellos ciudadanos en un ambiente donde flora y fauna, no nocivas, se destruyan cotidianamente, al grado de generar el menoscabo persistente del ecosistema, sufrirían de injusticia ecológica.

La problemática ambiental genera nuevas perspectivas para el análisis sociológico de los movimientos sociales: sobre los intereses y valores que movilizan una toma de conciencia sobre la sobreexplotación de los recursos naturales, la degradación ambiental, la pérdida de valores culturales y la destrucción de prácticas tradicionales; sobre la desigual distribución de los costos ecológicos del crecimiento económico y la participación social en la gestión de los recursos de las comunidades; sobre los procesos de innovación tecnológica y organización productiva para la autogestión económica de sus recursos; sobre la reestructuración del Estado y la participación ciudadana en la organización institucional y en el proceso de toma de decisiones (Leff, 2002: 239).

Esto posee un corolario político. Garantizar reconocimiento y respeto a los derechos de la naturaleza implica aludir a la economía, la política, el derecho y la ética. “Ni el derecho ni la política poseen la radicalidad necesaria para enfrentarse al poder económico, que cada día es más abusivo. Se necesita de la fuerza vinculante de unos principios de justicia de contenido ecológico” (Vicente, 2016: 10). Esta triada —justicia climática o ambiental, justicia ecológica y justicia social— debe entenderse como un imperativo categórico ético universal, capaz de dar respuesta, en el Antropoceno, a la crisis actual del planeta, mediante la construcción de sociedades más sostenibles y un lugar más digno de ser habitado por los seres humanos, sin convertir en rehenes del destino a las generaciones venideras; lo que no es claramente previsible resulta, *de facto*, incontrolable. La época de las posibilidades de crearse a uno mismo o al superhombre del devenir, libre en su más absoluta libertad y autónoma individualidad respecto a la comunidad y los otros, tal vez esté llegando a su fin. Si no se respetan los derechos de la naturaleza, esta difícilmente podrá ofrecer el hábitat idóneo para el desarrollo, la felicidad y la vida digna. El poder humano no debe ser entendido más como capacidad de dominio, sino de resistencia frente a los abusos del poder y de la técnica que hombres y mujeres imprimen con sus estilos de vida y consumo.

Tanto el ser humano como su organización social y cultural están, al tiempo que autorregulados abiertos al entorno natural, pues ambos dependen ontológica, existencial y funcionalmente del medio natural y al ser la fuente de su alimento, el medio natural es constitutivo permanente, tanto del ser humano como de su organización social (Morin, 1981: 17).

Sobra decir que la mayor parte de los seres humanos sabe bien qué hace daño al medio ambiente; la mayoría reconocería lo positivo de proteger animales, plantas, ríos y mares de la contaminación, lo cual implícitamente significa una postura consensuada sobre la valía y los derechos de la naturaleza; pero las conductas y los patrones de vida y consumo, por lo general, se mueven en sentido contrario. Vandana Shiva (2018: 42) afirma que

El Antropoceno es una suposición, no una realidad, y es una suposición de la que nos tenemos que deshacer si queremos asegurar un futuro para la vida humana y un planeta habitable. Tenemos que reconocer que somos parte de la Tierra, no

sus amos y conquistadores. El antropocentrismo, el colonialismo y el patriarcado capitalista han puesto a hombres ricos y poderosos en la cima de la pirámide, subyugando a todos los humanos, a todas las mujeres, a los campesinos y convirtiendo a la naturaleza en un objeto de explotación.

No basta con *respetar* la naturaleza con la indiferencia de la distancia y el desentendimiento de esta, sino identificarla como parte consustancial del mundo. Por ello, más allá de la responsabilidad humana actual y futura, de manera integral se requiere extenderla frente a la naturaleza. La ética *tradicional* tal vez no sea suficiente y deba evolucionar fuera de los límites del antropocentrismo, es decir, tender hacia una ética ecológica que “conciba a los seres vivos no como algo ajeno a mí, sino que los identifique como mis iguales, permitiendo reconocer a todos los seres vivos como autofinalidad” (Tiedemann, 1989: 525). La ética ecológica, regida por la idea de responsabilidad, parte de la necesidad de sustituir el antropocentrismo por un ecocentrismo, en donde todo valor ético-jurídico debe informarse a la manera de un imperativo categórico de alcance global como nuevo paradigma de justicia ecológica, en el que también los reinos animal y vegetal se asuman como sujetos de derechos; incluso las rocas, los arrecifes, los acantilados, entre otras formaciones estructurales y ecosistémicas del planeta, vivas o no, hacen posible, con su presencia, diversas formas complejas de vida.

La incorporación del saber ambiental —constituido por estos procesos sociales—, a las disciplinas naturales y tecnológicas, va más allá de la internalización de criterios ecológicos en el análisis de las relaciones sociedad-técnica-naturaleza y en los estudios de las disciplinas sociales, geográficas, etnológicas y antropológicas (geografía humana, antropología ecológica, ecología humana, sociobiología, etnoecología, etc.). El saber ambiental cuestiona así los reduccionismos ecologistas y energetistas, así como el determinismo biológico y geográfico de estas disciplinas, generando desde allí estudios más complejos y concretos sobre la articulación de los procesos que inciden en el contexto social y en un contexto geográfico, integrando las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales de los fenómenos naturales (ecológicos, geofísicos) que inciden en los procesos productivos de una formación social (Leff, 2002: 239).

Esta insoslayable interdependencia entre el mundo sociocultural humano y el resto del no-humano se vincula con la protección, conservación y restauración del entorno natural propio como parte de la justicia ecológica. Una justicia, para serla cabalmente, contempla no solo lo que los emisores de principios y regulaciones perciben como justo, sino lo que receptores y destinatarios consideran como tal, pese a no ser ni seres humanos ni seres racionales, aunque sí poseedores de valores intrínsecos conocidos, reconocidos, y de derechos propios. Así, enunciaba Aldo Leopold (1966: 25): “Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; es incorrecto cuando tiende a lo contrario”; esta aseveración, por general que parezca, resulta fundamental para considerar dos proposiciones conceptuales, las del biocentrismo y el ecocentrismo, las cuales, a su vez, confirman la necesidad de superar ciertos preceptos vinculados con la ética tradicional y la relación entre lo humano y lo no-humano en el planeta, en tanto los humanos deben fungir como representantes éticos de los derechos de los no-humanos.

Bajo la justicia ecológica no se imponen unos valores, sino que se amplía su conjunto; tampoco se puede determinar las medidas que se deberán tomar, cuáles son las acciones prohibidas o sancionables, sino que se abre una discusión pública para lidiar con esto. Por cierto, que el debate será distinto, y esa es precisamente una de las ventajas de la justicia ecológica (Gudynas, 2010: 47-48).

La responsabilidad ecológica del ser humano se asume como una naturaleza extrahumana con un deber de justicia colectiva, distributiva, restaurativa y de compromiso moral unánime, no solo con los seres vivos actualmente en la Tierra, sino también con las generaciones futuras (desarrollo sostenible). El hecho de considerar a estas obedece, en primer lugar, a que con el modo de producción y consumo capitalista global contemporáneo, el futuro de la especie humana no está asegurado, pues el cambio climático y el calentamiento global, por un lado, y el incremento de la pobreza, la desigualdad y sus correlatos de migración, desplazamiento forzado, ecocidio, violencia y genocidio, etcétera, por otro, conllevan a la imperiosa necesidad de tomar medidas políticas y jurídicas globales y locales; de lo contrario, continuarán en aumento la pérdida de la

biodiversidad, la contaminación de suelos y océanos, la deforestación, la erosión y la desertificación de la superficie terrestre.

La búsqueda efectiva de una justicia ecológica implica considerar una temporalidad intergeneracional orientada por la institucionalización de una serie de principios y directrices, así como al derecho y la política ambientales en un contexto *glocal* de democracia ambiental o socioecológica, para lo cual “es necesario el reconocimiento del derecho a un medio ambiente sano como derecho básico para las generaciones actuales y futuras, y dotarlo de herramientas jurídicas procesales que permitan su ejercicio jurisdiccional” (Vicente, 2016: 25).

Mencionar la necesidad de una justicia ecológica y un derecho ambiental otorga a la ecología un matiz político evidente, destinado a velar principalmente por la transformación del modo en que acontecen cotidianamente las relaciones sociales. Existe la necesidad de una democracia radical basada en la idea de la desobediencia, en donde los problemas de la ética y de la política tengan prioridad. La ecología política tendría que replantear, entre otras cosas, los modos de producción, distribución, consumo de bienes y servicios intentando, desde la nueva perspectiva de la naturaleza, formular y gestionar creativos modos de relacionarnos, de entender(nos) y comprender(nos) a la naturaleza, distintos a aquellos que la modernidad capitalista ha impuesto.

Lo anterior destaca especialmente ya que, hoy más que nunca, se revela la vulnerabilidad de nuestra existencia en el planeta y la necesidad de proteger el medio ambiente, entendido como *sistema vivo*. La comunidad de la especie humana, a través de las acciones dirigidas —en gran parte— como resultado del sistema económico global imperante, ha crecido de manera insostenible en relación con la biósfera o ecosfera que la contiene; de allí el énfasis en que la justicia ecológica debe presuponer la justicia social, así como la crisis ecológica global comporta una crisis de desarrollo humano global. La economía debe ser reestructurada ecológicamente en todos los rincones del orbe, de lo contrario, no solo los gobiernos hasta ahora democráticos podrían estar ante el final de sus días, sino además podría resultar pertinente hablar, por desgracia, de refugiados ambientales, de ecodesplazamientos, de guerras climáticas. “Las guerras climáticas serán la forma de resolución de los conflictos del siglo XXI, y en este sentido el cambio climático plantea a los Estados reorientar sus funciones a cuestiones relacionadas con la seguridad, la responsabilidad y la justicia” (Welzer, 2010: 110); dicho de manera general, son los ricos —con su estilo de vida, egoísmo, despilfarro, indolencia, indiferencia, etcétera— los principales responsables de lo que está ocasionando el cambio climático y la pérdida de la biodiversidad, mientras que los pobres resultan claramente los más afectados, si bien participan de manera obligada, aunque en mucho menor medida, en dicha lógica de devastación, al relacionarse de manera indebida con la naturaleza para sobrevivir, al alimentarse.

¿UNA ÉTICA POSANTROPOCÉNTRICA PARA EL ANTROPOCENO?

Las humanidades y la ética ambiental (o ética ecológica) que se planteen y concreten en los centros de enseñanza e investigación, en las universidades e instituciones especializadas tendientes a estudiar de manera transdisciplinar y holística el cambio climático y el calentamiento global, sin olvidar, por supuesto, los aspectos colaterales aquí mencionados de índole cultural, social, política, económica y educativa, entre otros, deberán partir de la reflexión crítica a las éticas tradicionales o antropocéntricas, sin dejar por ello de ser antropogénicas o pensar que, tal vez, debiesen nomenclaturizarse posantropocéntricas. Para ello, el punto de partida, más allá de que se acepte o no el término *Antropoceno*, debe ser el reconocimiento de la pluralidad de corrientes y posturas en torno a la posibilidad de establecer contextos y entornos pedagógicos en donde, tanto la teoría y la práctica como la transmisión de conocimientos y saberes en torno a la(s) ética(s) ambiental(es), contribuyan de manera efectiva a una formación capaz de generar responsabilidad, sensibilidad, solidaridad, compromiso y de ejecutar acciones concretas —hacer conciencia ya no es suficiente—, enfocada a lograr

objetivos a corto, mediano y largo plazos en torno a la protección y restauración del medio ambiente y la biodiversidad.

El punto de partida, como se ha dicho, dada la complejidad que la misma transdisciplinariedad implica para aproximarse al problema aquí tratado, exige una crítica del humanismo y de la axiología tradicional. Así, Rosi Braidotti (2015: 64) define al sujeto crítico poshumano:

A través de una ecofilosofía de las pertenencias múltiples, como sujeto relacional determinado en la y por la multiplicidad, que quiere decir un sujeto en condiciones de operar sobre las diferencias, pero también internamente diferenciado y, sin embargo, aún arraigado y responsable. La subjetividad posthumana expresa, por ende, una forma parcial de responsabilidad encarnada e integrada, basada en un fuerte sentimiento de la colectividad, articulada gracias a la relación y a la comunidad.

La ética posantropocéntrica tendría que incluir los contenidos y preceptos teórico-conceptuales de la ética ambiental y la justicia ecológica para un efectivo desarrollo, ejecución y consolidación como subconjuntos de esta; propondría, desde un sujeto no unitario, una mejor conexión con los no-humanos de nuestro planeta, en donde el antropocentrismo representado por el ego individualista halla su más cabal representación. Esta ética, al proponerse ir más allá de las éticas tradicionales propias del antropocentrismo de la modernidad — pero no sin ellas— requeriría, entre otros elementos, de una nueva teoría del sujeto como correlato de la crítica fundamental del humanismo y, por lo tanto, de las humanidades que lo han acompañado, al menos, desde las revoluciones Industrial y francesa, la Ilustración y la modernidad (capitalista). La necesidad de teorizar desde lo *post* antropocéntrico radica también en que el capitalismo y la tecnología biogenética han revelado no la obsolescencia ni mucho menos, pero sí el rebasamiento de ciertas posturas teóricas ético-políticas y sociales predominantes durante mucho tiempo como las de Foucault y Mbembe, entre otros, que, si bien continúan vigentes, parecen quedar limitadas al reflexionar sobre una ética ambiental o bioética ecocéntrica posantropocéntrica. Indudablemente, estas posturas deben seguir considerándose, pero, dadas sus concepciones humanistas tradicionales, también requieren deconstruirse. En este sentido, el pensamiento ético propuesto, de matiz posantropocéntrico, tenderá a tomarse como antihumanista, aunque no se trata en realidad de un rechazo, sino de una reconsideración deconstructiva. Para Jacques Derrida (1996: 13),

sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que *no están ahí*, aquellos que no están ya o no están todavía *presentes y vivos*, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta ¿dónde?, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta ¿dónde mañana? Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*.

De hecho, hay quienes abordan conceptos como *biosociedad* y *biociudadanía* (Rose, 2008), las cuales, en esta era de la globalización, deberían respetar no solo las diferencias interculturales entre humanos, sino las existentes entre no-humanos. Se agrega la idea de *biodemocracia* o *ecodemocracia*, en alusión a Beauchamp (1991: 9), quien afirma que “para que las soluciones den frutos, es necesario que las sociedades que las ponen en marcha las comprendan y las acepten, lo que supone que el pueblo pueda tomar parte en las proposiciones éticas que determinarán su futuro”.

CONCLUSIONES

La aceptación o rechazo del Antropoceno como época actual no se contraponen al cuestionamiento acerca de si el ser humano aún puede considerarse capaz de mantener el control efectivo de la vida y la biodiversidad en el planeta, esto es, entre los procesos biológicos y ecológicos. Para Stacy Alaimo (2017: 94), “el énfasis geológico [sobre el biológico] podría distanciar a los seres humanos de sus propias acciones transformadoras, al presentarse éstas como efecto de una materialidad externa a nosotros”. Tal vez los tiempos social y geológico nunca habían confluído de manera tan precisa como ahora, lo que convierte a este momento en el idóneo para escuchar a la Tierra y a la naturaleza, que, después de todo, parecen no ser tan bien conocidas como se creía; somos una especie más entre millones o billones de las que habitan el planeta. Se pregunta Manuel Arias (2018) si “¿acaso serviría de algo la manipulación genética durante una glaciación o como defensa ante la caída

de un meteorito?"; al menos no por el momento, sería la respuesta más honesta. Aunque parezca una verdad de Perogrullo, el ser humano forma parte de la naturaleza y carece de legitimidad alguna para contravenir su valía y sus derechos, pues son estos el fundamento para la ética planteada, independientemente de si se denomina antropocéntrica, ecocéntrica o biocéntrica. El ejercicio dialógico e institucional que comporta requiere de apertura, solidaridad y, por supuesto, de reconocimiento y humildad epistemológica, axiológica e intelectual; solo así podría aspirarse a alcanzar una propuesta digna de ser enseñada y transmitida, justa y democrática, sin importar las diferencias culturales, pues estas ya habrían sido reconocidas y aceptadas.

Todos los seres vivos, incluyendo los no-humanos, poseen dignidad ontológica; reconocerla debe servir para establecer los límites de la acción humana sobre el planeta. La economía prevaleciente se centra por completo en el ser humano, para favorecerlo sin consideración de todo lo no-humano, al grado que muchas cosas potencialmente beneficiosas para el progreso y la civilización del hombre, hoy se están inclinando en su contra; en consecuencia, se ha generado un mundo sumamente injusto para muchos, y peligroso y violento para todos. Karl Otto Apel (1986: 106) definía el proceso de civilización como "la sustitución progresiva de la adecuación del hombre al medio ambiente natural por su transformación técnica, en el sentido de su adecuación a las necesidades humanas creadas por el proceso de desarrollo económico".

Heredar implica una doble responsabilidad: hacia el porvenir y con el devenir; *enseñar* humanidades ahora, en el Antropoceno, en medio del más brutal y despiadado *capitalismo global*, constituye un ejercicio que debe, entre otras cosas, hacer confluir la multiplicidad de relatos —que le subyacen como concepto histórico— y correlatos —como, por un lado, los del imperialismo, colonialismo, necropolítica, capitalopandemia, tecnocentrismo y destrucción; y por otro, los de memoria y escritura, justicia y libertad, democracia y equidad, género y naturaleza, entre muchos otros temas y objetos de estudio abordados en este campo, vinculados con la relación ente lo humano, lo no-humano y el planeta. Respecto a la justicia ecológica y de derecho ambiental, podría aventurarse, de manera seria y responsable, la posibilidad de que atentar contra la biodiversidad y los derechos de la naturaleza —como sería el caso de un ecocidio o un daño a la biodiversidad irreversible— se considerara un crimen de lesa humanidad y, por tanto, se juzgara por tribunales superiores internacionales, facultados para dictar sanciones, penas y multas severas a quienes incurrieran en ello.

Criticar la forma como se ha gestionado la modernidad no implica aceptar las *propuestas* de la condición posmoderna, de la misma manera en que este texto encierra entre signos de interrogación su título. Pensar en lo *post* del Antropoceno y de la humanidad no resulta alentador ni deseable, en parte porque significa aceptar fatídicamente —no sin cierto cinismo y derrotismo— que ya no se puede ni se debe hacer nada en el presente, sin importar que se acepte o no la existencia de una nueva era. El problema del planeta es el del ser humano, a la vez que los problemas del segundo se reflejan en el estado del primero. No es posible continuar pensando, actuando y decidiendo en la Tierra como se ha hecho hasta ahora, especialmente en los últimos dos siglos. ¿Estamos condenados a la servidumbre futura que anunciara en *Metrópolis* Fritz Lang o la guerra entre los dioses (*Kampf der Götter*) weberiana en virtud de las contradicciones aquí resaltadas? En fin: Zeus retiró a los hombres el fuego (*spérma pyros*) y el alimento vital (*bios*), mientras que Yahvé creó el mundo y se lo entregó al hombre para que lo sometiera, permitiéndole así constituirse como productor y producto de la civilización occidental, artífice de su saqueo total. La idea de Antropoceno cambia toda la historia; está abierta, escribiéndose. ¿Estamos obligados a pensar en una ética posantropocéntrica sin siquiera haber logrado llegar a un consenso sobre si vivimos ya una nueva era denominada *Antropoceno*?

REFERENCIAS

- Alaimo, S. (2017). "Your Shell on Acid. Material Immersion, Anthropocene Dissolves". En R. Grusin (ed.), *Anthropocene Feminism*, pp. 89-120.
- Apel, K. O. (1986). *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa.
- Arias, M. (2018). *Antropoceno. La política en la era humana*. Barcelona: Taurus.

- Bauman, Z. (2013). *Sobre la educación en un mundo líquido. Conversaciones con Ricardo Mazzeo*. Barcelona: Paidós.
- Beauchamp, A. (1991). *Pour une sagesse de l'environnement*. Ottawa: Novalis.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Chardin, P. (1955). *Le Phénomène Humain*. París: Seuil.
- Crutzen, P. y E. Stoermer (2000). "The Anthropocene". *Global Change Newsletter*, núm. 4, pp. 17-18.
- Derrida, J. (1996). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Ellis, E. (2011). "Anthropogenic Transformation of the Terrestrial Biosphere". *Philosophical Transactions of the Royal Society*, núm. 369, pp. 1010-1035.
- Finney, S. y L. Edwards (2016). "The 'Anthropocene' Epoch: Scientific Decision or Political Statement?". *gsa Today*, vol. 26, núm. 3, pp. 4-10.
- Escudero, A. (1997). *La Revolución Industrial*. Madrid: Anaya.
- Goethe, W. (1972). *Fausto*, Barcelona: Bruguera.
- Gudynas, E. (2010). "La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica". *Tabula Rasa*, núm. 13, julio-diciembre, Bogotá, pp. 45-71.
- Haraway, D. (2015). "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin". *Environmental Humanities*, núm. 6, pp. 159-165.
- Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Höök, M. y Tang, X. (2013). "Depletion of Fossil Fuels and Anthropogenic Climate Change. A Review". *Energy Policy*, núm. 52, pp. 797-809.
- Latour, B. (2014). "Agency at the Time of the Anthropocene". *New Literary History*, vol. 45, núm. 1, pp. 1-18.
- LeCain, T. (2015). "Against the Anthropocene. A Neo-Materialist Perspective". *International Journal of History, Culture and Modernity*, vol. 3, pp. 1-28.
- Leff, E. (2002). *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI.
- Leopold, A. (1966). *A sand county almanac*. Nueva York: Ballantine.
- Lynas, M. (2011). *The God Species*. Londres: Fourth State.
- Magatti, M. (2009). *Libertà immaginaria. Le illusioni del tecno-capitalismo tecno-nochilista*. Milán: Einaudi.
- Malm, A. y A. Hornborg (2014). "The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative". *The Anthropocene Review*, vol. 1, núm. 1, pp. 62-69.
- Mauelshagen, F. (2017). "Reflexiones acerca del Antropoceno". *Desacatos*, núm. 54, mayo-agosto, pp. 74-89.
- Moore, J. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland: pm Press.
- Morin, E. (1981). *El método 1. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Palsson, G. (2013). "Reconceptualizing the 'Anthropos' in the Anthropocene Integrating the Social Sciences and Humanities in Global Environmental Change Research". *Environmental Science and Policy*, vol. 28, pp. 25-35.
- Rose, N. (2008). *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel secolo XXI*. Turín: Einaudi.
- Rull, V. (2018). *¿Qué sabemos de? El Antropoceno*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Shiva, V. (2018). "Contra el antropocentrismo" [entrevista]. Mir Rodríguez Lombrado, entrevistadora. *Revista de la Universidad de México*, diciembre, Ciudad de México, pp. 38-46.
- Tiedemann, P. (1989). "Natur als Rechtssubjekt. Die Grundlagen einer empathischen Ethik". *Rechtstheorie*, núm. 20, pp. 521-536.
- Tverberg, G. (2012). "Oil Supply limits and the Continuing Financial Crisis", *Energy*, vol. 37, núm. 1, pp. 27-30.
- Vicente, T. (ed.) (2016). *Justicia ecológica en la era del Antropoceno*. Madrid: Trotta.
- Wackernagel, M. y W. Rees (1996). *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth*. British Columbia: New Society Publishers.
- Welzer, H. (2010). *Guerras climáticas: por qué nos mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*. Madrid: Katz.

NOTAS

- [*] Las traducciones del alemán, francés, italiano e inglés contenidas en este artículo son obra y responsabilidad propia del autor de este texto.
- [1] A partir de enfoques teórico-prácticos argumentativos no basados necesariamente en lógicas formales, como los de la pragmadialéctica de Van Eemeren y la argumentación coalescente de Michael Gilbert, donde el contexto, la historia y la diversidad cultural ponen en evidencia el lenguaje y la interculturalidad tal como se usan en la calle y no solo entre la *comunidad científica*, entre otras cosas, a diferencia de los enfoques sustentados en la racionalidad y el discurso tecnocientíficos, a manera de aposentos comunicativos donde la verdad tiene lugar.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribucionesc@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

El papel del historiador en la reinterpretación y construcción de la historia

Díaz Luna, Ximena; Salazar Gómez, Viridiana; Herrera Castañeda, Mariel

El papel del historiador en la reinterpretación y construcción de la historia

Contribuciones desde Coatepec, núm. 35, 2021

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899005>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

El papel del historiador en la reinterpretación y construcción de la historia

The role of the historian in the reinterpretation and construction of history

Ximena Díaz Luna

Universidad Autónoma del Estado de México, México

ximenushka@gmail.com

Redalyc: [https://www.redalyc.org/articulo.oa?](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899005)

id=28167899005

Viridiana Salazar Gómez

Universidad Autónoma del Estado de México, México

viridianasalazar.1823@gmail.com

Mariel Herrera Castañeda

Universidad Autónoma del Estado de México, México

marhiel66@gmail.com

Recepción: 10/01/2020

Aprobación: 14/07/2020

RESUMEN:

A través de una revisión de las teorías de la congruencia y de la correspondencia se pretende reflexionar sobre la objetividad y la interpretación de la verdad en la historia como disciplina. El resultado de este ejercicio concluye que la reinterpretación de los procesos históricos forma parte del quehacer constante del historiador para generar nuevas explicaciones que reivindican su función como científico social.

PALABRAS CLAVE: Historia, Objetividad, Verdad, Congruencia, Correspondencia.

ABSTRACT:

The present article is a review of the theories of congruence and correspondence intended to reflect on objectivity and the interpretation of truth in this discipline. The result of this exercise concludes that the reinterpretation of historical processes is part of the historian's constant work to generate new explanations related to objective historical knowledge that vindicate his role as a social scientist.

KEYWORDS: History, Objectivity, Truth, Congruence, Correspondence.

¿QUÉ ES UN HECHO?

El universo no solo tiene una historia, sino cualquier historia posible. STEPHEN HAWKING

El presente artículo aborda algunos de los problemas que enfrenta el historiador en la construcción del conocimiento histórico. A través de una revisión de las teorías de la congruencia y de la correspondencia se pretende reflexionar sobre conceptos fundamentales como verdad, objetividad, hecho histórico y fuente.

La necesidad de abarcar nuevas explicaciones que permitan entender mejor el pasado implica abandonar el absolutismo en el tema historia-verdad, además de constituir un incentivo para aguzar la mirada crítica y ampliar los horizontes del conocimiento histórico. Recopilaciones como estas son necesarias, en tanto muestran la pluralidad de puntos de vista sobre un mismo tema y sirven como introducción general para los no versados en la materia.

En su trabajo, los historiadores se enfrentan a ciertos cuestionamientos: la certeza de que las reconstrucciones de los fenómenos históricos dan cuenta de lo realmente sucedido, la posibilidad de conocer el pasado por su conducto y la pertinencia de determinar qué tan válido resulta el conocimiento generado

por ella. Estos surgen a raíz de que algunos historiadores estructuran diferentes relatos y explicaciones sobre un mismo suceso del pasado —así, lo hoy tenido por cierto en unos años será refutado por algún historiador con miras a formular su propio relato—, de manera que los postulados establecidos en determinada época son cuestionados y desmentidos por otros en el futuro, quienes a su vez construirán sus propias explicaciones.

Para ejemplificar mejor este problema se toma como referencia el ejercicio realizado por Agnes Heller (1982), quien compara el trabajo del historiador con la labor de investigación realizada por los protagonistas de la novela *Los hijos del capitán Grant*, de Julio Verne (1998). Donde se cuenta que el 26 de julio de 1864, el Duncan cruzaba el Canal del Norte; de pronto, uno de sus tripulantes vio un pez que, al parecer, era muy raro para aquellas aguas y resultó ser un tiburón; decidieron capturarlo. Cuando se disponían a arrojarlo, ya muerto, de vuelta al mar, alguien se percató de que había una botella alojada en su vientre: la sacaron con cuidado.

Por curiosidad comenzaron a investigar: en su interior descubrieron unos papeles, a los que llamaron *documentos*. Eran tres escritos, cada uno en diferente lengua; el agua y el tiempo habían borrado el texto y solo quedaban, en algunas líneas, unas cuantas palabras o fragmentos de ellas: el mensaje parecía no tener sentido. Los ahora investigadores combinaron los fragmentos legibles de los documentos y dedujeron que un barco llamado Brittany había zarpado de Glasgow el 7 de junio de 1862; sus marineros habían arrojado la botella con un pedido de ayuda en la latitud 37° 11' sur.

La tripulación del Duncan siguió buscando información sobre el destino del Brittany; descubrieron en un periódico local que el nombre del capitán era Grant; luego, publicaron la poca información que tenían sobre el destino del barco. Entonces, aparecieron los hijos del capitán Grant, quienes les pidieron que buscaran a su padre y su barco.

Los tripulantes del Duncan volvieron a analizar los documentos y, gracias a sus conocimientos de geografía y navegación, concluyeron que el Brittany se había hundido en la Patagonia; en ese momento todo encajaba para ellos: estaban seguros de haber descubierto lo sucedido con el Brittany. El Duncan se dirigió a la Patagonia para buscarlo, pero al llegar, se percataron de que ahí no estaba el capitán; frustrados, volvieron a revisar los documentos una y otra vez; ahora, la teoría de la Patagonia les parecía absurda.

Después de revisar varias veces las evidencias, se convencieron de que el Brittany había naufragado en Australia; todo parecía encajar una vez más con esta nueva teoría. Decidieron partir, pero tampoco ahí encontraron al capitán ni a su tripulación. Gracias a unas notas periodísticas sobre Nueva Zelanda, los marineros del Duncan se convencieron de que Grant debía estar en ese país; no sorprende que, cuando llegaron a la isla, tampoco lo encontraron. Por obra casi de la casualidad, y por otras razones independientes de la búsqueda, llegaron a la isla Tabor, donde estaba el capitán Grant: les explicó el contenido de los documentos y lo ocurrido con el Brittany.

Como se observa, el relato anterior parece equiparar la investigación de los tripulantes del Duncan con la labor del historiador, pues, a grandes rasgos, ambos intentan explicar un suceso del pasado. Sin embargo, esta comparación reviste mayor complejidad, en tanto el objeto de estudio de los investigadores en ciernes, es decir, la tripulación del Duncan, se ceñía a responder qué había pasado con el Brittany y dónde estaba el capitán. Por el contrario, para los historiadores, los objetos de estudio resultan más complejos; involucran a otros actores, diversos aspectos de la realidad y un periodo más amplio, mientras el tratamiento de las fuentes se ciñe a metodologías que permiten su interpretación objetiva. A excepción de la historia natural, el objeto de estudio de la disciplina histórica se centra en la actividad humana, por ello, la historia no puede prescindir de la dimensión social (Gallegos, 2018).

Como única fuente de información, los tripulantes del Duncan tenían tres papeles incompletos que ni siquiera estaban en su lengua, por lo que las diferentes respuestas a su pregunta de investigación resultaron erróneas. De la misma forma, el único contacto de los historiadores con su objeto de estudio se concreta a través de las huellas dejadas, muchas veces incompletas o ilegibles.

Los historiadores, al igual que la tripulación del Duncan, interpretan documentos o fuentes y se auxilian de metodologías para formular explicaciones sobre sucesos del pasado; muchas de estas cambian con el tiempo o con la perspectiva de cada historiador, lo cual hace pensar que versiones anteriores son falsas. Desafortunadamente, no tienen la suerte de la tripulación del Duncan, pues los objetos de estudio no vendrán a ellos para explicarles qué pasó y en qué se han equivocado; así, la misión del historiador radica en buscar las fuentes, cuestionarlas, verificarlas, contrastarlas e interpretarlas, a fin de elaborar un discurso que legitime el conocimiento histórico.

Sin embargo, conviene preguntarse si este método permite que la historia se acerque a la verdad. Esta preocupación no es exclusiva de la historia: es compartida por otras ciencias. Desde la epistemología se han formulado algunas definiciones sobre el constructo *verdad*; aquí se hace hincapié en dos de ellas: como correspondencia y como congruencia. La primera teoría dice que un enunciado es cierto si corresponde a los hechos y es falso si sucede lo contrario; la segunda afirma que un enunciado es cierto si está en congruencia con otros ya aceptados como verdaderos (Walsh, 1970).

En este tenor se enmarca la definición clásica de verdad enunciada por Schaff (1972): un juicio es verdadero cuando de él se puede decir que lo que asegura existe en la realidad tal como lo dice. El problema radica en que lleva a cuestionar qué se entiende por realidad; por ello, dice Schaff (1972), se han efectuado distintos intentos para definir la verdad en términos más simples y fáciles de comprender —por ejemplo, como consentimiento universal, coherencia con el sistema, utilidad práctica—, aunque todos contradicen la definición clásica.

Así, puede afirmarse que, para la verdad como correspondencia, una teoría radica solo en la cabeza del investigador, mientras que los hechos existen, se piense en ellos o no. La pregunta se destina, entonces, a descubrir los hechos independientes a los que se debe ajustar esa perspectiva, porque se comprueban las teorías a través de otros enunciados en forma de proposición, de manera que la interpretación de la verdad como correspondencia con el hecho resulta parcial (Walsh, 1970). Los detractores de esta postura dirían que los lenguajes carecen de precisión; desde la perspectiva de Tarsky, esta postura no es viable: para definir un enunciado verdadero tendría que crearse un metalenguaje, una lengua artificial que permita leer con precisión matemática los enunciados y los procesos a los cuales se refieren las proposiciones dadas (Walsh, 1970).

La teoría de la verdad basada en la congruencia pretende definirla como una relación no entre enunciado y hecho, sino entre un enunciado y otro; afirma que un enunciado resulta verdadero si puede demostrarse que es congruente o que conviene con todos los demás enunciados aceptados (Walsh, 1970). En ella, los fragmentos separados de los conocimientos, en realidad, forman parte de un sistema, el cual, a su vez, está implícito en el enunciado de cualquiera de sus partes; esto no quiere decir que ignore la noción de *hecho*, sino que ofrece una nueva interpretación. Lo contrario sucede en la teoría de la correspondencia: el hecho resulta la conclusión de un proceso de pensamiento, lo cual no quiere decir que deba aprenderse, sino ser probado (Walsh, 1970).

El conocimiento científico se construye a partir de los preceptos establecidos por el paradigma imperante en su tiempo, dentro de un contexto histórico-social constituido por valores cognitivos dependientes de la comunidad científica que lo valida (Kuhn, 2004). En este sentido, conviene considerar la visión kuhiana sobre el sujeto investigador, es decir, quien se relaciona con sus objetos de estudio de manera predeterminada por el conjunto de saberes y experiencias de su entorno, por lo cual no es neutral frente a la realidad (Osorio, 2002).

La teoría de la verdad como congruencia, en la historia, radica esencialmente en el argumento de que las verdades son relativas; los especialistas afines a ella postulan que, aunque el historiador asegure que todo pasado está acabado, lo que realmente cree acerca de él está en función de los testimonios disponibles en el presente y su capacidad para interpretarlos (Walsh, 1970).

El problema con esta teoría, según sus detractores, consiste en que impide la construcción de un cuerpo de verdades históricas, por lo que, si no es posible afirmar la existencia de hechos considerados ciertos, tampoco puede partirse de una base sobre la cual el historiador construya (Walsh, 1970); por ejemplo, el historiador no puede negar hechos concretos como que Colón llegó a América en 1492 ^[1] o que la reina Victoria subió

al trono en 1837. Una respuesta a estos detractores puede ser que la teoría de la congruencia no niega la probabilidad de los hechos, más bien propone que todos están sujetos a revisión en la medida que aumenta el conocimiento. Otra de las críticas a la teoría de la congruencia es que pretende afirmar que no hay un pasado fijo y acabado, divorciado del presente, pues las únicas pruebas que tenemos de su existencia son las que vemos en él. Esto se traduce en la frase de Croce: “toda historia es historia contemporánea” (Walsh, 1970: 105). Para Hyden White los historiadores tenían una concepción ingenua sobre la relación entre la historia y la verdad como correspondencia. Por su parte, Chartier afirma que la negación como correspondencia no significa el abandono de la búsqueda de la verdad (Araujo, Álvarez y Medina, 2013).

Walsh propone un punto medio entre las teorías de la verdad como correspondencia y como congruencia, en el que las huellas del pasado —o la memoria— dan acceso a él sin imponer una verdad absoluta. De esta forma puede aspirarse a un espacio de contacto con los acontecimientos ya ocurridos que permita comprobar las reconstrucciones elaboradas. El único criterio de verdad disponible en historia y otras ramas del conocimiento —dice Walsh (1970)— es la congruencia interna de las creencias erguidas sobre esas huellas del pasado.

En los años setenta del siglo XX, la creencia tradicional de que una investigación histórica racional permite llegar a un conocimiento auténtico del pasado fue criticada por una nueva generación de teóricos de la historia influidos por el giro lingüístico (Aurell, 2004). La postura decimonónica apoyada en la fase de Ranke —“el pasado está en los documentos”— es muestra de la supuesta objetividad que la ciencia histórica intentó alcanzar al imitar los métodos de las ciencias naturales (Durán, 2019).

El giro lingüístico se caracterizó por integrar el diálogo entre distintas disciplinas sociales que, junto con nuevas metodologías, propiciaron reflexiones epistemológicas destinadas a ampliar las posibilidades del campo histórico; valoró la historiografía como un discurso regido por sus propias reglas de elaboración y legitimación. Esta perspectiva detonó nuevos enfoques, como el de Hayden White, quien consideraba en el mismo nivel de importancia tanto los resultados como la forma de representarlos; intentó abrir un espacio transdisciplinario propicio para reconceptualizar la historia y ampliar las posibilidades teóricas de la historiografía (Zermeño, 2020).

Por su parte, Michael de Certeau vio la historiografía como un discurso construido a partir de dos vertientes: el presente en el que se escribe y el pasado sobre el que se escribe; para él, la historia es al mismo tiempo práctica y también el resultado de dicha praxis. Estas nuevas herramientas teórico metodológicas permiten abordar el texto y su contexto, así como la importancia de la narrativa de la práctica histórica (Ríos, 2009).

Esto llevó a una nueva discusión: algunos investigadores consideran la historia como una operación de escritura subjetiva, ligada fuertemente a la tradición narrativa de la literatura; otros insisten en el carácter falsable de toda afirmación histórica a partir de las fuentes documentales (Dosse, 2003). Francois Dosse (2003) se sitúa en un punto medio: a pesar de considerar que la historia es escritura, llama a atender las reglas discursivas de sus fuentes y su enunciación sin quedarse atrapado en la dimensión del lenguaje.

Escribir historia implica estudiar los hechos del pasado, de ahí la necesaria pregunta: ¿qué es un *hecho* para la historia? Para explicarlo existen dos vertientes, derivadas de las teorías de la verdad, como correspondencia o como congruencia. La primera entiende los hechos como procesos acabados del pasado, mientras que en la segunda son una construcción del historiador. Los hechos admitidos por el historiador, en la teoría de la congruencia, representan las conclusiones obtenidas después de procesos de pensamiento, sistemáticamente relacionadas entre ellas, de modo que una alteración puede afectar a las demás (Walsh, 1970).

Para Benedetto Croce, como el hecho histórico ha sido pensado, la teoría de la congruencia resulta óptima, pues todo implica un proceso de reflexión (Le Goff, 2005). Esta perspectiva permite ampliar las explicaciones de los procesos históricos; la interpretación de la conquista de Tenochtitlán, atribuida exclusivamente a los españoles, constituye un ejemplo cercano. Hoy se cuenta con información que permite entender la complejidad del proceso como el resultado de una suma de factores: en este acontecimiento repercutieron la

participación de indígenas aliados con los españoles y una serie de enfermedades que menguaron la población nativa.

Por otro lado, el método de los historiadores positivistas se ciñe a la teoría de la correspondencia. Para esta corriente historiográfica no hay distinción entre un hecho en el mundo y otro como producto de una observación, por lo cual el hecho se torna sinónimo de verdad fáctica (Rivero, 2013). Esta forma de construir el conocimiento histórico se originó en el siglo XIX, cuando por primera vez se trató de dar un carácter científico a la historia.

El método positivista consiste en la revisión de la credibilidad de una fuente, la obtención de datos fácticos precisos (o hechos históricos) y su clasificación como orígenes o causas; de estos depende la veracidad de la historia como ciencia; por ello, se invalida cualquier reconstrucción que no corresponda con los datos de las fuentes y se desdennan aquellas que no aprueben la revisión de credibilidad. Para los positivistas, la teoría de la congruencia solo es posible para las ciencias exactas (Walsh, 1970), es decir, los historiadores de tal corriente no discuten sobre el pasado: nada de lo que digan puede cambiarlo; su única tarea es recoger los hechos y presentarlos.

Existe una visión intermedia que propone una distinción entre *hecho* y *hecho histórico*. Para Schaff (1972), aunque ambos son parte del pasado, la diferencia reside en el contexto en que se inserta el acontecimiento, así como en los nexos con la totalidad y con el sistema de referencia considerado; ello permite entender por qué los productos materiales y espirituales se tornan insignificantes para unos historiadores, pero históricamente relevantes para otros.

Entonces, ¿cuál es la relevancia de un acontecimiento?, ¿qué o a quiénes se le otorgan? Si bien hay acontecimientos que parecen tener una importancia *a priori*, como la Revolución francesa o la invención de la máquina de vapor —por las transformaciones que trajeron consigo—, con significaciones aceptadas por la mayoría de los historiadores, existe también otro tipo de hechos cuya importancia no resulta contundente —en cuanto parecen estar tan ocultos en la cotidianidad que no afectan a un gran número de personas—

[2] y, sin embargo, se constituyen como objeto de estudio para algunos historiadores, así sucede con una matanza de gatos (Darnton, 2018) o unas campanas del reino Makoko (Vansina, 1996). Para Vansina (1996) el historiador es quien determina la importancia del hecho: escoge los datos porque son pertinentes para su tema y ayudan a resolver la pregunta planteada como investigación; así, el historiador valida el hecho histórico, a partir de su formación y de un marco teórico referencial, para luego contrastar fuentes y teorías susceptibles de explicar el objeto de estudio; de otra manera, se vería impotente ante el caos formado por la multitud de acontecimientos.

La Escuela de los Annales, en especial la segunda generación, dio importancia a la duración de los hechos; en su combate al positivismo consideró que la historia generada por este fue casi anecdótica, mientras que privilegiaba esencialmente hechos de corta duración, al modo de una crónica de simples datos, carente de suficientes elementos para explicar el pasado (Rivero, 2013), de ahí su concentración en crear investigaciones de procesos históricos más largos. Este cambio influyó, también, en la ampliación de objetos de estudio, a partir de la consideración de fuentes que otrora eran impensables como tales.

En años recientes, la microhistoria ha planteado un resurgimiento de estos hechos de corta duración, o *acontecimientos* —como los entiende Rivero (2013)—, desatendidos por la Escuela de los Annales. Desde la década de 1970 algunas situaciones cotidianas se volvieron objeto de importantes investigaciones históricas, como la vida de un molinero italiano de 1532 (Ginzburg, 2010) o el pueblo de San José de Gracia, en Michoacán (González, 2008). Con la microhistoria, Carlo Ginzburg (2010) atiende un solo objeto de estudio en particular —que en otros tiempos habría sido percibido como un hecho aislado— y crea eslabones para entender procesos históricos más largos; en este caso, el historiador se ha concentrado en la reconstrucción de vidas de mujeres y hombres de la Edad Media, de extracción no privilegiada, para explicar procesos sociales de la época.

LAS HUELLAS DEL PASADO Y SU INTERPRETACIÓN

Como se ha señalado, el historiador solo tiene contacto con su objeto de estudio a través de intermediarios, denominados *fuentes*, que son evidencias de los hechos pasados; Marc Bloch (1975) sugiere que se trata de huellas, marcas percibibles dejadas por el pasado. A pesar de lo completa que parece esta definición, a lo largo de la historiografía, considerar o no una huella como fuente ha despertado discusiones.

Se ha mencionado en este artículo que el método positivista validaba el conocimiento histórico por la confiabilidad de las fuentes; así, se enfocaba en contar la verdad de hechos sustentados en documentos escritos, como los políticos y la vida de los líderes, pues otros aspectos de la realidad no dejaban una impronta escrita. Sin embargo, corrientes como la de los Annales o la microhistoria proponen que la interpretación del proceso histórico puede basarse en fuentes soslayadas por otros investigadores; Lucien Febvre afirmaría que la relación no es *historia = documento* sino *historia > documento* (Matute, 1999).

Por ejemplo, Raymond K. Kent (1975) contradijo la visión oficial sobre el origen de los habitantes de Madagascar, cuya tradición oral le permitió concluir que eran de África y no de Asia, como señalaban las investigaciones clásicas sobre el tema. Kent intentaba descubrir el origen de los sakalava de Madagascar y refutó a G. Grandidier, quien situaba el origen de estos habitantes en el sur de Asia, basado en relatos escritos de portugueses que comerciaban en la isla y en genealogías de las dinastías gobernantes —ambas consideradas fuentes oficiales—. Después de un análisis lingüístico, etnográfico y de relatos de la tradición oral, Kent notó que el origen de los sakalava era africano y no asiático; consideró que las fuentes oficiales no eran legítimas pues, en su mayoría, eran creadas ex profeso por las mismas dinastías para legitimar su origen; así, revaloró el uso de las fuentes orales sobre las escritas.

Para cambiar una interpretación del pasado no siempre resulta necesaria la búsqueda de fuentes alternas, pues solo hace falta una revisión de las consideradas clásicas, si bien con otra perspectiva, para poner en duda una explicación del pasado ampliamente aceptada. Como ejemplo está el origen del compositor Gaspar Fernández, a quien se atribuye gran parte de la producción musical novohispana: durante décadas se aseguró que era de origen portugués, debido a que en 1976 el musicólogo Robert Stevenson presentó al compositor como lusitano en su libro *Autores varios villancicos y portugueses*.

Por su parte, el musicólogo guatemalteco Omar Morales Abril (2013) realizó una búsqueda de pistas sobre la vida de Gaspar en orden cronológico inverso. Identificó y revisó fuentes en la catedral de Puebla, lugar donde el músico trabajó como maestro de capilla los últimos veinticinco años de su vida. Después recorrió la catedral de Guatemala donde el copista y organista trabajó previamente; en este recinto, Morales encontró algunos documentos firmados por el compositor, en los que se puede apreciar, gracias al trabajo paleográfico realizado, que el apellido Fernández era escrito por el músico con *z*, no con *s*, como aseguraba Stevenson.

El estudio de fuentes primarias, como actas y partituras, permitió a Morales Abril (2013) modificar la versión establecida previamente por Stevenson acerca del origen del músico, si bien hoy no se puede afirmar dónde nació Gaspar Fernández, hasta el momento no se han encontrado fuentes que determinen ese dato. Sin embargo, gracias a un trabajo exhaustivo de filología en torno al uso de los textos que elaboraba el organista en sus composiciones, Morales Abril encuentra aspectos que demuestran un dominio del español como lengua principal, lo cual sugiere que el músico podría ser de origen novohispano y que, evidentemente, no se formó en Europa. ^[3]

Resulta trascendente valorar las fuentes como producción contextualizada de una comunicación y no como el resultado de una experiencia interior individual; es decir, un texto —o cualquier forma discursiva empleada como fuente— deriva de las percepciones que pasan por tradiciones y convenciones (Chinchilla, 2014). Ejemplo de ello son las crónicas de la conquista de Tenochtitlán, de Bernal Díaz del Castillo y Hernán Cortés, que brindan únicamente información de la visión europea de ese suceso, sin considerar la perspectiva de los mexicas.

Ante esta nueva concepción de la fuente, conviene aclarar el papel de la heurística en su validación y tratamiento; no basta con catalogar las nuevas fuentes históricas: se torna indispensable plantear cómo hacer un buen uso de ellas; para aprovecharlas al máximo, es necesario mantener el binomio heurística-crítica (Matute, 1999). El hilo conductor para la interpretación de las fuentes es el lenguaje, pues por su conducto se aprende a clasificar las sensaciones y a entender el sentido de las cosas dentro de un marco cultural; esta interpretación permite al historiador descubrir la dimensión social del pensamiento y entender el sentido de los documentos al relacionarlos con las condiciones que los rodean, pasando del texto al contexto y regresando de nuevo (Darnton, 2018).

Para algunos teóricos, la historia no es objetiva, debido a que construye sus propios objetos de estudio y echa mano de la teoría de la verdad como congruencia. Sin embargo, especialistas como Agnes Heller, Adam Schaff, Jacques Le Goff o Benedetto Croce se han dedicado a combatir esta postura. Agnes Heller (1982) considera que el problema es la interpretación de la objetividad, en cuanto que se concibe como lo opuesto a la subjetividad, sin embargo, la incluye: separar el *qué* del *cómo* y el *por qué* implica subjetividad; la objetividad, según Heller (1982), debe entenderse como antónimo de imparcialidad. Le Goff (2005) considera que, a pesar de que en el proceso de investigación histórica están presentes la formación del historiador y sus preferencias, la investigación no deja de ser objetiva, debido a las posibilidades que otorga para el contraste.

CONSIDERACIONES FINALES

Se ha mostrado que la discusión para validar el conocimiento histórico sigue vigente; más allá de la complejidad de los objetos de estudio y de los problemas que representa consensuar diferentes versiones explicativas de un mismo hecho, los historiadores deben abonar a la construcción del conocimiento histórico, considerando explicaciones complementarias o incluso contrarias a las propias. Es necesario pensar la historia como una obra inacabada, en perpetua construcción.

Agnes Heller (1982) diría que las respuestas a las preguntas ¿qué pasó? y ¿cómo sucedió?, únicamente pueden darse en plural; por eso, la historia como ciencia está en constante construcción, no solo por el rescate o la revaloración de nuevas fuentes, sino por la necesidad de nuevas interpretaciones sobre el mismo proceso histórico.

A Marc Bloch (1975) le parece absurda la idea de que una serie de fenómenos, sin delimitación previa y con la falta de contemporaneidad como único rasgo en común, sea el objeto de estudio de alguna ciencia; afirmar que la historia estudia el pasado implica tanta ambigüedad como decir que alguna ciencia trata del presente. Se debilita, así, el paradigma de la historia como ciencia del pasado y se fortalecen sus nuevos alcances con connotaciones político-sociales.

Explicar el pasado a través del planteamiento de nuevas preguntas a los mismos procesos es parte de la función social de la historia. Cada generación vuelve a escribirla; eso no significa que las interpretaciones anteriores sean erróneas o poco fiables porque continuamente cambia la explicación de los hechos. La reinterpretación de la historia obedece a las necesidades del presente y toma en cuenta los efectos de los acontecimientos del pasado: toda construcción histórica depende de los criterios de selección del historiador, quien determina qué es importante y qué no.

En este sentido, conviene ampliar la visión paradigmática en el campo de la historia. Edgar Morin propone una postura que cuestiona la *racionalidad simplificada*, que vaya más allá de la consideración teórica-metodológica del paradigma, el cual, en este sentido, puede considerarse como herramienta heurística fundamentada en una epistemología en permanente construcción y reconstrucción, es decir, de crítica y cuestionamiento de su propia racionalidad y fundamentos (Barberousse, 2008).

Este artículo tiene como epígrafe una cita de Stephen Hawking, pues si la física —paradigma de las ciencias modernas— permite diferentes interpretaciones de la historia del universo, entonces se pueden aceptar las diferentes versiones de la historia de la humanidad, sin pretender atacar la objetividad subyacente a cada uno

de los postulados que preceden a las nuevas interpretaciones, con la consecuente ampliación del campo de investigación y las posibilidades interpretativas.

Como se ha expuesto anteriormente, no existe una sola fórmula para hacer historia: son muchas las formas de acercarse al pasado; tal multiplicidad enriquece el carácter plural de cualquier búsqueda de la verdad (Dosse, 2003). Ginzburg (2010: 18) asegura que “lo verdadero es un punto de llegada, no de partida. Los historiadores [...] hacen por oficio algo propio de la vida de todos: desenredar el entramado de lo verdadero, lo falso y lo ficticio que es la urdimbre de estar en el mundo”.

REFERENCIAS

- Araujo, C.; M. A. Álvarez y C. G. Medina (2013). “Verdad y ficción en la Historia: el debate entre Hayden White y Roger Chartier”. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy*, núm. 43, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, pp. 33-42.
- Aurell, J. (2004). “Los efectos del giro lingüístico en la historiografía reciente”. *Revista de Filología Hispánica*, vol.20, núm. 1 RILCE, pp. 1-16.
- Barberousse, P. (2008). “Fundamentos teóricos del pensamiento complejo de Edgar Morin”. *Revista Electrónica Educare*, vol. XII, núm. 2, Heredia, Universidad Nacional Heredia, pp. 95-113.
- Bloch, M. (1975). *Introducción a la Historia*. México: FCE.
- Chinchilla, P. (2014). “Las ‘formas discursivas’. Una propuesta metodológica”. *Historia y Grafía*, núm. 43, México, Universidad Iberoamericana, pp. 15-40.
- Darnton, R. (2018). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: FCE.
- Dosse, F. (2003). *La historia: conceptos y escrituras*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. (2013). “El acontecimiento histórico entre Esfinge y Fénix”. *Historia y Grafía*, núm. 41, México, Universidad Iberoamericana, pp. 15-42.
- Durán, N. (2019). “La historia como saber letrado”. *Revista Fuentes Humanísticas*, vol. 31, núm. 59, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Humanidades.
- Gallegos, J. R. (2018). “La sociología de la producción de noticias como herramienta para la investigación histórica como fuentes documentales mediáticas”. *Signos Históricos*, núm. 40, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 312-334.
- Ginzburg, C. (2010). *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. México: FCE.
- González, L. (2008). *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*. México: Taurus.
- Heller, A. (1982). *Teoría de la Historia*. Barcelona: Fontamara.
- Kent, R. K. (1975). “La magnitud de un pequeño problema histórico”. En Curtis, L. P. (comp.), *El taller del historiador* (pp. 99-122). México: FCE.
- Kuhn, T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Le Goff, J. (2005). *Pensar la Historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós.
- Matute, A. (1999). *Heurística e historia*. México: UNAM.
- Morales Abril, O. (2013). “Gaspar Fernández: su vida y obras como testimonio de la cultura musical novohispana a principios del siglo XVII”. En Tello, A. (coord.), *Ejercicio y enseñanza de la música* (pp. 71-125). Oaxaca: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Osorio, N. (2002). “Aproximaciones a un nuevo paradigma en el pensamiento científico”. En Morin, E. *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. Colombia: Instituto Colombiano de Fomento de la Educación Superior / UNESCO, pp. 38-60.

- Ríos, M. (2009). "De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX". *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, núm. 37, México, UNAM, pp. 99-137.
- Rivero, F. (2013). "El devenir del acontecimiento en la operación historiográfica". *Historia y Grafía*, núm. 41, México, Universidad Iberoamericana, pp. 43-77.
- Schaff, A. (1972). *Historia y verdad*. México: Grijalbo.
- Vansina, J. (1996). "De cómo el reino del gran Makoko y ciertas campanas sin badajo se volvieron temas de investigación". En Curtis, L. P. (comp.), *El taller del historiador* (pp. 239-261). México: FCE.
- Verne, J. (1998). *Los hijos del capitán Grant*. México: Porrúa.
- Walsh, W. H. (1970). *Introducción a la filosofía de la Historia*. México: Siglo XXI.
- Zermeño, G. (2020). "Volver a Hayden White". En *Historia y Grafía*, núm. 55, México: Universidad Iberoamericana, pp. 17-49.

NOTAS

- [1] Se puede refutar la idea de que si fue o no el primero en llegar, o si sabía que llegaba a lo que hoy se conoce como América, pero resulta innegable que Colón pisó a tierras desconocidas por europeos en 1492: sobre ese hecho se pueden ampliar o reinterpretar nuevas explicaciones históricas.
- [2] Desde la Grecia antigua el vocablo *acontecimiento* alude a algo que sucede en un momento dado; a partir del siglo XVII el constructo se refiere a un hecho de cierta importancia que irrumpe en la rutina. Esta acepción se conserva desde entonces (Dosse, 2013).
- [3] El cancionero musical de Gaspar Fernández está integrado por treientos cánticos populares compuestos entre 1609 y 1616; solamente doce están en portugués, la mayoría en español y algunos en náhuatl. También hay textos en vizcaíno, negro o indio, lo cual da cuenta de la presencia de la cultura africana de la época en el territorio novohispano. Este interesante ejemplo también muestra cómo, en años recientes, se ha generado un conocimiento histórico en América Latina que reivindica la cultura y las capacidades creativas de quienes la habitan, con una visión distinta a la eurocentrista.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribuciones@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

La poética del deseo en el *Quinteto de Mogador* de Alberto Ruy Sánchez

de la Torre Zepeda, Laiza Sabrina

La poética del deseo en el *Quinteto de Mogador* de Alberto Ruy Sánchez

Contribuciones desde Coatepec, núm. 35, 2021

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899006>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

La poética del deseo en el *Quinteto de Mogador* de Alberto Ruy Sánchez

Laiza Sabrina de la Torre Zepeda
Universidad Autónoma del Estado de México, México
laizadetorre@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899006>

Recepción: 07/04/2020
Aprobación: 08/07/2020

RESUMEN:

La poesía es unidad del instante; llena de intensidad, de asombro, a quien se adentra en ella. En esta experiencia de asombro y revelación cabe la palabra de Alberto Ruy Sánchez, denominada por el mismo autor como prosa de intensidades. Esta prosa se presenta como inalcanzable, por momentos se tiene como el mismo deseo: es sentir un instante que va hacia uno mismo, pleno de sensaciones. El sentido de la imagen poética es una presencia instantánea y total que requiere la valoración de aquello que esconde y promete mediante la palabra.

PALABRAS CLAVE: Poesía, Prosa de intensidades, Imagen poética.

ABSTRACT:

Poetry is a unit of the instant, full of intensity, of astonishment to those who enter it. In this experience of astonishment and revelation, the word of Alberto Ruy Sánchez fits, considered by the same author as prose of intensities. This prose is presented as unattainable, at times it has the same desire: it is to feel an instant that goes towards oneself, full of sensations. The sense of the poetic image is an instantaneous and total presence that requires the assessment of what it hides and promises through the word.

KEYWORDS: Poetry, Prose of intensities, Poetic image.

INTRODUCCIÓN

Me convierto en lo que veo, en lo que piso y respiro, lo que se va deteniendo o lo que pasa acelerado, lo que a mis pies o en el cielo se borra cuando ha pasado, lo que mis ojos olvidan, lo que mis párpados sueñan. ALBERTO RUY SÁNCHEZ

La poesía posee la fuerza de lo inagotable, de una verdad nunca conquistada; es unidad del instante que llena de intensidad, de asombro, a quien se adentra en ella; es el encuentro con un sujeto creador donde se identifican la vida, la verdad y el conocimiento. Solo basta obtener la experiencia que ofrece la vida; en otras palabras, un verdadero saber se abre en cada persona y se revela de una manera intensa en lo que experimentamos por medio de los sentidos, emociones y sensaciones.

En esta experiencia de asombro y revelación cabe la palabra de Alberto Ruy Sánchez, denominada por el mismo autor como prosa de intensidades: “en la prosa de intensidades, la imagen domina sobre cualquier anécdota, y ésta sola es aceptada cuando sabe convertirse en imagen, es decir, en materia de la poesía” (Ruy, 1988: 72).

El lector de la prosa de intensidades es capaz de leer poesía para adentrarse en esas palabras sobresaltadas, reveladas en ese instante. El sentido de la imagen poética es la imagen misma, una presencia total que requiere una valoración de aquello que esconde, que promete mediante la palabra: “la imagen dice lo indecible: las plumas ligeras son piedras pesadas. Hay que volver al lenguaje para ver cómo la imagen puede decir lo que, por naturaleza, el lenguaje parece incapaz de decir” (Paz, 2010: 106). El lenguaje y la palabra son el medio, el poema lo trasciende; solo queda la imagen, la que conduce a nuestra percepción para darle sentido al objeto.

Dentro de la poesía el espacio es relativo, como la exploración del cuerpo que se manifiesta en la prosa de intensidades; es entrar en historias y experimentar sensaciones a través de lugares nuevos donde se descubre

con asombro cada detalle al sentirlos: sitios como ciudades que se convierten en el cuerpo del amante o viceversa; es la exploración, un encuentro inacabado. Es también abismarse en el lenguaje del deseo, del sueño infinito, como una flor que se abre en el jardín y se convierte en miles de posibilidades; jardines a la medida del cuerpo, esas partes que la gente busca para convertirlos en paraíso, semillas del deseo donde la geografía erótica se hace infinita esperando descifrar el secreto que se intenta revelar.

Leer a Ruy Sánchez es remontarse a un universo sensorial conducido por los ritmos de las palabras; un lenguaje que hace vivificar los sentimientos, sentirse como un personaje más de esa ciudad imaginaria: un *sonámbulo*, en palabras del autor. Así es la prosa de intensidades: asombro como la poesía, éxtasis del momento a través de la experiencia que ofrece la lectura; hay que salir de ella para vivirla. Esta prosa es constante en los cinco textos que componen al *Quinteto de Mogador. Nueve veces el asombro*, *Los nombres del aire*, *En los labios del agua*, *Los jardines secretos de Mogador* y *La mano del fuego*.

LA PROSA DE INTENSIDADES EN EL CICLO DEL DESEO DE MOGADOR

La prosa de intensidades es una revelación del instante que surge a partir de una búsqueda; el viaje a Mogador significó el reconocimiento del lugar, hacerlo propio para mostrarlo a los demás, lo que provocó en el autor una gama de emociones que desencadenó el viaje imaginario. Alberto Ruy Sánchez dice en *De cuerpo entero*:

La llegada al puerto, el pausado desembarque en un aire lleno de agua, el tiempo detenido en el que habíamos entrado, las voces del mercado mezcladas con el canto del mar, eran una experiencia irremplazable. Ahí mismo sentí que eso valía la pena tratar de escribir. Que esos momentos eran mi paraíso, y que tenía que ser capaz de dar cuenta de ellos en palabras que fueran fieles a su espíritu de intensidad más que a su anécdota. Ese fue para mí el comienzo de “la prosa de intensidades” (Ruy, 1992: 44- 45).

El encuentro con la cultura como aporte a la prosa de intensidades, en Essaouira, Marruecos, antiguo puerto de Mogador, es como el interior de una caja de madera de tuya donde se puede guardar lo que se desee; carácter ilusorio y vacío que permite a las personas depositar en esta ciudad una parte de sus deseos y colmarlo de vivacidad. Por eso Mogador, la ciudad que algunos dicen que no existe, pero se lleva muy dentro, o aquella que se halla en la costa atlántica del norte de África, la del nombre silbante *SSUEIRA*, la ciudad del deseo, es la materia con la cual Alberto Ruy Sánchez ha construido a lo largo de muchos años otra ciudad, imaginaria y erótica, donde suceden sus novelas, relatos y poemas que se enlazan en el cuerpo de quien las lee y se apropia de ellas, atiborrando sus deseos de intensidades.

La sensación erótica en la llegada inicial al puerto que se vive como penetración es al final asombrosa comprobación de que el personaje que relata, el narrador o poeta, así la vive también. No es una declaración objetiva desde una tercera persona distante, es un personaje más quien lo dice. Quien nos mete, en su experiencia poética y erótica, en su asombro. Hace del narrador alguien flotante en luz (Ruy, 2018: 15).

Ruy Sánchez explica la razón de su escritura en *Al filo de las hojas*, donde expone el impulso narrativo que utiliza José Martínez Sotomayor en su novela *La rueda del aire*. Otros ejemplos se encuentran en la prosa de escritores modernistas como Gilberto Owen y Xavier Villaurrutia, por lo que esta forma de novelar no es exclusiva del autor, quien solo se deja llevar por las intensidades que le permite la palabra —ser un poeta de la prosa—, marcando la cadencia de las imágenes volcadas en el texto.

Un conjunto de intensidades se vive momento a momento, deseando seguir en la búsqueda de más sensaciones en una especie de espiral interminable donde se manifiesta la revelación poética del cuerpo del amado como un ser inaccesible, unido a la metáfora de la ciudad de Mogador, a la que se desea conocer e introducirse por sus calles laberínticas, siempre conducido por deseos y sensaciones, las mismas que se experimentan cuando se pretende conocer al amante:

Voy hacia ti, lentamente. En la noche, el brillo de tus ojos me conduce. Veo tu rostro en ese sueño. Veo tu sonrisa. Me dices algo que no entiendo. Te ríes. Entonces me lo explicas con las manos, tocándome. Dibujas tu nombre en mi vientre, como

un tatuaje, con letras por ti inventadas, que son caricias. Voy hacia ti, con infinita paciencia, como si un inmenso mar entero fuera la medida de este viaje. Voy de la orilla de mi cuerpo al tuyo. Tu sonrisa es mi viento favorable (Ruy, 2015: 236).

La prosa de intensidades se presenta como inalcanzable: por momentos se tiene como el mismo deseo, pero hay que estar en esa constante búsqueda de nuevas experiencias que fluyen de manera siempre tan distintas para que este deseo no se apague y siga presente: es sentir un instante que va hacia uno mismo, pleno de sensaciones. Tal como la prosa poética, la de intensidades es una narrativa que se basa en recursos propios de la poesía con la cual se expresa. Para Barthes la poesía dentro de la prosa es una cualidad, una sustancia inherente al ser humano:

La poesía ya no es una Prosa ornamental es una cualidad irreductible y sin herencia. Ya no es atributo es sustancia y por consiguiente puede muy bien renunciar a los signos, pues lleva en sí una naturaleza y no necesita señalar afuera su identidad: los lenguajes poéticos y prosaicos están suficientemente separados para poder prescindir de sus signos de su alteridad (Barthes, 1999: 48).

Barthes nombra a esta forma de la escritura como *estado cero*: “realiza, pues, un estado posible sólo en el diccionario o en la poesía, donde el sustantivo puede vivir privado de su artículo, llevado a una suerte de estado cero, grávido a la vez de todas las especificaciones pasadas y futuras” (Barthes, 1999: 53). La prosa de intensidades construye un enigma, una escritura del desierto, inmensa como este sitio que atrapa al lector y viajero capaz de adentrarse en este lugar de ensueño.

En esta prosa de intensidades se muestra la experiencia sensorial de los personajes como Fatma, la protagonista de *Los nombres del aire*:

Ella miraba fijamente la línea que el cielo y el mar comparten durante el día, la orilla que pierden cuando llega la noche a unir en secreto a todas las telas. Ya en la obscuridad, era una línea de estrellas la que sus ojos fijaban, una línea clara reflejada a lo lejos sobre el agua” (Ruy, 2015: 152).

A través de la mirada de Fatma el lector puede percibir el mar, la noche, sentir las telas, tocar el agua, mirar las estrellas; este es el asombro que provoca la prosa de intensidades.

En el ciclo de Mogador la intensidad se desnuda de paraísos y jardines, de espirales interminables por conocer, porque la literatura trasporta a nuevos lugares, por eso Mogador atrapa: por su perfecta geometría hecha a la medida del deseo desde la dimensión de las pasiones es visible, lugar en el que el sueño y la vigilia se unifican.

La prosa de intensidades expresa los deseos del mundo, los vive a partir de esa complicidad con la lectura, de una ciudad que revela las laberínticas edificaciones del deseo para permanecer en la búsqueda de lo inexplicable que todos poseemos. Permite mirar todo lo que está a nuestro alrededor de manera distinta, percibir una nueva luminosidad en el ambiente y sentirse un sonámbulo más que habita en Mogador. Es la exploración del cuerpo, del deseo y, más allá, de aquello imperceptible que se sabe existente; es tocar lo invisible, hacer un vínculo entre lo tangible y lo intangible en la manifestación imaginaria del cuerpo; es aprender siempre algo distinto, vivir con intensidad cada detalle que se presenta.

El *Quinteto de Mogador* se compone de piezas sueltas que se tejen en deseos amorosos de los Sonámbulos, como un rizoma. Los personajes se unen en el amor, son ramas que crecen, se complementan y añoran. La idea es crear historias enlazadas en las que todas se fusionan: un texto evoca a otro, libros que se pueden leer por separado pero unidos encuentran un sentido total. Para Graciela Monges Nicolau (2004: 87):

La sexualidad adquiere el carácter humano en la medida en que la penetra, la invade y la impregna la exigencia propiamente humana; por eso siempre se puede apreciar en ella cierta nota de posesión, cierto matiz de dominio y también un afán de estima y reconocimiento mutuo, sentimientos que el lector puede apreciar en los textos de Ruy Sánchez.

Esta prosa va más allá de denominar la literatura erótica, es una escritura que refleja un profundo encuentro con el ser, un acercamiento a la intensidad de vivir la vida cada instante y percibir los diferentes estados del

amor, por lo que se asocia con la escritura árabe: esos *Kama Sutrás* de los que se hace mención en *Quinteto de Mogador*, como *El collar de la paloma* de Ibn Hazm y el *Tratado del amor* de Ibn Arabi.

En los textos de Ruy Sánchez hay un elemento que, como la ciudad amurallada, se encuentra constituido por un mandala; son los azulejos árabes, *zelijes*: juntos conforman estas figuras, por separado funcionan por sí solos, pero se concatenan para recrear la magia y sentido en su totalidad. Una perfecta armonía se presenta en estas figuras asociadas con la imagen del caleidoscopio, por ser piezas organizadas de infinitas maneras; esa estructura permite la construcción de representaciones gráficas que cambian constantemente; la prosa de intensidades refleja esta geometría perfecta. Para Michael Abeyta (2007: 14):

En sus novelas Ruy Sánchez busca la misma fluidez dinámica que se encuentra en las catedrales góticas y que depende de los componentes mínimos de la ensambladura, de la conectividad entre ellos. Como entre los obreros que levantan las catedrales, la geometría de la narrativa de Ruy Sánchez no se extiende desde una estructura total, sino que depende de la posibilidad conectiva de lo que él llama las intensidades, imágenes poéticas que tendrían la misma función que los cortes de los constructores de las catedrales. Por eso, Ruy Sánchez suele comparar sus narraciones con la artesanía.

La obra de Alberto Ruy Sánchez muestra en esta prosa de intensidades la combinación con la poesía: sensaciones provocadas al entrar en este espacio. Cada detalle que en él habita es un universo: calles laberínticas, la plaza principal en forma de caracol, el *hammam*, murallas que recubren a la ciudad, casas y, dentro de ellas, jardines ocultos unos tras otros como una espiral interminable. Solo se hace accesible este espacio para aquel que gusta de adentrarse al paraíso sensorial: ver, oler, tocar, gustar, oír; percibir cada instante eternizando un momento, deteniéndolo para apreciarlo y asombrarnos en esta experiencia.

Alberto Ruy Sánchez escribe su obra a partir de la exploración del deseo femenino, inducido por escuchar mil y una historias de mujeres jardineras, quienes se expresan con más precisión en *Los jardines secretos de Mogador*. Destaca que todo el conjunto del *Quinteto de Mogador* hace énfasis en esta parte del deseo femenino, aquel que se sabe pronunciar con sutileza; florece poco a poco para convertirse en fuego; la llama de la pasión se congrega en la poética del autor. Pero no solo es el deseo femenino, este se complementa con el masculino para crear una fusión entre ellos, unirse en la pasión de los amantes, saberse enlazados, ser enamorados de la vida. En *En los labios del agua*, Juan Amado busca las huellas sonámbulas de Aziz Al Gazali, impulsado por escribir e indagar todo aquello que trata sobre los fantasmas masculinos. Y en *La mano del fuego*, la historia de Zaydún es contada por el Gran Jalaquí: una mezcla de erotismo y sueños amorosos de aquel que toca lo invisible con la mano.

La poesía se vivifica en el momento de recrear el poema y apropiarse de este como de un amante que se desea; solo la sensación de tenerlo produce el placer de sentir libertad. Allí es donde se enlazan las palabras, el recurso del autor para crear su obra.

La obra de Ruy Sánchez muestra, con esta prosa, sensaciones que se tienen al entrar a un espacio nuevo como Mogador; la ciudad se descubre y no termina por revelarse, es un lugar que se puede sentir en uno mismo. Un sitio inaccesible y anhelado, permisible para aquel que se adentra al paraíso sensorial y percibe cada instante, un momento detenido para apreciarlo y asombrarnos con esa experiencia, porque de eso trata la poesía: vivir intensamente a partir del asombro de esas imágenes puestas en cada palabra.

LOS SONÁMBULOS: HABITANTES DE MOGADOR

La obra de Ruy Sánchez se colma de esta escritura, una imagen poética que nunca cesa. Las imágenes se presentan como metáforas, conmueven y provocan, desencadenan la reflexión, la exploración de las emociones. Pone en el mundo lo inusitado, aquello relevante y trascendente notado por pocos; son los sonámbulos quienes se dejan fundir por sus pasiones. Con ellos, el *Quinteto de Mogador* se permea de deseo; la aventura amorosa marca el viaje de los amantes con una expresión sensual que conduce por imágenes eróticas y crea un universo sensorial en el que las palabras se llenan de sensualidad.

Aquellos viajeros de Mogador serán sonámbulos, seres con un deseo insaciable de vivir, de amar, de percibir lo invisible; viven en un eterno apetito por el otro, en una necesidad de poseer, dejarse llevar, sentir el deseo que está en todo, en cada sensación y emoción; es interminable el sentimiento de entrega y pasión, de esperar la noche para amar al amante: “es cada vez más grande esa involuntaria sociedad secreta de hijos de la noche, de huérfanos del sol. Vampiros sin colmillos, la luna nos regala de cualquier modo su luz metálica sobre aquellos que deseamos” (Ruy, 2015: 255).

Para el sonámbulo los sueños son de gran importancia: inagotable fuente de información sobre uno mismo, entrada a un mundo misterioso, la exploración del deseo velado; solo a partir del viaje onírico se redescubre el sentido de estar despierto. Se presentan como imágenes incoherentes, donde se pueden encontrar circunstancias inexplicables; son espejos que muestran al otro, a uno mismo desfragmentándose para destrozar el tiempo, pues en el sueño no hay tiempo; según Joseph Campbell (1999: 74): “el sueño está basado en un cuerpo de experiencias que tiene cierta importancia en tu vida y no sabías que estaba influenciando sobre ti”.

Una revelación sucede al vivir entre sueños. El sonámbulo es una condición que afecta a los sueños y los movimientos, una atracción descomunal; implica mentes obsesivas en la exploración constante de una persona especial, un apetito que hierve dentro de cuerpos dóciles, sin distinguir entre la realidad y el deseo; es alcanzar siempre lo que se propone y, al llegar a la meta, de nuevo surge la búsqueda.

En *Los labios del agua* se habla de una casta; son privilegiados aquellos que se dejan arrastrar por sus pasiones:

La casta de Los Sonámbulos no es una secta, una raza o una sociedad secreta. Aunque tenga mucho de las tres. También tiene algo de enfermedad genérica y de delirio comunitario. Pero es más un misterio compartido por hombres y mujeres en diferentes tiempos y lugares (Ruy, 2015: 246).

Los cinco libros que componen el *Quinteto de Mogador* refieren al sonámbulo; así como ocurre con la prosa de intensidades, es imprescindible hablar de los sonámbulos para referirse a la obra de Alberto Ruy Sánchez: son los causantes de la pasión desbordante que se lee en este ciclo del deseo; seres capaces de crear nuevas realidades a partir de su profusa imaginación. No hay límites si se vive como un sonámbulo; la vida en sí misma se torna diferente: vivir a partir de las intensidades del deseo.

Los sonámbulos son también unos apasionados del ámbito nocturno, este que da origen y fin a la existencia; la noche, permanente, acoge a los amantes ávidos de historias que se ciñen con el ardor del deseo. El alba es, para la casta de los sonámbulos, “el momento de comprobar que la noche sigue habitándolos y ahí habla y habla, está llena de fantasmas del deseo protegidos por la obscuridad” (Ruy, 2015: 489).

El deseo es el motor y la razón de la vida para el sonámbulo, la plenitud que engendra y recrea la pasión de los amantes, una búsqueda que otorga sentido a su existencia. El deseo se torna el camino que lleva a la felicidad; su objetivo es el encuentro amoroso con el ser amado.

La vida se conduce a partir del deseo; la misma ciudad de Mogador, con su geografía, es el símbolo que representará el deseo para el autor. Logra así una íntima dimensión del erotismo a partir del lenguaje, la espiral del deseo, el laberinto que conduce por un recorrido minucioso de cada lugar para adentrarse al amante, espacios donde se logra imaginar el encuentro amoroso. De ahí que la atmósfera perfecta para que esto suceda sea Mogador: prevalece el acto erótico, la vida interior donde los sentidos cobran importancia.

En la obra de Ruy Sánchez cada sonámbulo se colma de esa dimensión erótica vasta en un universo sensorial: es preciso que la vida se mantenga en esa constante búsqueda de sensaciones. La literatura, a través del recurso de la sinestesia, permite seguir siendo cómplices de las percepciones propias, seres sensibles, y gozar de cada experiencia que proporcionan los sentidos.

La atracción sonámbula es colmada de pasión, de fuego. Estas personas son fieles a sus obsesiones, un magnetismo inexplicable las atrae hacia otros cuerpos deseantes; la sensualidad se desborda. En esta aventura

la lectura incide en la fantasía, recrea cada espacio imaginado, cada rincón del deseo impulsa hacia el absorbente estado de ser un sonámbulo más, un habitante de Mogador.

EL CUERPO Y SUS MUTACIONES

La obra de Ruy Sánchez está permeada de la relación con el cuerpo y la transformación que sufre. El deseo también mueve a los cuerpos, los transforma, permite que se reconozcan en una incansable búsqueda, porque no dejan de saciarse; una ley de seducción los posee: el lenguaje de las miradas que se llaman y afloran su fuego interior. La ilusión e idealización del otro se funde en el encuentro de los amantes, lentamente la llama del deseo cobra mayor intensidad, es la experiencia que liga la vida del ser humano con los sentidos y los deseos del amante.

En el cuerpo se impregna la memoria, un lenguaje vasto que va hacia un sentido interno vivido intensamente en un jardín invisible. Mogador es más que una ciudad, es la amante que se desea poseer, el cuerpo de aquel amado tan deseado e inaccesible a cada instante. Es descubrir nuevamente a la ciudad a través del cuerpo de la amante, de cada lugar que habita, desentrañar su jardín secreto. Un *Ryad*, como lo conocen en Mogador, es un jardín interno; el personaje de Jassiba es un jardín intenso de emociones, de continuos asombros. Los sentidos se perciben en Mogador, ciudad —mujer que se anhela y se redescubre a través del viaje por sus calles laberínticas, en su búsqueda incansable de sensaciones inacabadas que crean otras realidades—.

La ilusión e idealización del otro se funden en el encuentro de los amantes; lentamente la llama del deseo cobra mayor intensidad. Es la experiencia que liga la vida del ser humano con los sentidos, la forma del conocimiento con nuestro cuerpo y los deseos del amante:

El eros que arraiga en el suelo de todo ser, crece por ello en una tierra igualmente férax y sólida, levantándose hacia unas alturas hasta convertirse en un poderoso árbol que lo cubre todo, e incluso ahí donde se le veda el terreno, y es justamente la fuerza de su raíz hendida en la tierra, lo que le lleva a pervivir (Andreas- Salomé, 1998: 69- 70).

El deseo también mueve a los cuerpos, los transforma, permite que se reconozcan en una incansable búsqueda, porque no dejan de saciarse, una ley de seducción los posee; en palabras de Baudrillard (1989: 28):

La ley de la seducción es, ante todo, la de un intercambio ritual ininterrumpido, la de un envite, donde la suerte nunca está echada, la del que seduce y la del que es seducido, en razón de que la línea divisoria que definiría la victoria de uno, la derrota del otro es ilegible —y de que este desafío al otro ser aún más seducido, o a amar más de lo que yo lo amo no tiene otro límite que el de la muerte.

La ciudad cobra otro sentido, es el amante que despierta hacia la búsqueda y exploración, más allá de lo visible, para recorrer caminos que se dirigen a un despertar de emociones interminables. Una perfecta armonía se presenta en las figuras de los *zelijes* de Mogador que se asocia al caleidoscopio, por ser piezas que se organizan en infinitas maneras; esa estructura permite la construcción de imágenes que cambian constantemente. Así se expresa también *En los labios del agua*: “la vida, y en especial la vida de las pasiones, es como un caleidoscopio. Alguien mueve los espejos y somos otros en los afectos de todos los que nos rodean. Entonces ya nada puede ser contado de la misma manera” (Ruy, 2015: 239).

La espiral de la ciudad del deseo es misteriosa por estar cerca del laberinto, un sinfín y continuo renacer como el que sucede al amante de Jassiba en *Los jardines secretos de Mogador*, quien se encuentra extasiado, colmado por la nueva aventura que lo conduce a su amada. Cada vez con más intensidad, sus cuerpos se reconocen. Construyen el lenguaje de las miradas que se llaman y afloran su fuego interior: “el cuerpo es una presencia: una forma que, por un instante, es todas las formas del mundo” (Paz, 1996: 341).

En el *Quinteto de Mogador* las imágenes corporales son un juego de provocación, en el que la atracción y la conquista son el objetivo. A través del cuerpo se adquiere sabiduría, el reconocimiento de la belleza y el placer. La vida interior experimentada a partir del otro, que es una extensión del propio cuerpo, conduce al cuestionamiento del ser.

ELOGIO A LA MELANCOLÍA

Mogador es también un viaje hacia los confines de nuestro interior, un recorrido logrado a través del otro; el cuerpo del otro es el reflejo de nosotros mismos; se da a partir de una exploración, en la necesidad de buscar más allá de los límites de lo corpóreo, desde el rapto del encuentro con las miradas que se pierden en la añoranza y el anhelo de poseer para siempre a ese ser amado, sentir su piel como el caminar por las calles de la ciudad del deseo; por ello, cuando el amante se encuentra lejos, la vida se llena de melancolía.

Todos los personajes del *Quinteto* se ven inmiscuidos como melancólicos; los sonámbulos son propiamente seres que llevan a cuestas los deseos de sus amantes. Uno de los personajes más melancólicos en estos cinco textos es, sin duda, Fatma, quien en el *hammam* descubre la sensualidad que puede sentir: desea el cuerpo de Kadiya y, más allá de su ser, suspira por la amante, pues es ella quien le permite descubrir las gamas de posibilidades que habitan en su ser: sensaciones, emociones y sentimientos de los que puede ser capaz, el disfrute de su sexualidad y la manifestación de su intimidad. Después del encuentro, Fatma es otra; todos en Mogador se percatan de ello: su cuerpo habla por ella, en toda su piel se transmite el deseo; es, sin saberlo, otra sonámbula más:

Fatma miraba así la lejanía, la última línea azul donde el océano parece quieto. Y aunque en sus ojos no se reflejaba la profunda respiración del mar, al entrar el aire en su pecho parecían levantarse en él olas que luego descendían con suavidad, una tras otra, sobre las playas altas de su vientre (Ruy 2015: 151).

El *Quinteto de Mogador* conduce al reconocimiento de la melancolía, de sus cualidades mostradas en aquellos amantes, apasionados por el deseo, en la alabanza de unos sonámbulos que permanecen en la constante búsqueda. Vacío, soledad ante la ausencia, exploración incansable que lleva al encuentro con otros sonámbulos, deseo permanente y anhelo confuso es lo que viven aquellos que se encuentran inmersos en el estado melancólico.

La idea de la tristeza y la angustia se apodera de los melancólicos, esta da pauta al mutismo; el lenguaje es insuficiente cuando se añora al ser amado, el silencio y la soledad son los mejores aliados, cómplices de un sentimiento que se desborda como una pasión del alma, añoranza frecuente que conduce a una meditación profunda, padecer así de soledad y una obsesión por permanecer dentro de los sueños o que estos cobren sentido en la vida diurna. Es esta la enfermedad melancólica, como se explica en el libro *Cultura y melancolía* de Roger Bartra (2001: 11):

La melancolía es un fenómeno ligado a una amplia y compleja constelación cultural, que rebasa las consideraciones psiquiátricas y neurológicas que han tratado de confinarla en lo que se denomina depresión, enfermedad mental definida técnicamente como un desorden afectivo y asociada a déficits en las aminas neurotransmisoras del cerebro.

En la melancolía, resguardo de la individualidad, de la autoconciencia que define al individuo en su permanencia, un yo profundo se mueve en un mundo interior. En el recogimiento de la intimidad se desentiende de lo que acontece afuera: nada existe más que en él mismo; nada importa más que ese ensimismamiento; en su aparente pasividad todo acaece, es el dominio del ser. Pero para los ojos del otro no sucede nada: el hombre melancólico impávido en su viaje íntimo sufre de un dolor inexistente.

Vista desde la perspectiva del ciclo del deseo en Mogador, la melancolía es un efecto provocado por el deseo de encontrarse con el ser amado, en la añoranza de estar con él y, en la distancia, persiste el anhelo tan solo del acercamiento; la vida se ve de diferente manera desde ese primer instante de reconocimiento entre los amantes, nunca se abandona a lo que se ama, siempre persiste la intensidad de sentir; es una añoranza que se mantiene de por vida. Dice Alberto Ruy Sánchez (1992: 49): “mi jardín del tiempo, donde los mejores instantes viven y toman una forma flexible para convertirse en literatura”. Solo la sensación de tener ese jardín del tiempo donde queda el instante en que se unen los amantes produce el placer de sentir libertad; es una luz que enciende la piel del lector y penetra intensamente en su ser a través de esta prosa de intensidades.

POÉTICA DEL DESEO

La incógnita que la vida pone a su paso, en un constante devenir de situaciones —laberintos interminables inmersos en lo profundo—, conduce a vastos senderos, a veces espesos e impenetrables: juego de claroscuros que reflejan la existencia, un vacío develado que permite el surgimiento de la luz. Para algunos este tránsito se colma de asombros, la vida en sí es un asombro; en esta postura se encuentra la poética de Alberto Ruy Sánchez, por ello fascina el viaje imaginario a Mogador, la ciudad del deseo, la inaccesible. Una vez estando en ella, jamás se puede dejar, es un sitio interminable de anhelo, donde se suspira la brisa del puerto, se oye el gozo de los amantes conformando la unidad.

Mogador es el amante que se desea poseer, es viajar por los caminos del anhelo, como un impulso en una exploración minuciosa que lleva al asombro, revelación en donde la palabra surge para maravillar. Por ello se intuye la cartografía como técnica de trazar mapas, el arte escrupuloso, en la búsqueda de un esbozo perfecto. Las mismas caligrafías que enlazan la escritura mogadoriana evocan este boceto estético que no para de fascinar. Las manos de las mujeres perfectamente dibujadas con *henna* expresan rituales, símbolos de protección, conexión entre lo divino y lo mundano, la *baraka*, una bendición que da continuidad a la vida: la mano abierta de Jamsa, que en sus cinco puntos recuerda a la luna y a la fertilidad; mano que recibe, que cobija y toca.

En Mogador hay fascinación en la palabra, se contempla un engranaje de pasión y deseo; es el asombro que surge en el alma como un principio activo en el hombre: efecto provocado por sed de sentido, movimiento, reflexión y admiración. Desde esta postura la vida da un giro: lo que antes pudo ser visto como ocultamiento, ahora se convierte en una gama de posibilidades, en la experiencia y la indagación del ser.

El asombro es finito, pero, si se vive como un pasajero en la espiral de deseos y pasiones, deriva en un continuo maravillarse del mundo, da pauta para la apertura al saber, una invitación al reconocimiento. Los besos de los amantes redescubriéndose en sus cuerpos fijan la cartografía perfecta, seres que en silencio se impregnan de pasión, sensaciones y emociones que conducen al reconocimiento, el instante que no para de seducir. Los amantes son entonces como la ciudad de Mogador que llevamos dentro y sus murallas delinean el límite del brío en que habitan.

Instante interminable, demora del tiempo, momento infinito que solo los amantes saben gozar. Pero llegar a esta pasión por el asombro requiere apertura y paciencia, pues no todos saben ver ni sentir más allá de lo evidente, como los personajes mogadorianos que se adentran a estos caminos en los que se mezclan la tierra, el agua, el aire y el fuego: Fatma, Kadiya, Juan Amado, Maimuna, Jassiba y Zaydún son amantes del asombro.

El fuego con el que termina la obra es muestra del largo trayecto hecho con precisión para llegar al instante, así Zaydún se encuentra en la encrucijada que lo lleva a un camino de aprendizaje para escuchar el deseo del otro y tratar de comprender su naturaleza: “que el comienzo de todo camino hacia la felicidad sexual es antes que nada escuchar. Aprender a escuchar el deseo del otro” (Ruy, 2015: 759). De esta manera, exploración y pasión por Mogador son la misma indagación por el cuerpo de la amada, por los caminos del lenguaje en espiral expresados alrededor del *Quinteto*. Comprender y vivir el asombro es la finalidad del sonámbulo, ser observador de todo aquello que se encuentra en el camino de su existencia, reconocer con una mirada nítida y salir de la aparente sombra.

CONCLUSIONES

El *Quinteto de Mogador* es la indeterminación de la palabra, la llama del deseo que corre por el cuerpo de los amantes. Esto es lo que provoca el asombro, como una regla de la vida y de la creación que se conduce a partir del anhelo por el otro. La ciudad de Mogador, con su geografía, es el símbolo que representará para el autor el deseo. Logra, así, una íntima dimensión del erotismo a partir del lenguaje, la espiral del deseo, el laberinto que lleva por un recorrido minucioso de cada lugar para adentrarse al amante, espacios donde se consigue imaginar

el encuentro amoroso. De ahí que la atmósfera para que esto suceda sea Mogador, la amante perfecta; por ello se asocia a la mujer deseada, inaccesible para aquellos incapaces de descifrarla. Estar en ella es un reto, pues exige darles sentido a sus habituales cambios, organizados de infinitas maneras. Es un descubrir nuevamente a la ciudad a través del cuerpo de la amante, de cada lugar que ella habita, desentrañar su jardín secreto.

Mogador incita a reinventarse porque cada libro es distinto, siempre hay algo nuevo por conocer. Cinco textos que se pueden leer de diferentes maneras, pero encuentran su punto de confluencia: el deseo, la unión para los amantes. Alberto Ruy Sánchez expresa la idea de crear historias enlazadas como rizomas en las que todas se fusionan. Un texto evoca a otro, se pueden leer por separado pero unidos encuentran un sentido total. La obra no se encierra en un género, es un *zeliye*, en donde la diversidad tiene algo en común: permite que todo pueda convivir. Una prosa medida como en el mundo árabe y al-Ándalus: aquellos ilustran poemas como cuentos.

La forma narrativa juega también con esta figura porque todo evoca un fin. En sus voces y la autoría de quien escribe estos cinco textos persiste el impulso de formar al mandala. Territorio sagrado, una forma de representar el mundo, puerta de entrada a espacios profundos, es una estructura del universo y del ser humano, como una réplica microscópica del macrocosmos; es una razón vital, en ella se significa un saber originario, aquel que sentimos, que nos recoge y requiere nuestra atención; un saber que nos ayuda a conocer lo más hondo de nuestra vida y lo más cierto: transforma el vivir en experiencia. En la prosa de intensidades una sola palabra basta para que se generen una cantidad de frases, de instantes poéticos: es la palabra Mogador.

REFERENCIAS

- Andreas- Salomé, L. (1998). *El erotismo*. Barcelona: Herperus.
- Abeyta, M. (2007). "Catedrales, nómadas y cuerpo sin órganos: entre Gilles Deleuze y las novelas de Mogador de Alberto Ruy Sánchez". *Revista Iberoamericana* [en línea], vol. LXXIII, núm. 218. Disponible en <http://www.angelfire.com/ar2/libros/Catedralesnomadas.pdf> [consultado el 2 de marzo de 2020].
- Barthes, R. (1999). *El grado cero de la escritura*. México: Siglo XIX.
- Bartra, R. (2001). *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (1989). *De la seducción*. Madrid: Cátedra.
- Campbell, J. (1999). *El poder del mito*. Barcelona: Emecé.
- Monges, G. (2004). *Hacia una hermenéutica del deseo. Lectura de tres novelas de Alberto Ruy Sánchez*. México: Universidad Iberoamericana.
- Paz, O. (1996). *Ideas y costumbres II . Usos y símbolos*. México: FCE.
- _____. (2010). *El arco y la lira*. México: FCE.
- Ruy Sánchez, A. (1988). *Al filo de las hojas*. México: SEP.
- _____. (1992). *De cuerpo entero*. México: UNAM.
- _____. (2015). *Quinteto de Mogador*. México: Alfaguara.
- _____. (2018). *Soy el camino que tomo. Poemas marginales 1970-2018*. México: Uaemex.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribuciones@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

La transición franciscana en la Antigua California

Magaña Mancillas, Mario Alberto Gerardo

La transición franciscana en la Antigua California

Contribuciones desde Coatepec, núm. 35, 2021

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899007>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

La transición franciscana en la Antigua California

The Franciscan transition in Antigua California

Mario Alberto Gerardo Magaña Mancillas
Universidad Autónoma de Baja California, México
alberto.magaa@uabc.edu.mx

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899007>

Recepción: 27/11/2020
Aprobación: 22/01/2021

RESUMEN:

Este trabajo ahonda una etapa histórica de las sociedades que poblaron la actual península de Baja California; busca explicarla en su propia dinámica histórica, pero también dentro de un periodo más amplio: el colonial tardío en el noroeste novohispano. El punto central es mostrar que esta etapa de cinco años (1768-1773) es una transición de la forma de la colonización en la región que va del estado de excepción jesuita al pleno ejercicio regalista por parte de los gobernadores, lo que dejó a los religiosos en un papel secundario. La propuesta está planteada desde una revisión historiográfica amplia y puntual, así como desde otra mirada académica, con lo cual se logra demostrar que se debe evitar el estudio de los religiosos franciscanos y dominicos posteriores a la expulsión jesuita como continuidad de un estatus que, en realidad, ya no existía.

PALABRAS CLAVE: Órdenes religiosas, Administración colonial, Regalismo, Franciscanos, Noroeste novohispano.

ABSTRACT:

This work of reflection delves into a historical stage of the societies that populated the current peninsula of Baja California, seeking to explain it in its own historical dynamics, but also within a broader period: the late colonial period in the Novohispanic northwest. The central point is to show that this five-year stage (1768-1773) is a transition in the form of colonization in this region, that goes from the Jesuit state of exception to the full regalist exercise by the governors, leaving the religious in a secondary role. All this raised from a broad and punctual historiographic review, as well as from another academic perspective, with which it is possible to demonstrate that the study of the Franciscan and Dominican religious after the Jesuit expulsion should be avoided as a continuity of a status that, in reality, no longer existed.

KEYWORDS: Religious Orders, Colonial Administration, Regalism, Franciscans, Novohispanic northwest.

INTRODUCCIÓN

Los estudiosos del pasado peninsular bajacaliforniano han señalado, durante mucho tiempo, que el periodo colonial o misional en las Californias se divide en tres etapas internas: el jesuita (1697-1767), el franciscano (1768-1773), y el dominico (1773-1849). Lo anterior ha producido la idea de que estas son etapas *exclusivas* de la influencia de cada orden religiosa en el periodo y la sociedad regionales respectivas; es decir, todo pasaba por la administración de jesuitas, franciscanos o dominicos, lo que dejaba de lado a otros sujetos históricos, como los soldados, los colonos, los pueblos originarios, incluso a funcionarios, como los capitanes de presidio o los gobernadores. Esta idea ha sobredimensionado esas administraciones como si fueran de carácter regional, provincial o de todo el reino de las Californias.

Tal vez lo anterior puede sostenerse para el caso de los jesuitas, con su estado de excepción basado en la licencia virreinal de 1697, como se evidencia en una de las clásicas obras de Ignacio del Río (2003), pero sería difícil sostenerlo para los dominicos y, mucho más, para los franciscanos, quienes estuvieron a cargo tan solo cinco años. Es justo la etapa de estos últimos, la que se propone, en este ensayo, como una fase de transición, debido al desarrollo del devenir histórico regional, y no porque los franciscanos hubieran planeado una estancia en la Antigua California, previa y temporal hacia otros derroteros (Magaña, 2017), sino que,

como se mostrará, fueron las circunstancias políticas las que transformaron la estancia de estos religiosos del colegio apostólico de Propaganda Fide de San Fernando de México.

Es de reconocer que la historiografía le ha dedicado algunas obras interesantes a esta breve etapa histórica de las Californias. El que estableció la pauta de investigación fue Lino Gómez Canedo (1993), con su texto *Un lustro de administración franciscana en Baja California*, que originalmente fue una ponencia, pero en 1983 se publicó como libro. Ese mismo año, en una obra colectiva de divulgación científica, Miguel León-Portilla publicó el texto “El periodo de los franciscanos, 1768-1771” (el cual aparece contenido en *La California Mexicana. Ensayos acerca de su historia*, publicado en 1995). Y más recientemente, Luis Alberto Trasviña Moreno (2013) presentó la tesis *La administración franciscana en las misiones de la Antigua California (1768-1773)*. Como se puede apreciar, el término *administración franciscana* es predominante debido a la idea de una etapa donde los franciscanos estuvieron a cargo de toda la región o provincia.

Además, gracias a la influencia del propio Gómez Canedo, se publicaron las obras de fray Francisco Palou, personaje olvidado; lo que permitió que los testimonios del religioso sean más accesibles. No solo disponemos de obras como *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra y de las misiones que fundó en la California Septentrional y nuevos establecimientos de Monterrey*, editada en vida de Palou, en 1787 (Palou, 1990 y 2003), o la *Recopilación de noticias de la Antigua y de la Nueva California (1767-1783)*, que fue publicada por primera vez hasta 1857 (Palou, 1998), sino que también “ahora contamos con un documento excepcional: las cartas de Palou” (Bernabéu, 1998). Estas cartas son una compilación de escritos no pensados para la imprenta, pero salieron a la luz gracias al trabajo de José Luis Soto Pérez y bajo la influencia de Gómez Canedo, bajo el título de *Cartas desde la península de California (1768-1773)* (Palou, 1994).^[1] Por todo ello, se pueden comprender los sucesos y los sujetos desde su propia dinámica histórica y regional:

A pesar de la polarización contemporánea de mucha escritura sobre las misiones, es posible ahora detectar los principios de una “escuela nueva” de la historiografía, una que, por lo menos de manera nominal, intenta moverse más allá de la vieja dicotomía pro y anti misional (Sandos, 1998: 222).

Se espera que estas reflexiones contribuyan a esos derroteros académicos, especialmente, desde la región misma.

LA CALIFORNIA JESUÍTICA

Con relación a la historia de la California bajo la administración del clero jesuítica (1697-1767) mucho se ha trabajado, principalmente con las aportaciones de Ignacio del Río (1998a); sin embargo, se considera pertinente, por lo menos, esbozar una forma diferente de ver los antecedentes inmediatos al periodo y región de estudio de este ensayo. Por ejemplo, la expulsión jesuita, en 1767, ha sido vista por los académicos como un periodo de auge cortado de seco. Para el estado de Sonora, algunos académicos plantean que en realidad las congregaciones misionales jesuitas “registraban un proceso de deterioro, manifiesto desde 1681, [y] que la expulsión de los misioneros en 1767 ha encubierto al ofrecer un cariz heroico, de persecución política y ‘victimización’” (Almada, Medina y Borrero, 2007: 239). Por su parte, Sergio Ortega Noriega (1992: 150) señala que “en el punto culminante de la crisis [del sistema de misiones] sobrevino la expulsión de los jesuitas, hecho que benefició al sector de los colonos pero que no resolvió la crisis interna de las comunidades”.

No obstante, en la California desde la rebelión de los pericúe de 1734 (Taraval, 1996), la administración jesuita empezó a perder el control político y militar de la región debido a la intervención del gobernador de Sonora y Sinaloa, Manuel Bernal de Huidobro, quien se trasladó a la península para sofocar dichos disturbios, por instrucciones de la autoridad virreinal, a pesar de que los propios misioneros y sus soldados ya habían logrado posicionarse en el área y controlar la situación (Río y Altable, 2000; León Velazco, 2002). Algunas de las medidas tomadas por Huidobro “fueron mal vistas y censuradas por los jesuitas, quienes consideraban,

por una parte, que el gobernador pretendía asumir funciones que más bien eran de competencia de los misioneros” (Río, 1998a: 217).

Además, faltaría por estudiar con mayor detalle el denominado régimen de excepción jesuita, ya que se ha establecido con una continuidad entre 1687 y 1767, y que a grandes rasgos consistió en que la colonización, en su totalidad, estuvo bajo la supervisión de los jesuitas comisionados a la California, lo que implicó que tanto los soldados como los diversos acompañantes quedaran supeditados al padre rector jesuita. Al concedérseles la prerrogativa de nombrar y luego postular al capitán del Real Presidio de Loreto, todas las autoridades, en la práctica, quedaron bajo la obediencia de los jesuitas en las Californias. A lo que hay que señalar que todos los asuntos no eclesiásticos, lo que hoy denominamos asuntos civiles, estaban bajo la supervisión del capitán de presidio, el cual era nombrado o postulado por los jesuitas. Todo ello implicó el denominado estado de excepción o gobierno provincial (Río, 2003).

Sin embargo, el régimen de excepción comenzó a tener cambios a inicios del siglo XVIII, cuando el propio Juan María de Salvatierra tuvo que solicitar apoyo del gobierno virreinal para cubrir los gastos de los soldados, primero como un subsidio, a partir de 1702 (Río, 2003: 67), después, “en 1738, la corona acordó pagar sesenta soldados y los dividió entre Loreto y el recién formado Presidio del Sur de California en San José del Cabo. Esa distribución se mantuvo hasta 1768 cuando los jesuitas fueron expulsados” (Crosby, 1994: 170). Esta última medida fue la consecuencia de la rebelión de los pueblos originarios del sur peninsular, pero esta circunstancia no modificó la prerrogativa de los jesuitas de postular al capitán del presidio, que era el mismo para ambas agrupaciones de soldados (Loreto y el sur). Resulta interesante observar que de los ocho capitanes nombrados entre 1697 y 1767, Esteban Rodríguez Lorenzo (1705-1744) estuvo treinta y nueve años a cargo, es decir, el 55.7 por ciento del periodo jesuita, y fue un excelente acompañante de los jesuitas durante ese lapso (Crosby, 1994).

Retomando el análisis de la periodización, es que se propone una división del periodo jesuita en tres etapas de expansión basadas en las fechas de fundación de las misiones. La primera inició en 1697, con el establecimiento del pueblo de misión y presidio bajo la protección de la advocación mariana de Nuestra Señora de Loreto, y la labor de Juan María Salvatierra, en lo que sería el núcleo colonizador de la Antigua California, y culminó en 1708.^[2] La segunda etapa (1720-1737) corresponde a la consolidación de las zonas al sur, oeste y norte de la primera área misional, lo que conformó las principales fuentes de poblamiento no indígena; además, los problemas provocados por las rebeliones indígenas de 1734, sobre todo en el extremo sur de la península, caracterizaron esta etapa.

Cabe mencionar que, durante la etapa segunda, el virrey Juan Francisco de Güemes y Horcaditas otorgó los primeros títulos de propiedad a particulares en la península de California, la mayoría a soldados en retiro o trabajadores de las misiones, lo cual originó los primeros centros de población no religiosos en la península, como El Triunfo de la Santa Cruz, o San Pedro y San Pablo. Esta política de poblamiento respondía a la cédula real emitida el 13 de noviembre de 1744, en la que se ordenaba que se fundara un establecimiento que sirviera de refugio a los religiosos, en el caso de que surgiera otra rebelión indígena (Amao, 1997). Los jesuitas nunca estuvieron de acuerdo con que se establecieran centros de población independientes de las misiones, por lo que, de distintas maneras, les negaron el apoyo (Río y Altable, 2000). De esta forma, se creó un enfrentamiento entre la autoridad virreinal y la religiosa jesuita, que se hizo más evidente durante la transición franciscana (1768-1773).

La tercera etapa inició en 1751, y se considera importante no denominar a esta como la última de las fundaciones jesuitas, ya que se pierde la idea de que fue un periodo de expansión (Rodríguez Tromp, 2006). Después de un lapso de cerca de catorce años sin nuevos establecimientos misionales, fue que se realizaron tres fundaciones hacia el norte, por la costa del golfo de California, adentrándose en el Desierto Central. Esta etapa concluye con la expulsión de los jesuitas de los reinos americanos de la corona española, en 1767; no obstante, se hizo efectiva en febrero de 1768, cuando los religiosos salieron de Loreto hacia la contracosta.

LA TRANSICIÓN FRANCISCANA

Como parte de la logística de la expulsión del clero regular de la Compañía de Jesús, se estableció que los franciscanos recibieran las antiguas misiones jesuitas, las cuales fueron distribuidas entre los colegios y provincias de esa orden religiosa en la Nueva España, aunque en el acuerdo de las autoridades virreinales con fray Manuel de Nájera se estableció que debían ser cincuenta y un religiosos de los colegios de Propaganda Fide quienes fueran los nuevos encargados (Torre Curiel, 2001). A los franciscanos del colegio apostólico de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro les correspondieron las misiones de la Alta Pimería; a los del colegio apostólico de Propaganda Fide de San Fernando de México, las de la Antigua California; a los de la provincia de Zacatecas, las de la Nueva Vizcaya, y a los de la provincia de Santiago de Xalisco, las de Nayarit y Sonora (Gómez, 1993).

Es de recordar que los colegios apostólicos de Propaganda Fide se constituyeron a partir de 1683 con la fundación del colegio de Santa Cruz de Querétaro, después los de Nuestra Señora de Guadalupe (1704), y luego San Fernando de México (1732) (Gómez, 1993; González Marmolejo, 2009). Pero además algunas provincias también tuvieron un aumento en sus integrantes y trabajo apostólico como la provincia de Santiago de Xalisco, a mediados del siglo XVIII (Torre Curiel, 2001). Otras provincias franciscanas de la Nueva España fueron la del Santo Evangelio de México, San Pedro y San Pablo, de Michoacán; San Diego, de México; San Francisco, de Zacatecas, y San José, de Yucatán, bajo la jurisdicción del “Comisario General de todas las Provincias de esta Nueva España e Islas adyacentes y Filipinas, cuya sede se ubicaría en el convento grande de San Francisco de México” (Torre Curiel, 2001: 66).

Para el 14 de julio de 1767, salieron nueve franciscanos del colegio apostólico de Propaganda Fide de San Fernando de México hacia Tepic, en donde se reunirían con otros cinco frailes provenientes de las misiones de la Sierra Gorda de Querétaro, para tomar cargo de las congregaciones misionales de la California jesuítica. Después se añadieron dos religiosos más (Gómez, 1993: 620). El padre presidente de este grupo fue fray Junípero Serra, quien estando ya en Tepic, se enteró de la salida de una balandra y una lancha a la península, la cual estaba organizada por el recién nombrado gobernador, Gaspar de Portolá. Serra consiguió que se embarcaran dos misioneros en dichas naves; Todos ellos salieron del puerto de Matanchel el 24 de agosto de 1767. Sin embargo, debido al mal tiempo, solo la lancha en donde viajaban los cinco soldados pudo llegar a California. Y aunque no desembarcaron, pues era la orden,

llegó a noticias de los padres jesuitas que iba [el] gobernador de la península y que lo acompañaban los religiosos misioneros del colegio de San Fernando, que es lo único que los de la lancha dijeron a un indio que vieron en dicho Puerto Escondido callándole todo lo demás (Palou, 1998: 12).

La lancha regresó al puerto de Matanchel, después de recorrer la costa interior de la península, en busca de la otra embarcación. El mal tiempo no fue la única dificultad a la que se enfrentaron los franciscanos para pasar a la península; a principios de octubre de 1767, cuando se estaba organizando otra salida con destino a la península de California, “llegó correo de México con novedad de que su excelencia [el virrey] mandaba fuese la misión [colegio] de San Fernando a la provincia de Sonora, junta con la de Querétaro, y la [provincia] de Xalisco pasase a California” (Palou, 1998: 13-14).

Al ver que se le cerraban las puertas de la California, Serra decidió enviar a Guanajuato a dos misioneros, Palou y fray Miguel de Campa, para que se entrevistaran con el visitador general José de Gálvez; él les haría saber las intenciones de dicho cambio; no obstante, les dio carta para que fueran a la Ciudad de México a hablar con el virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa,

quien en cuanto vio la carta del señor visitador general y referido lo sucedido en Tepic y la causa de la detención, dio luego decreto revocado el que había dado, mandando de nuevo que nosotros pasásemos a la California y los observantes a su primer destino de Sonora (Palou, 1998: 15).

Para Gómez Canedo (1993: 620), todo se trató de “una intriga urdida por el provincial de Jalisco”. No obstante, para Torre Curiel (2001), el malentendido se debió a la actuación de la Audiencia de Guadalajara, que tomó la resolución de destinar once religiosos de la provincia de Santiago de Xalisco para sustituir a los expulsos en la península de California. Es muy probable que se considerara que la cercanía geográfica de esa provincia con la California facilitaría su labor evangelizadora, más que en la lejana región sonorenses de la Pimería. Además, existía una vieja disputa jurisdiccional sobre las Californias entre el obispado de Durango y el de Guadalajara; este último contaba con el apoyo de la Audiencia de la Nueva Galicia, desde mediados del siglo XVII. El conflicto se solucionó por cédula real en 1731 a favor de Guadalajara (Río, 2003).

Se debe recordar, como lo destaca Fernando Gracia García (2008: 118) que, desde su creación, en 1622, “el papado constituyó la congregación de *Propaganda Fide* como el organismo eclesiástico encargado de organizar las tareas apostólicas en todo el orbe católico. Como era de esperarse, la nueva institución suscitó la desconfianza de los monarcas”, debido a que se había expulsado a los jesuitas, acusados de tener una obediencia directa al papado y no a los soberanos europeos.

Es así que los religiosos de la provincia de Xalisco se embarcaron en Matanchel, al mismo tiempo de que partía de nuevo el gobernador Portolá, quien desembarcó en Cabo San Lucas el 2 de diciembre, pero como la lancha donde venían los franciscanos de Xalisco no llegó, el gobernador salió de ese lugar hacia el norte, para recorrer las misiones y concentrar a los jesuitas en Loreto. Como no había religiosos de la provincia o del colegio a quien entregarle las misiones, así como los bienes misionales, el gobernador decidió encomendarlas a los soldados que habían estado a cargo de la seguridad de los jesuitas: “Eran soldados en que el gobernador puso su confianza o quizá los únicos de que podía disponer; porque de confianza no eran dignos, al parecer” (Gómez, 1983: 26; 1993: 621).

Así, los que habían sido los subordinados con los jesuitas en el régimen de excepción hasta 1767, se convirtieron en las autoridades con los franciscanos. Estos soldados administraron las congregaciones misionales hasta que llegaron los religiosos de la provincia de Xalisco y, al parecer, se hicieron cargo de algunas en diciembre de 1767 (Sales, 2003). Por su parte, los franciscanos del colegio apostólico de San Fernando de México arribaron a la península el 2 de abril de 1768, sustituyeron a los de la provincia de Santiago de Xalisco (Torre, 2001) y se enfrentaron a una nueva circunstancia político-administrativa con los soldados comisionados. Palou (1994: 34) menciona el hecho en una de sus cartas de la siguiente manera:

Luego de llegados los padres a sus respectivas misiones, les entregaron la iglesia y casa, quedando al cargo de un soldado comisionado las temporalidades de las misiones, quien corría hasta con la comida del padre misionero, de quienes fueron todos bien tratados [...] Así corrieron las misiones, hasta que determinó [José de Gálvez] se entregasen las temporalidades de las misiones, para su económica administración.

Mucho se ha señalado que gran parte de la decadencia de las antiguas misiones jesuíticas se debió a las negligencias de los soldados comisionados (Trasviña, 2013), y que fue el propio Gálvez quien el 12 de agosto de 1768 les regresó a los franciscanos las temporalidades (Gómez, 1993), ya que según Palou (1994: 72),

vio patentemente que las misiones se iban a toda prisa perdiendo en lo temporal, ya por lo mucho que los [soldados] comisionados gastaban y de ellas sacaban, como por el mal gobierno que tenían, y que lo espiritual descaecía mucho más, porque los indios no respetan ni obedecen sino a los que les dan.

Al respecto señala Trasviña (2013: 61):

De esta manera, tuvieron que pasar casi cinco meses desde la llegada de los franciscanos a la península de Baja California para que pudieran tener el control total de las misiones. Estos meses al cargo de los soldados comisionados fueron suficientes para dejar una situación devastadora y nada fácil de revertir para los franciscanos.

Con todo, si se establece que estos soldados estuvieron a cargo de las temporalidades misionales entre inicios de diciembre de 1767, cuando Portolá desembarcó en la California, y principios de abril de 1768, tras la orden del visitador real, se podría suponer que en promedio estos comisionados controlaron las misiones

durante unos tres meses completos. ¿Es tiempo suficiente para dañar la economía misional existente en 1767? Además, la información disponible hace suponer que el gobernador escogió a algunos de los soldados de alto rango, lo que implicaba una mayor experiencia en la vida misional y peninsular; pero sin negar que pudieran haber existido despilfarros, errores, sustracciones y descuidos, ¿realmente se puede suponer que ellos fueron los causantes del deterioro misional en el que los dominicos recibieron las misiones de la Antigua California para 1773?

Cabe agregar que en Sonora también se nombraron comisarios reales, los cuales

no tuvieron ninguna limitante en sus facultades y ninguno era indígena; por eso no estaban interesados en defender a la comunidad y, tan pronto como llegaron a las misiones, malversaron los fondos del común y obligaron a los naturales a prestarles trabajos personales. Un año después de su llegada muchas misiones se encontraban en franca decadencia (Romero, 1995: 97).

La diferencia es que en Sonora había espacios donde colocar esos productos misionales entre colonos, comerciantes y diversos sectores socioeconómicos de la provincia, como los propios presidios, pero en la península de California estos elementos no existían o eran muy pequeños y precarios.

Lo que sí es notorio es que, con la mayor participación de los oficiales militares en la vida misional, la situación de las congregaciones cambió de manera radical. Con la nueva administración regional, el proyecto de evangelización encargado al clero regular franciscano se convirtió en un instrumento más para el fortalecimiento de las fronteras imperiales mediante una colonización mucho más militar y gubernativa que la realizada durante la colonización misional jesuita y su estado de excepción. Por ejemplo, para Sonora se plantó que

la nueva época se inició con un clero más dócil al Estado [...] Los sustitutos de los jesuitas eran más fáciles de controlar, pues solo venían a recoger lo que el Rey les otorgaba o cedía; es decir, no tenían bases para negociar con el Estado (Romero, 1995: 92).

El extenso norte virreinal estaba cada vez más expuesto a una invasión extranjera, principalmente inglesa o rusa, desde la perspectiva del gobierno de la corona española. En el caso de la supuesta expansión rusa, en 1758 la Academia de Ciencias de San Petersburgo publicó un mapa que detallaba el viaje de exploración por Alaska realizado por Alexei Chirikov. Pero fue en 1773 cuando el embajador español conde de Lacy dio, ante la corte zarista, “la voz de alarma basándose en los informes que circulaban en aquel país en relación con la expedición de Chirikov, orientada, precisamente, hacia aquellas regiones septentrionales del nuevo continente” (Soler, 2001: 163). Cuando la corona española tomó las riendas de las congregaciones misionales del noroeste novohispano, decidió utilizarlas para la defensa de sus delimitaciones territoriales externas. Como señala Martha Ortega (2001: 13-14),

Aunque los medios empleados para lograr la ocupación del territorio fueron los mismos usados en la penetración del norte novohispano, en Alta California se adaptaron al objetivo estratégico. Por ello la administración de la nueva provincia se orientó más hacia la defensa de la frontera que a consolidar el desarrollo económico. [Pero paradójicamente] La conjunción de estas circunstancias —el aislamiento de Alta California con respecto a los centros económico y político de Nueva España y la presencia de rusos, estadounidenses y británicos en el Pacífico—, influyeron en el proceso histórico de la provincia al propiciar el acercamiento con aquellas naciones contra las cuales España promovió la colonización defensiva.

Sin tardanza, se debía avanzar hacia el norte, como mínimo hasta el puerto de Monterrey; así los franciscanos recibieron la orden real de fundar cinco misiones entre Santa María de los Ángeles, última misión jesuítica, y la bahía de Monterrey, como parte de este proyecto estratégico de geopolítica internacional. Diez años después, se incluyeron otras cinco fundaciones con el mismo propósito, pero ahora entre la Antigua California y la Nueva California. De esta manera, en el artículo quinto del *Reglamento*, Felipe de Neve (1994: 37) propuso lo siguiente:

Supuesto estar solo fundadas las reducciones de [Nuestra] [Señora] del Rosario de Viñadaco y la de Santo Domingo de las cinco que deben situarse conforme a la demarcación anteriormente acordada por la Real Junta de Guerra y Real Hacienda,

para cubrir el camino que intermedia de la Frontera al Presidio de San Diego, siendo con lo que quedará facilitada la comunicación de los antiguos y nuevos establecimientos, deberá ejecutarse con la posible brevedad.

Por su parte, el visitador general José de Gálvez llegó a la península de California el 24 de mayo de 1768 y, durante los primeros meses de su estancia, se dedicó a tratar de resolver los problemas de la región por medio de reglamentos, leyes, decretos, etcétera, los cuales, muchas veces, resultaron contraproducentes. Casi diez años después se seguían discutiendo si se debían implantar las instrucciones de Gálvez, por ejemplo, en el Informe de fray Vicente de Mora, presidente de las misiones de la Antigua California, al virrey Bucareli sobre los inconvenientes de trasladar indígenas de las misiones de Santa Gertrudis y San Borja a las de Todos Santos y San José del Cabo, Loreto, 14 de febrero de 1777 (Nieser, 1998: 318-327). Fue hasta cinco meses después que Gálvez mandó llamar a fray Junípero Serra, aunque se habían comunicado por carta, para organizar, entre otras cosas, la expedición y ocupación de los puertos de San Diego y Monterrey.

Debido a la urgencia de ocupar el norte de las Californias, Gálvez y Serra decidieron que los ornamentos para las iglesias, así como animales y otros recursos necesarios para la expedición y colonización del norte “se surtiese de las misiones; sacando de ellas lo que se pudiese sin que se les siguiese retraso, que después se les remplazaría enviando a traer de Sonora” (Palou, 1998: 44). Así, el encargado de organizar la expedición fue el gobernador Portolá, mientras que el segundo comandante, don Fernando Rivera y Moncada, estaba comisionado para que pasara a cada una de las misiones para retirar el ganado vacuno, mulas y caballos necesarios para las misiones del norte:

En cuanto a la requisa de víveres, ganado, mulas, caballos y otras cosas, que llevó a cabo Rivera, la mano de éste fue en algunos casos “algo pesada”, según opinión de Serra, pero el testimonio de Palou muestra que se tuvieron en cuenta las posibilidades de cada misión (Gómez, 1993: 633).

Por su parte, Serra recorrió todas las misiones, excepto la de Mulegé,

notando en cada una de ellas, lo que podían dar para las nuevas, por lo que toca a útiles de la iglesia y sacristía, llevando dicho padre algunas cositas para celebrar en el camino, y encargando que las demás me las remitiesen a Loreto para que fuesen con el tercer barco (Palou, 1998: 44).

Desde el primer año de la labor franciscana, la participación de fray Francisco Palou fue relevante, quedando como padre presidente de la región a la salida de Serra (marzo de 1769) hasta la entrega de las misiones a los misioneros de la Orden de Predicadores (mayo de 1773). Serra visitó a Palou en la misión de San Francisco Javier, previa su salida hacia el norte en 1769, “para tratar los puntos pertenecientes a la presidencia, por estar yo nombrado en la patente de nuestro Colegio de Presidente por muerte o ausencia del venerable fray Junípero” (Palou, 2003: 95).

Después de la extensa organización de la expedición, Serra y Portolá llegaron en mayo de 1769 a la fundación jesuita de Santa María de los Ángeles y decidieron trasladar a los indígenas de esta naciente congregación misional a un sitio nuevo, en donde fundaron la misión de San Fernando Velicatá. De este lugar, partieron las dos expediciones por tierra hacia San Diego, mientras que, del puerto de La Paz, salieron las embarcaciones o las expediciones por mar, para encontrarse todos en el puerto de San Diego.

Es de destacar el cambio de rumbo de las fundaciones misionales correspondientes a dos proyectos colonizadores muy diferentes; con la congregación misional de Santa María se buscaba conectar por tierra las misiones de la California y las de la Alta Pimería, ambas administradas por los jesuitas hasta 1767. En cambio, San Fernando Velicatá se ubicaba cerca de las costas del océano Pacífico para fortalecer las comunicaciones con el norte y auxiliar en la defensa de las fronteras imperiales. Continuando su viaje, Serra fundó, para julio de 1769, su segunda misión: San Diego de Alcalá, a cientos de kilómetros al norte de la de San Fernando Velicatá.

Las fundaciones franciscanas, en su primer momento, fueron establecidas a zancadas: había que llegar al norte lo más pronto posible. Por lo que la California jesuítica pasó a un segundo plano dentro de las estrategias del gobierno de la corona española, y a partir de este momento se le denominó la Antigua California. Tanto

el gobierno real como el virreinal se preocupaban, sobre todo, por la Nueva California o Alta California, a donde se estuvieron dirigiendo todos los esfuerzos humanos, materiales y económicos. En agosto de 1770, Palou describió la nueva situación de una manera acertada; “no omito las noticias de esta California Antigua que es el zaguán de la Nueva” (Palou, 1994: 133).

Mientras los franciscanos respondían al llamado real de proteger las fronteras coloniales, negociaban su subordinación a los soldados comisionados, y tenían que sortear los cada vez mayores enfrentamientos con el nuevo gobernador Felipe Barri (Rodríguez-Sala, 2003). Por otra parte, las gestiones y actividades diversas realizadas por los dominicos, ya fuera desde la metrópoli o desde la Nueva España, impactaron con fuerza la vida política de las Californias, lo que generó una situación interna cada vez más difícil para los franciscanos, y que luego heredaron los propios dominicos, sobre todo en su relación con las autoridades peninsulares.

En su solicitud de adjudicación de misiones, los dominicos argumentaron que las disposiciones reales establecían que las órdenes religiosas donde hubiera colegios o provincias más cercanas a las misiones de los expulsados debían tener prioridad sobre otras; asimismo, que debía prevalecer el espíritu administrativo de que ninguna orden debía controlar, de nueva cuenta, todas las misiones de una región o reino; por lo cual, pidieron que se les adjudicaran las misiones de Nayarit, o en su caso las de la Antigua California, sin obtener, en un principio, ninguna respuesta (Nieser, 1998). No obstante, fray Juan Pedro de Iriarte,^[3] procurador general de la provincia de Santiago de México en España, en julio de 1768, solicitó de manera directa al rey que se les otorgaran misiones de los expulsos en la Antigua California, especialmente entre los paralelos 25° y 28° de la península, región que comprendía las misiones de San Ignacio, Nuestra Señora de Guadalupe, Santa Rosalía, La Purísima Concepción, San José de Comondú, Nuestra Señora de Loreto y San Francisco Javier, es decir el núcleo y pilar de la colonización de la Antigua California (Nieser, 1998).

El hecho de que Iriarte solicitara esta porción de la Antigua California, podría deberse a que tenía información de la región peninsular, lo que le permitió percibir que era la mejor parte del desarrollo misional jesuítico, aunque el propio Gálvez le reprochó estar desinformado:

Después de esta misión de San Ignacio, que supuso el padre Iriarte ser la última de la California conquistada, quedaron establecidas, y no tan modernas que no pudiese haber la noticia seis años ha en España, las tres de Santa Gertrudis, San Francisco de Borja y Santa María (Palou, 1998: 162-163).

Se puede suponer que la solicitud de Iriarte se basaba en la experiencia paraguaya, en la que las misiones de los jesuitas expulsados fueron divididas con base en líneas imaginarias entre varias órdenes religiosas y de una forma alternada: esquema administrativo de distribución que el arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana, apoyó de manera decisiva (Nieser, 1998). Sin embargo, Gálvez consideró que se debía mantener el apoyo a una sola orden, en este caso a los franciscanos: “creo que en la actualidad no haga falta su celo [de las otras órdenes], porque los misioneros de San Fernando [de México] tienen todo el que puede desearse para que la conversión haga rápidos progresos en aquella península” (Palou, 1998: 163). No obstante, la corona mantuvo la postura de que la Antigua California “no podía ser atendida por una sola orden, dada la gran extensión del territorio y que, conservando su carácter de misión, los poblados con mayor número de habitantes podrían ser encomendados al clero secular” (Nieser, 1998: 74).

La primera reacción franciscana frente a las aspiraciones dominicas, sobre todo la de fray Francisco Palou, fue tratar de impedir que se les adjudicaran misiones. Por lo cual, Palou consideró oportuno, al saber que Gálvez apoyaba a los franciscanos, remitir este dictamen a diferentes autoridades para “quitar todos los recelos de que los padres dominicos ni otros algunos nos quiten de esta península, salvo que sea la voluntad de Dios que tenga determinado otra cosa” (Palou, 1994: 53). Palou da a entender que también el virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa estaba a favor de una sola orden religiosa para las Californias.^[4]

No obstante, al ser ya inminente la llegada de los dominicos, en 1772, quienes ya se encontraban en la capital virreinal, hubo que resolver cómo se repartiría el territorio entre las órdenes religiosas en pugna. Palou escribió la siguiente división entre los franciscanos de San Fernando y los dominicos al mando de Iriarte:

El tramo que hay desde la misión de Santa María hasta la boca del río Colorado [la vertiente del golfo], por lo que toca a la costa de la California [la vertiente del Pacífico], no había lugar [en ambas] para los padres dominicos, por ser la tierra muy estrecha, y que solo se podían fundar las cinco que se habían encargado a ese apostólico colegio. Y que solo en la costa que pertenece a Sonora podrían dichos padres fundar, que había bastante lugar hasta los ríos Gila y Colorado, sin hacer perjuicio a los padres de [el colegio de] Querétaro, por ser mucho el anchor de la tierra, y toda poblada y buena (Palou, 1994: 250).

Al mismo tiempo, Palou se dio cuenta de que la labor evangelizadora y administrativa de todas las congregaciones misionales en ambas Californias era una obra que podría traer más desprestigio que buenos resultados, por lo que señaló en un escrito que “no hay otra cosa que hacer, sino renunciar [a] las misiones, porque si no estamos a pique de que pierda ese colegio el crédito” (Palou, 1994: 206). En un informe redactado para fray Rafael Verger, guardián del colegio apostólico de Propaganda Fide de San Fernando de México, Palou fue más específico:

Me parece conveniente el hacer lo posible para salir de estas antiguas misiones, y en caso de que no se admita la renuncia, a lo menos que conste en lo venidero que ya nosotros de antemano representamos no serían capaces de pasar al ordinario, y no dirán se han perdido por los misioneros de este apostólico colegio” (Palou, 1998: 150-151).

El informe lo inició tras enviar su carta el 18 de enero, fecha en que recibió la solicitud de Verger de que le informara sobre las misiones. El reporte lo fechó el 12 de febrero, casi un mes de haber recibido la solicitud.

En las negociaciones entre franciscanos y dominicos, en la Ciudad de México, en marzo de 1772, se postuló la idea de Palou: dos fronteras paralelas de trabajo misional, una a partir del paraje de San Juan de Dios hacia el noreste, para los dominicos, y otra a partir de la misión de San Fernando Velicatá hacia el noroeste, para los franciscanos. Sin embargo, en el convenio firmado por Iriarte y Verger,^[5] en abril de ese mismo año, se rechazó la idea de Palou, así como la propuesta del fiscal José de Areche y se definió la división de manera más clara y práctica; es decir, a los dominicos se les adjudicaron las misiones de la Antigua California, más el territorio de frontera de gentilidad hasta el arroyo de San Juan Bautista “poniendo su última misión en el arroyo” (Palou, 1998: 167), y a los franciscanos se les encargaron las misiones de San Diego hasta Monterrey, es decir, la Nueva o Alta California.^[6] Para Salvador Bernabéu (1998: 29-30) es de resaltar que

la renuncia a todas las misiones de la península fue un mal resultado de las conversaciones en la capital mexicana, sobre todo en unos momentos de graves tensiones entre los franciscanos y el gobernador Felipe Barri, quién abiertamente los había amenazado con expulsarlos.

Sin embargo, parece que la actuación de fray Juan Ramos de Lora, quien se encontraba en la Ciudad de México en ese momento, resultó crucial para el desarrollo de los acuerdos, según lo atestigua el propio Palou, ya que preocupado por el prestigio del colegio fernandino, instruyó a Ramos de Lora, previa consulta a los demás misioneros de la Antigua California, en el sentido de que

viendo tanto número de religiosos, considero que es mucha carga para un solo colegio, por lo que convendría hacer la diligencia de ver si podían venir misioneros, o de alguna provincia de nuestra religión, o de otras religiones, para que recibiesen aquellas misiones que están más apartadas de la frontera de la gentilidad; a este fin fue el padre fray Juan Ramos (Palou, 1998: 150).

Como se señaló, al mismo tiempo Palou elaboró un informe que estaba dirigido a clarificar la situación de las congregaciones misionales de la Antigua California, con el objetivo de que Verger pudiera negociar con fray Juan Pedro de Iriarte. No obstante, como señala el propio religioso,

pero mucho antes que llegase [el informe] a manos del reverendo padre guardián, ya había llegado al colegio el padre Ramos de Lora, que en su llegada se acaloró y consiguió admitiesen los reverendos padres dominicos todas estas misiones antiguas, [...] y aún del encargo de las fundaciones de las cinco entre San Diego y Velicatá (Palou, 1998: 159-160).

Ramos de Lora había salido de la península con Fernando de Rivera y Moncada en enero de 1772; llegó a la Ciudad de México para marzo, y el concordato se firmó el 7 de abril de ese año (Palou, 1998).

Se percibe en las cartas de Palou que el encargo de Ramos de Lora era el de negociar la transferencia o renuncia de las congregaciones misionales de la Antigua California, es decir, de las fundadas por los jesuitas, no de la frontera de gentilidad de San Fernando Velicatá, pero las malas experiencias de fray Juan Ramos de Lora en la misión de Todos Santos, que se pretendía que fuera la primera en renunciar, así como con el gobernador Felipe Barri, le hizo llevar su encomienda a la renuncia total de la Antigua California, sin la anuencia explícita y completa de fray Francisco Palou, su padre presidente (Rodríguez-Sala, 2003; Palou, 1994 y 1998; Trasviña, 2013).

Firmado el convenio entre Iriarte y Verger y cedida la Antigua California y su frontera de gentilidad, treinta dominicos (veintinueve misioneros y un hermano lego) zarparon en septiembre de 1772 hacia su destino. Pero debido a la carencia de barcos y las mercancías diversas que llevaban con ellos, se distribuyeron en dos barcos, diez en el Lauretana y veinte en el Concepción. Ambas embarcaciones se encontraron con una tempestad, solo el Lauretana llegó sano y salvo a Loreto el 14 de octubre; sin embargo, uno de los misioneros murió poco después. Por su parte, el Concepción no logró salir con bien de la tormenta y debió volver a la contracosta, llegando a Mazatlán de los mulatos. La mayoría de los misioneros que viajaban en el Concepción, llegaron enfermos, entre ellos fray Juan Pedro de Iriarte, quien murió junto con otro misionero en la villa de San Sebastián. Aquel que había luchado más de cuatro años para que los dominicos estuvieran en la Antigua California, murió sin ver realizado su proyecto y a unos pasos de su destino (Nieser, 1998).

A mediados de octubre de 1772, diez dominicos estaban en Loreto y dieciocho en la contracosta. Además, toda la documentación había quedado con Iriarte, por lo cual los que viajaron en el Lauretana, entre ellos fray Vicente de Mora, argumentaron que no podían recibir las misiones, ya que no traían instrucciones y el líder del grupo había quedado en la costa sinaloense:

Llegaron sin carga alguna, [...] por cuyo motivo y por no venir nombrado ninguno de ellos de vicepresidente, no quisieron recibir misión alguna, aunque en diferentes ocasiones se les propuso, y más viendo la demora del barco, que no llegó hasta mayo del siguiente año (Palou, 1998: 185).

Esta renuencia provocó un fuerte conflicto con Palou, quien, sabiendo con antelación de la venida de los dominicos, había iniciado el traslado de los franciscanos hacia la Alta California, así como para la Nueva España. No obstante, el conflicto se agravó con la actitud del gobernador Felipe Barri, quien según el padre presidente franciscano,

desde que le llegó la noticia que venían los padres dominicos, quiso manifestar más y más su orgullo y darnos por todos los lados, porque pensaba que con la noticia estaríamos apesadumbrados; y así arbitró otros medios, y fue el despachar por todos vientos los pocos soldados que tenía en Loreto, para que fuesen por las misiones y que se hiciesen gobernadores [indígenas] nuevos y se quitasen los bastones a los viejos que mantenían en paz las misiones, sin duda a fin de que se alborotasen, o al menos a poner en peligro de esto (Palou, 1994: 264).

Cada vez era mayor la debilidad de los franciscanos frente a la administración peninsular conformada por el gobernador, los soldados y las autoridades indígenas, al grado de que Palou se quejaba de que

ya no falta otra cosa, sino que soldados e indios de Californias nos chiflen, pues ni siquiera les debemos el quitarse el sombrero o besar la mano, no más porque llegó la noticia y corrió la voz que el señor gobernador nos saca. [...] así indios como soldados están en inteligencia que por los informes del señor gobernador *somos expulsos*, [¹⁷] como lo fueron los padres jesuitas (Palou, 1994: 280, 283).

Situación que empeoró aún más los conflictos con los indígenas de las congregaciones misionales, sobre todo en las comunidades cercanas a Loreto, que podían acceder a audiencias con el gobernador, pues

[cuando] llegó la noticia de la venida de los reverendos dominicos a esta península, [debido a] la cercanía de la misión de San Javier a la de Loreto [la] tuvieron inmediatamente y [los indígenas] empezaron a desvergonzarse tan en breve que a las diez horas de tenida dicha noticia, delante de todos los indios me perdió el respeto el gobernador [indígena] (Palou, 1994: 256).

A pesar de las reticencias de los dominicos que estaban en la península, en hacerse cargo de la administración espiritual y temporal de las congregaciones misionales o de asumir una postura frente al conflicto con el gobernador, dos religiosos que estaban en Loreto accedieron a hacerse cargo de la misión de San Francisco Javier, debido a las solicitudes de los neófitos al gobernador y a los dominicos de “que les quitase a los padres de San Fernando, que ya no podían aguantarlos de crueles” (Palou, 1998: 122). Así, el padre Murguía entregó la congregación misional a los dominicos por instrucciones del padre presidente.

El enfrentamiento no era solo de tipo personal, sino un conflicto de perspectivas político-administrativas, ya que se conocían varios ejemplos de situaciones ásperas entre autoridades militares y religiosas, más allá de los individuos:

En el caso de Baja California, los conflictos entre las autoridades eclesiásticas y las civiles fueron numerosas: el segundo gobernador, Matías de Armona, terminó por enemistarse con el encargado de las misiones en la península, Francisco Palou, quien asimismo tuvo grandes desavenencias con el siguiente gobernador, Felipe Barri; Vicente de Mora, presidente de las misiones dominicas, se enfrentó en numerosas ocasiones al gobernador Felipe Barri y, posteriormente, a Felipe de Neve (León Velazco, 2002: 151).

También en la Alta California se dieron enfrentamientos entre el padre presidente y el gobernador respectivo:

Fray Junípero Serra, presidente de las misiones franciscanas, tuvo muchos conflictos con el representante de la autoridad en Alta California, el comandante del presidio de Monterrey, Pedro Fages, así como con quien le reemplazó en el mando militar, Fernando de Rivera y Moncada (León Velazco, 2002: 151).

Mientras que, Bernabéu (1994: 18) señala: “Los conflictos entre Junípero Serra y Fernando de Rivera y Moncada en Monterrey tenían mucho en común con los de [fray] Miguel Hidalgo y el gobernador Felipe Barri en Loreto”.

Por su parte, Archibald (1978) plantea la hipótesis de que en la Alta California se enfrentaron dos visiones sobre cómo lograr esa conquista: la de los religiosos fernandinos, centrados en que toda la ayuda fuera para las congregaciones misionales y luego para los presidios, y el las autoridades militares que veían, que sin los presidios las misiones no lograrían sobrevivir, por ello debían ser prioridad. Por ejemplo, al tratar de interpretar el Reglamento de Echeveste, el gobernador Rivera y Moncada consideró que las misiones podían enviar a algunos indígenas al monte, como una medida mucho más aceptable de que los soldados padecieran carencias, a lo cual Serra se opuso. Por su parte, Bernabéu (1994: 20) indica que “el llamado Reglamento de Echeveste, [era un] ordenamiento elaborado por un Consejo de Guerra y Hacienda durante la visita de Serra a la ciudad de México en 1773”. Se considera que estos conflictos son el reflejo de las contradicciones de las nuevas disposiciones reales de fuerte carácter regalista y la oposición de dos visiones de un proyecto de expansión imperial que daban prioridad, una, a la evangelización y, la otra, a la colonización; por tanto, los agentes eran para una, el clero regular, y para la otra, los administradores militares.

Los nueve dominicos sobrevivientes llegados en el Lauretana se encontraron en medio de este conflicto entre los franciscanos y el gobernador, y fueron constantemente expuestos a las intrigas de Barri, quien denunciaba el saqueo por parte de los franciscanos de las misiones de la Antigua California: “[...] el señor gobernador de la península don Felipe Barri dijo a dichos padres, luego que desembarcaron, que nosotros habíamos saqueado las misiones, llevándonos de las iglesias y sacristías ornamentos y vasos de plata para las misiones de Monterrey” (Palou, 1998: 190). Fray Vicente de Mora y sus ocho compañeros estuvieron siete meses en esta situación, primero en Loreto, y después repartidos entre las congregaciones misionales de Loreto, San José y San Javier. Obviamente esta circunstancia marcó a estos religiosos:

Aunque conozco poca gana en ellos, pues según he percibido de buena gana se marcharán para Sonora, pues dicen que solo el padre maestro [fray Juan Pedro de Iriarte] ha sido el del empeño de la California. Ellos ven la tierra, las miserias que se padecen y la pobreza que será perpetua, porque la tierra no dará jamás de sí más de lo que ha dado, y creo que porque ven

esto lo dicen. [Temo] que nos forzasen a quedar con la insoportable cruz, principalmente con lo del sur, que lo del norte no sería tan sensible, por ser tránsito para las nuevas (Palou, 1994: 342).

Por fin, el 12 de mayo de 1773 llegaron los restantes 18 religiosos dominicos a Loreto, y con ellos las instrucciones y el nombramiento de fray Vicente de Mora como padre presidente. En realidad, desde el 8 de abril de 1773, fray Vicente de Mora tenía noticias de su nombramiento; no obstante,

en cuanto me enseñó la carta, le dije que ya podía empezar a recibir y distribuir a los religiosos, para que cuando llegasen los demás estuviese más desahogado, a lo que me respondió que no podía hasta tanto llegase la patente, pero convino en recibir lo perteneciente a las misiones nuevas y a trabajar en los papeles de recibos y demás que después se había de ofrecer” (Palou, 1998: 186).

Ya estando completos los dominicos en la península y con su padre presidente, de inmediato Palou organizó, con Mora, la transferencia de las congregaciones misionales a los dominicos. Eran en total veintiseis religiosos y un hermano lego por parte de los dominicos ibéricos para trece misiones por administrar. Palou escribió que este inicio “fue para todos [un] día de grande alegría, para ellos que llegaban después de tantos sustos y trabajos a su destino y para nosotros porque se acercaba la hora de salir de aquel destierro” (Palou, 1998: 195).

No obstante, pronto la escasa armonía de la entrega se vio perturbada por la lucha política de Barri. A finales de diciembre de 1772, llegó una carta del virrey al gobernador en la que le decía que había que llevar familias de indios para las misiones del norte, así como ganado. A pesar de ello, Barri, con el apoyo del padre presidente de los dominicos, trató de impedir que se sacaran familias de neófitos de las misiones para las nuevas del norte; esta situación Palou la describe así:

En cuanto lo propuse a los padres [de Santa Gertrudis], me respondió el uno que no podía ser, porque estando en la celda del reverendo padre presidente [fray Vicente de Mora] algunos religiosos juntos, les dijo que no dejasen sacar de las misiones a ningún indio para Monterrey” (Palou, 1998: 204).

Y lo mismo tuvo que confrontar en la congregación misional de San Francisco Borja, donde incluso le mostraron la orden por escrito (Palou, 1998). Además, agrega: “[se dio] el divulgar que no nos resignamos a la entrega de las misiones, [lo que temía provocara que] con confusión y escándalo nos sacaran” (Palou, 1998: 202).

Respecto al ganado que iba para el norte, Palou encargó a fray Miguel Campa, que se había quedado en Loreto para recoger los inventarios, que “recibiese lo que le entregasen [de ganado] sin hablar palabra y subiese con él para San Diego” (Palou, 1998: 202). Esto para evitar más inconvenientes con el gobernador, quien, desde hacía tiempo, había “dado orden al sargento que se hallaba en Velicatá, que en manera alguna dejase pasar lo más mínimo de las misiones antiguas a la de San Diego” (Palou, 1998: 200).

Estas no fueron las únicas dificultades que tuvieron los franciscanos a su salida de la Antigua California. El primero de diciembre de 1773, cinco meses después de la salida de Palou para Monterrey, fray Vicente de Mora le pidió a Barri que

se sirva mandar se reconozca, y registren los multiplicados cajones que se hallan detenidos en la frontera de Velicatá, por falta de bestias que los conduzcan para que [ilegible] a la calumnia; [y] quede indemnizada la fama de la religión seráfica [franciscanos], que de lo contrario está expuesta a la sospecha de que han sido saqueadas [las misiones] y de estas regiones (Mora, 1773: 5).

A fin de cuentas, Palou se trasladó hacia el área de la misión de San Diego, debido a la urgente necesidad de misioneros en la Alta California, y en el trayecto escribió que el 24 de julio de 1773, “día de san Francisco Solano, celebramos [en Velicatá] su fiesta con misa cantada en acción de gracias por haber salido con toda paz y felicidad del destierro de la California” (Palou, 1998: 207). Para el 30 de julio, fray Francisco Palou arribaba a la misión de San Diego, lo que inició una nueva etapa de su vida como misionero en la Alta California, aunque no fue asignado a esa misión.

CONCLUSIONES

Como lo ha mostrado Ignacio del Río en sus obras clásicas, el régimen de excepción en la California jesuítica estaba basada en una disposición virreinal, pero también en una serie de actos de apoyo en ese sentido, como que se asumiera el costo de la paga de soldados por parte de la Real Hacienda, pero sin implicar una pérdida del control del sector militar por parte de los jesuitas; es decir, había una administración religiosa, militar y administrativa de la provincia o reino de la California o Californias (Río, 2003). No obstante, este fenómeno histórico tiene una delimitación temporal que en la historiografía se ha pasado por alto: el régimen de excepción jesuita terminó en 1767.

Asumir que el clero regular que sucedió a los jesuitas en las Californias estaba en sus mismas condiciones, nos ha llevado a pensar explicaciones poco sustentadas como la administración franciscana o dominica posterior a 1767. El régimen de excepción, que no siempre resultó el mismo entre 1697 y 1767, fue producto de una época anterior, de los Austrias si lo enunciamos de manera metafórica. Sin embargo, desde la llegada de los Borbones al trono español, se fue estructurando una serie de cambios a nivel de todos los territorios pertenecientes a la corona española desde

la supresión de la inmunidad fiscal de los bienes de la Iglesia (1737), el reconocimiento pontificio del derecho que usaban los reyes de España para nombrar dignidades (1753), la formulación expresa del *exequatur* o pase regio para las disposiciones papales (1761-1762), [o] la declaración del “regio vicariato indiano” contenida en la real cédula del 14 de julio de 1765, según la cual el rey ya no se consideraba como el simple patrono de la Iglesia en Indias, sino como “vicario y delegado de la Silla Apostólica” en todo el ámbito del imperio español (Río, 2003: 228).

Así, la política regalista impulsada por los reyes españoles de la dinastía de los Borbones, al ir expandiendo su influencia, en las Californias encontró un resabio de ese otro mundo hispánico, al que pertenecía el régimen de excepción que permitió la administración religiosa, militar y administrativa de la provincia por parte de los jesuitas. Eso, ya no se pudo realizar a partir de 1768 por las instrucciones establecidas desde la corona española para la expulsión de la Compañía de Jesús, pero también para la nueva administración político, militar y colonizadora centrada en un gobernador, y apoyada por soldados y religiosos, en ese orden de prioridad. De ahí, la primera característica de la transición franciscana: el no haber recibido la administración directa de las temporalidades de las congregaciones misionales, así como los propios bienes existentes (ganado, cosechas, instrumentos, entre otros), pero, además, la subordinación de los religiosos con los soldados, para su manutención diaria y cotidiana, más las limitaciones, para el nombramiento de autoridades indígenas internas.

La otra característica de esta transición es la subordinación del clero regular representado por su padre presidente de la administración de la provincia o reino de las Californias. Las decisiones las tomaba el gobernador respectivo, que además no estaba ligado al Real Presidio de Loreto, como los antiguos capitanes en la California jesuítica, sino que este, como todo lo que estuviera en la provincia, estaba bajo su supervisión, pero también bajo su subordinación. Por ello, ha llamado mucho la atención a la historiografía los diferentes *conflictos* entre padres presidentes de la Alta o Baja California y los gobernadores o tenientes de gobernador, respectivamente, pensando que después de 1767 el régimen de excepción continuaba, cosa que no es así.

Por último, se considera que es necesario estudiar el devenir histórico de una región desde varias perspectivas, pero centrados en su propia conformación: las sociedades regionales, y dejar atrás los discursos apologéticos de unos u otros. Se debería estudiar la duración, pero sin olvidar las coyunturas, y viceversa. Adentrarnos en las lógicas históricas, pero saber reconocer los cambios y las continuidades. La transición franciscana es una coyuntura histórica que amerita un estudio más profundo, pero sin dejar de comprender que se dio precisamente por una serie de sobrevivencias de largo plazo, en uno de los rincones del mundo hispánico heredero del siglo XVII, en las dinámicas geopolíticas y administrativas del regalismo del siglo XVIII, impulsada desde la corona española, y que, a su vez, se vincularon, en el último cuarto del siglo XVIII, con el expansionismo europeo y estadounidense en el océano Pacífico, especialmente en el Pacífico Norte; mientras

que en lo local, la sociedad misional trataba de adecuarse a todos esos cambios, mediante actividades como la siembra, la recolección, la caza, el pastoreo y la pesca, así como los soldados y sus familias y los pueblos originarios, adscritos o no a una congregación misional.

REFERENCIAS

- Almada, I.; Medina, J. M. y Borrero, M. (2007). "Hacia una interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los misioneros, 1681-1821". *Región y Sociedad*, vol. XIX, núm. especial, pp. 237-266. Disponible en: <https://doi.org/10.22198/rys.2007.0.a573> [consultado el 25 de noviembre de 2020].
- Amao, J. L. (1997). *Mineros, misioneros y rancheros de la Antigua California*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés.
- Archibald, R. (1978). *The Economic Aspects of the California Missions*. Washington, D. C.: Academy of American Franciscan History.
- Bernabéu, S. (1994). "Estudio introductorio". En Neve, F. de, *Reglamento para el gobierno de la provincia de Californias, 1781* (pp. 13-34). Madrid: Ediciones Doce Calles.
- _____. (1998). "Prólogo". En Nieser, A., *Las fundaciones misionales dominicas en Baja California, 1769-1822* (pp. 7-52). Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Bolton, H. E. (1966). *Historical Memoirs of New California by fray Francisco Palou, O.F.M., Translated into English from the Manuscript in the Archives of Mexico*, vol. 4. Nueva York: Russell & Russell Bolton.
- Crosby, H. W. (1994). *Antigua California. Mission and Colony on the Peninsular Frontier, 1697-1768*. Albuquerque: University of New Mexico.
- Gómez Canedo, L. (1983). *Un lustro de administración franciscana en Baja California*. La Paz: Gobierno del Estado de Baja California Sur.
- _____. (1993). *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (Siglos XVI-XVIII)*. México: Porrúa.
- González Marmolejo, J. R. (2009). *Misioneros del desierto. Estructura, organización y vida cotidiana de los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, siglo XVIII*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gracia García, F. (2008). "Los pueblos de misión del Colegio de Querétaro en el noreste novohispano". En Román Jáquez, J. G. (coord.), *Memoria del primer Coloquio Internacional del Noreste Mexicano y Texas* (pp. 117-145). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- León-Portilla, M. (1983). "El periodo de los franciscanos, 1768-1771". En Piñera Ramírez, D. (coord.), *Panorama Histórico de Baja California* (pp. 117-125). Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California.
- _____. (1995). *La California Mexicana. Ensayos acerca de su historia*. México: UNAM / Universidad Autónoma de Baja California.
- León Velasco, L. (2002). "Conflictos de poder en la California misional (1768-1775)". En Heath, H., *Memoria 2001* (pp. 149-160). Mexicali: Seminario de Historia de Baja California, A.C. / Instituto de Cultura de Baja California.
- Magaña, M. A. (2017). *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias, 1769-1870, 2.. ed.* La Paz: Instituto Sudcaliforniano de Cultura.
- Magaña, M. A. y J. A. Aguayo Monay (2020). *La división de las misiones de la California de 1772*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Mora, V. de (17 de septiembre de 1773). [Instancia de...]. (*Provincias Internas*, exp. 8.9). Tijuana, Baja California, México. Acervo Documental del Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Baja California Loreto.
- Neve, F. de (1994). *Reglamento para el gobierno de la provincia de Californias, 1781*. Madrid: Ediciones Doce Calles.
- Nieser, A. B. (1998). *Las fundaciones misionales dominicas en Baja California, 1769-1822*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.

- Ortega Noriega, S. (1992). *Un ensayo de Historia regional. El noroeste de México, 1530-1880*. México: UNAM.
- Ortega Soto, M. (2001). *Alta California, una frontera olvidada del noroeste de México, 1769-1846*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Plaza y Valdés.
- Palou, F. (1990). *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra y de las misiones que fundó en la California Septentrional y nuevos establecimientos de Monterey*. México: Porrúa.
- _____. (1994). *Cartas desde la península de California (1768-1773)*. México: Porrúa.
- _____. (1998). *Recopilación de noticias de la Antigua y de la Nueva California (1767-1783)*. México: Porrúa.
- _____. (2003). *Junípero Serra y las misiones de California*. Madrid: Promo Libros.
- Río, I. del (1998a). *Conquista y Aculturación en la California Jesuítica, 1697-1768*, 2.ª ed. México: UNAM.
- Río, I. del (1998b). "La adjudicación de las misiones de la Antigua California a los padres dominicos". *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 1998, núm. 18, pp. 69-81. Disponible en: <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3475/3030> [Consultado el 25 de noviembre de 2020].
- Río, I. del (2003). *El régimen jesuítico de la Antigua California*. México: UNAM.
- Río, I. del y Altable, M. E. (2000). *Breve historia de Baja California Sur*. México: El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / FCE.
- Rodríguez-Sala, M. L. (2003). *Los gobernadores de las Californias, 1767-1804. Contribuciones a la expansión territorial y del conocimiento*. México: UNAM / El Colegio de Jalisco / Instituto de Cultura de Baja California / Universidad Autónoma de Baja California.
- Rodríguez Tromp, R. E. (2006). *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*. La Paz: Gobierno del Estado de Baja California Sur / Universidad Autónoma de Baja California Sur.
- Romero, S. J. (1995). *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora, 1740-1860*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Sales, L. (2003). *Noticias de la provincia de California*. Ensenada: Fundación Barca / Restaurante La Finca / Lecturas Californianas.
- Sandos, J. A. (1998). "Between Crucifix and Lance: Indian-White Relations in California, 1769-1848". En Gutiérrez, R. A. y R. J. Orsi (editores). *Contested Eden. California before the Gold Rush* (pp. 196-229). Berkeley: University of California Press.
- Soler Vidal, J. (2001). *California: la aventura catalana del noroeste*. México: El Colegio de Jalisco / Fideicomiso Teixidor / Generalitat de Catalunya / Libros del Umbral.
- Taraval, S. (1996). *La rebelión de los californios*. Madrid: Doce Calles.
- Torre Curiel, J. R. de la (2001). *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Jalisco, 1749-1860*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara.
- Trasviña Moreno, L. A. (2013). *La Administración franciscana en las misiones de la Antigua California (1768-1773)*. Tesis de maestría. La Paz: Universidad Autónoma de Baja California Sur.

NOTAS

- [1] Otras cartas de Palou se pueden consultar en Bolton (1966).
- [2] Para la Alta California se pueden apreciar dos etapas de expansión misional relacionadas con la sucesión del padre presidente, sobre todo a la muerte de fray Junípero Serra y su relevo por fray Fermín Francisco de Lasuén, en 1785 (Archibald, 1978: 166).
- [3] "El padre Iriarte, con cincuenta y siete años, era navarro y el único hombre mayor del grupo; los demás no pasaban en su mayoría de los treinta años y procedían de muy distintas partes de España" (Río, 1998b: 75).
- [4] El dictamen de Gálvez está íntegro en Palou (1998).
- [5] Sobre fray Rafael Verger consúltese Gómez Canedo (1993).
- [6] El expediente completo sobre las negociaciones entre franciscanos y dominicos se puede consultar en Magaña y Aguayo (2020).
- [7] Cursivas añadidas.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribuciones@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Guía didáctica para la construcción de una puesta en escena

Jiménez Draguicevic, Pamela S.

Guía didáctica para la construcción de una puesta en escena

Contribuciones desde Coatepec, núm. 35, 2021

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899008>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Guía didáctica para la construcción de una puesta en escena

Didactic guide for the construction of a staging

Pamela S. Jiménez Draguicevic
Universidad Autónoma de Querétaro, México
pamela.jimenez@uaq.mx

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899008>

Recepción: 24/02/2021
Aprobación: 06/05/2021

RESUMEN:

Una puesta en escena implica analizar y desarrollar diversos aspectos para que confluyan en una propuesta colectiva de múltiples lenguajes, trabajados de tal forma que el resultado sea un mensaje contundente de expresiones unificadas. Un montaje escénico contempla la visión del director a través de la iluminación, el vestuario, la escenografía, la utilería y, sobre todo, la expresión en la ejecución e interpretación de los integrantes. El problema es que, en diversas ocasiones, se obvian procesos requeridos por el intérprete en cuanto al *para qué* de una puesta en escena específica y al *cómo* preparar un montaje. En este artículo se propone atender estos aspectos a modo de una guía didáctica que implica una serie de análisis enfocados en el texto de una obra, los personajes, y de ejercicios escénicos destinados a apoyar la creación de una atmósfera de grupo, además de entrenar el cuerpo-mente. Esta guía didáctica puede ser sumamente útil tanto en el ámbito de la docencia (para montajes de fin de curso), como para el artista profesional, interesado en seguir complementando su trabajo.

PALABRAS CLAVE: Texto, Análisis, Ejercicios, Intérprete.

ABSTRACT:

A staging involves analyzing and developing different aspects so that they converge in a collective proposal of multiple languages, worked in such a way that the result is a strong message of unified expressions. A stage production contemplates the director's vision through lighting, costumes, scenery, props, and, above all, the expression in the performance and interpretation of the members. The problem is that, on several occasions, processes required by the performer regarding the purpose of a specific staging and how to prepare for it are ignored. This article proposes to address these aspects in the form of a didactic guide that involves a series of analyses focused on the text of a play, its characters, and scenic exercises designed to support the creation of a group atmosphere, in addition to training the body-mind. This didactic guide can be extremely useful, both in the field of teaching (for end-of-course productions), and for those professional artists interested in further complementing their work.

KEYWORDS: Text, Analysis, Exercises, Interpreter.

INTRODUCCIÓN

El arte interpretativo, como se ha demostrado en innumerables ocasiones, es un proceso que requiere no solo de inspiración, sino de un camino analítico y reflexivo, abordado con la finalidad de vislumbrar qué se está haciendo en escena. Se trata de un trabajo colectivo donde la claridad de cada uno de sus elementos debe existir desde el principio hasta la última función realizada. Desafortunadamente, algunos aspectos, a veces, se dan por hecho, tales como el *para qué* de un montaje y el *cómo*, en cuanto a análisis e incorporación de determinadas dinámicas como calentamientos, estiramientos e integración. Por ello, la pregunta que se busca responder en este artículo es la siguiente: ¿qué aspectos resultan básicos para la preparación actoral en un montaje escénico? ^[1]

Para responder a esta pregunta, la base será crear una guía didáctica que ofrezca diferentes análisis y entrenamientos orientados a puestas en escena. Con ello, se expondrá un *modus operandi* para lograr un trabajo colectivo en equipo, con elementos que se puedan entrenar y fortalecer; esto es, la creación de un lenguaje y una atmósfera comunes para un montaje escénico.

Lo anterior busca cubrir una técnica de preparación escénica; esta se concibe como el medio por el cual se llega a un fin; se trata de los ejercicios planificados, el fundamento de la plástica corporal y vocal, los pilares de una construcción: no se ve de manera explícita pero sí se percibe, está implícita y, sin ella, la construcción no tiene forma definida; parte de un sustento teórico reafirmado a través de prácticas específicas. Como punto inicial de esta guía, se detallará un aspecto esencial: cómo planificar una puesta en escena; ^[2] en otras palabras, qué pasos llevar a cabo durante la preproducción.

MÉTODO

A fin de lograr el objetivo de crear una guía didáctica capaz de sustentar diferentes montajes escénicos, se realizó una investigación básica a partir de un marco teórico preciso que otorgó parámetros definidos. El tipo de investigación, en cuanto al alcance, fue descriptivo y explicativo, con miras a develar las características de los hallazgos encontrados y exponerlos en forma detallada. Con un enfoque cualitativo, se dio respuesta a preguntas de investigación usuales en el ámbito de la investigación teatral; el instrumento empleado fue el documental: se revisaron, para ello, materiales relevantes sobre la temática; se aplicó el binomio de orden lógico deductivo, gracias a lo cual, una vez analizadas las referencias, se plantearon deducciones en torno a las preguntas centrales aquí abordadas.

DESARROLLO

Con el propósito de argumentar este apartado, resulta esencial comenzar con la presentación de los contenidos de la guía didáctica:

1. Organización en la preproducción
2. Análisis del personaje y de la obra
 - a. Análisis psicológico del personaje
 - b. Análisis físico del personaje
 - c. Análisis de la obra
3. Preparación corporal-vocal
 - a. Calentamiento-entrenamiento corporal
 - b. Calentamiento-tonificación vocal
4. Entrenamiento e integración grupal
 - a. Entrenamiento colectivo
 - b. Ejercicios extracotidianos

Para responder al *para qué* hacer un montaje escénico, se podría comentar que es por gusto personal, para divertir a la gente, provocar reflexiones, motivar, convencer, exponer, emocionar..., todo ello resulta importante, pero lo esencial es que quien convoque al montaje tenga, a su vez, claridad sobre cómo opera; en consecuencia, la guía didáctica inicia con el establecimiento de ciertos elementos.

ORGANIZACIÓN EN LA PREPRODUCCIÓN

1. Los objetivos que busca lograr el montaje deben ser claros, precisos y alcanzables. Comienzan con un verbo que implique una acción; responden al qué, cómo, para quiénes y para qué de un proyecto; son cualitativos.
2. Las metas del montaje cuantifican los objetivos en tiempo y cantidad, por lo tanto, son evaluables. Debe existir un mínimo de una meta por cada objetivo; se establecen a corto, mediano y largo plazo.
3. La viabilidad económica que contempla el proyecto con respecto al análisis prospectivo de cuántos recursos se requieren, ya sean materiales, humanos o de difusión —en redes sociales u otros medios, con el

previo diseño de la imagen, así como promoción y divulgación durante la temporada—; además la previsión sobre cómo se buscan obtener, cuánto sería el mínimo de entradas de taquilla por función para solventar las programadas, en cuánto tiempo se recuperaría lo invertido y cuál sería el ciclo de vida. De acuerdo con Marisa de León (2013), los tipos de financiamiento por considerar son los siguientes:

- a. Directo: presupuesto o capital inicial propio.
 - b. Indirecto: subsidios públicos, incentivos, donativos y aportaciones, becas, mecenazgo y filantropía, préstamos, patrocinios y coproducción.
 - c. Interno: comercialización de servicios, alquiler, venta de artículos promocionales, organización de eventos especiales.
 - d) Externo: ventas de publicidad, funciones, boletos y taquilla.
4. La viabilidad social en cuanto al estudio de la pertinencia del montaje en el entorno donde se planea presentarlo.
 5. La viabilidad legal que contempla los derechos de autor y los permisos necesarios para el montaje.
 6. Las fases de trabajo y las actividades específicas en cada fase, determinadas por el orden y el tiempo necesario para concretar cada una.

Una vez desarrollada la organización en la preproducción, llega la segunda pregunta: ¿cómo hacer un montaje? En el teatro occidental, existen tantas respuestas como procesos y puestas en escena, marco donde la coherencia entre lo buscado y el modo de llevarlo a cabo es fundamental; se perfila desde el tipo de entrenamiento a abordar, la técnica base y el resultado esperado. Se torna necesario reflexionar sobre ello en tanto se implican diversos lenguajes unificados en aras de una finalidad: una puesta en escena con la cantidad de funciones y público esperados.

En consecuencia, se propone una segunda parte de la guía didáctica basada en algunos aspectos esenciales sobre el análisis psicológico y físico de un personaje y de la propia obra; además de una tercera que expone ejercicios para la preparación corporal y vocal, y, finalmente, una más en torno a referentes del entrenamiento grupal, necesario para cualquier montaje escénico.

ANÁLISIS DEL PERSONAJE Y DE LA OBRA

Análisis psicológico del personaje

En este punto, se analiza la diferencia entre el temperamento, la personalidad y el carácter. Para Sara Clemente (2019), en *Diferencias entre personalidad, temperamento y carácter*, el temperamento es la parte innata de la personalidad determinada por la herencia genética, la dimensión biológica e instintiva, por tanto, el primer factor en manifestarse; resulta casi imposible de modificar o manipular. Por otro lado, el carácter constituye el reflejo de las experiencias; como elemento de la personalidad, integra el temperamento y los hábitos aprendidos y obtenidos (educativos y relacionales), en cuanto aspecto innato y adquirido, determinado por el medio ambiente y la cultura en que se va desarrollando el ser humano; es modificable a través de los hábitos educativos y relacionales. Finalmente, la personalidad suma carácter (temperamento más hábitos aprendidos) y conducta; es el conjunto de emociones, cogniciones y conductas que conforman un patrón de comportamiento en una persona: el modo como siente, piensa o se comporta, la manera de actuar; única en cada ser humano, proviene de lo sensorial y sensitivo, de las emociones y percepciones, del conocimiento y las reacciones: “la personalidad es un distintivo individual y, por tanto, es característica de la persona. Además, según numerosos estudios, permanece estable a lo largo del tiempo y en las situaciones” (Clemente, 2019).

Por lo anterior, y con la finalidad de establecer una mayor claridad sobre lo comentado, se presenta la tabla 1:

TABLA 1
Diferencia entre temperamento, carácter y personalidad

TEMPERAMENTO	CARÁCTER
Innato: Constitución heredada	Adquirido: Constitución + Hábitos Aprendidos: educativos y relacionales
Dimensión Biológica	Dimensión Biológica + Social
Origen genético: No Modificable	Origen: genético + aprendido Modificable
No puede ser cambiado por los actos	Susceptible de ser modificado por los actos (Conducta modificable mediante la educación en su contexto social)
Dimensión Somática – No Educable	Dimensión Educable
Modo de manifestarse No Controlable	Modo de manifestarse Controlable
Carácter (Temperamento + Hábitos Aprendidos) + Comportamiento: PERSONALIDAD	

Eraso, 2012

La tabla de Eraso es sumamente puntual y completa, en cuanto reafirma la disertación establecida por Sara Clemente en el párrafo precedente; se torna útil, además, para el análisis psicológico del personaje, presentado más adelante.

Claudia Cecilia Alatorre, gran analista de los géneros teatrales, ofrece una propuesta parecida:

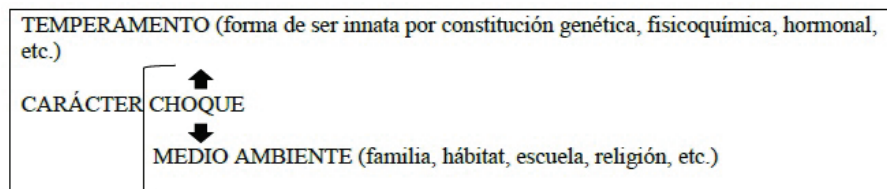


FIGURA 1
Temperamento y Carácter
Alatorre, 1999: 23

Es importante observar cómo Alatorre (figura 1) se queda en carácter y, aunque ofrece un análisis muy completo, el estudio psicológico de un personaje tendría que enfocarse en la personalidad, pues el actor necesita visualizar cómo se comporta el personaje.

Una vez establecida la diferencia entre personalidad, carácter y temperamento, se presentan diez puntos esenciales para efectuar el análisis psicológico del personaje, útiles para contextualizarlo, en cuanto que permite ver su complejo interior, su personalidad. Son resultado de lo investigado en procesos prácticos y en *El trabajo del actor sobre sí mismo en el proceso creador de la vivencia*, *Un actor se prepara* y *El trabajo del actor sobre su papel* de Konstantín Stanislavski; ^[3] otro referente importante es *El arte del actor* de Richard Boleslavski y Michael Chejov, Ambos autores fueron discípulos directos de Stanislavski, además de grandes actores y directores escénicos; por último, *Sobre la técnica de la actuación* de Michael Chejov, resulta crucial. Así, tendrá que considerarse lo siguiente:

1. Quién es el personaje: cuáles son sus rasgos de personalidad (necio, divertido, callado, sumiso, agresivo, impulsivo, tierno, extrovertido, encantador, listo, alegre, coherente, prudente, valiente...) a partir del tercer adjetivo; es decir, de aquel rasgo de la personalidad contrario a la reacción normal, pero que es parte de su complejidad. Por ejemplo, un asesino a sueldo tiene dos rasgos de personalidad predominantes: frío y solitario, el tercer adjetivo sería “cariñoso con sus dos gatos”.
2. Cuántos años tiene y cuántos años quiere aparentar: aspecto esencial. Tomar en cuenta este dato, abona mucho a la complejidad del personaje.
3. Quién es dentro de la sociedad: cómo es considerado dentro de la sociedad en general y en el círculo en el que se mueve, incluso cómo es etiquetado.
4. A qué clase social pertenece: millonaria, alta, media alta, media, media baja, baja, en la miseria, en la ilegalidad.
- 5.Cuál es su medio de vida, su hábitat (campo, ciudad, corte de la realeza...).
6. Qué quiere: cuál es su gran objetivo, por qué lo quiere y qué va a hacer para lograrlo.
- 7.Cuál es el conflicto principal del personaje y cuál es su momento climático.^[4]
8. Cómo se lleva con los demás personajes.
9. Si fuera un símbolo, cuál sería.
10. Si acciona (es proactivo) o reacciona (es reactivo, pasivo).

Análisis físico del personaje

A continuación, se presentan, a modo de complemento del análisis psicológico, nueve puntos esenciales para el análisis físico del personaje; estos permiten aclarar cómo el personaje acciona y reacciona a través de determinados movimientos y tensiones. Surgen de lo investigado en procesos prácticos y en *El arte escénico*, *La construcción del personaje*. *El trabajo del actor sobre sí mismo en el proceso creador de la encarnación* de Konstantín Stanislavski, así como *El arte del actor* de Richard Boleslavski y Michael Chejov y *Lecciones para el actor profesional* de Michael Chejov. También resultan fundamentales *El arte secreto del actor* y *La canoa de papel* de Eugenio Barba, formador, teórico, investigador y director del ámbito teatral, precursor de la extracotidianidad escénica:^[5]

1. Cuántos años aparenta: aquí puede existir conflicto entre los años que tiene y los que quiere aparentar, frente a su imagen real.
2. Qué ritmo maneja: sus movimientos pueden ser muy lentos, lentos, normales, rápidos o muy rápidos.^[6]
- 3.Cuál es su calidad de movimiento: si tiende a ser ligado (continuo), cortado, ligero, pesado, fuerte o suave.
4. Qué *kraft*^[7] maneja en sus movimientos: partiendo de que la resistencia muscular normal, sería del cincuenta por ciento; la resistencia alta, del setenta y cinco por ciento; muy alta, del cien por ciento; baja, del veinticinco por ciento, y muy baja, del diez por ciento.
5. Qué amplitud de movimiento posee: sus movimientos tienden a ser macros (amplio rango de movimiento), normal o micros (pequeño rango de movimiento).
6. Qué sensación ofrece el personaje a partir de su comportamiento: ligereza, suavidad, sabiduría, presencia fuerte, seguridad, descontrol, nervios, misterio, sensualidad, inocencia, rompe el espacio vital, dureza, muro irrompible, frialdad, efectividad, confianza, entre otras
7. Si tiene algún objeto que sea su ancla, un posible fetiche.
8. Qué acciones resorte tiene: las que implican el inicio de los conflictos detonadores del clímax.
9. Atmósfera predominante: tierra, agua, fuego, aire, piedra, chicle, metal; se proponen siete y no cuatro elementos porque hay movimientos que requieren de una cierta resistencia o maleabilidad no ofrecida por los elementos de la naturaleza. A continuación, se presenta un desglose descriptivo de los elementos (tabla

2); los aspectos considerados en la columna de ritmo (*kraft*, calidad de movimiento, amplitud y sensación) ya han sido comentados.

TABLA 2
Elementos de la naturaleza y del hombre

elemento	kraft	ritmo	tipo de mov.	micro / macro	sensación	voz
aire	20 %	Etéreo, rápido	Continuo, ligado	Micro/Macro	Ligereza, suavidad	Aguda, suave
tierra	50 %	Normal	Ligado, termina en cortado	Normal	Sabiduría, gran presencia	Profunda, calmada, sabiduría
fuego	70 %	Rápido	Cortados abruptamente	Normal/Macro	Descontrol, nervios	Rápida, nerviosa, entrecortada
agua	70 %	Lento y rápido	Continuo, ligado	Normal/Macro	Misterio, sensualidad	Profunda, sensual, misteriosa
chicle	50 a 70 %	Lento/ rápido	Untuoso, ligado con abruptos	Micro/Macro	Que rompe espacio vital	Melosa, alargando vocales
pedra	100 %	Lento y tenso	Cortado, pesado	Normal/Macro	Dureza, muro irrompible	Dura, firme, de pecho
metal	50 %	Controlado	Calculado, frío, cortado	Normal/Micro	Frialdad, efectividad	Tensa, precisa, fría

La tabla 2 expone de manera concisa el abordaje integral de un personaje desde el ámbito físico; permite conjugar, a partir del elemento predominante, las características propias de *kraft*, ritmo, tipo y rango de movimiento, sensación y manejo vocal; da cuenta de lo aprendido en los seminarios intensivos teórico-prácticos con el Grupo Odin Teatret^[8] y en el análisis de *Más allá de las islas flotantes*, *La canoa de papel*, *El arte secreto del actor* y *Teatro. Soledad, oficio, rebeldía* de Eugenio Barba, así como *Piedras de agua* de Julia Varley (actriz de Odin Teatret). Jiménez (2014: 15-16) ahonda al respecto:

La trama de la ficción se da y el actor debe estar preparado y entrenado para poder interpretar un personaje que tiene una fisicalidad distinta a la de él, un cuerpo ficticio en el que se desarrollan una serie de situaciones que requiere resolver y que a lo mejor jamás se le presentarían al actor que interpreta el papel. Adquieren la misma importancia el “qué” y el “cómo” en la elaboración de un personaje. [...] Se parte de la convención de que en un limitado espacio artificioso se cuenta una historia [...], escogiendo y potenciando así los distintos fragmentos de la realidad que casi pasan desapercibidos o maximizando horrores y tragedias acontecidas. Ahí estriba el trabajo detallado y preciso de cada montaje, [...] no puede haber una fractura entre el trabajo de preparación del actor y el resultado, que lleva a una manifestación estética, objetiva y contundente.

Es tan importante el análisis del personaje como el de la obra. Este constituye el resultado esperado gracias a la cohesión de todo el equis que presenta un montaje.

Análisis de la obra

1. ¿Qué tono posee? Por tal se entiende el “efecto determinado que producirán en el espectador los elementos estructurales del drama” (Alatorre, 1999: 27), la atmósfera que busca producirse en el público a través de la sumatoria de la anécdota,^[9] la personalidad y el lenguaje; contempla si se busca la identificación entre montaje y público o la reflexión a través de la no identificación. Si bien hay diversos tonos, destacan: cómico, fársico, trágico, serio y melodramático.

2. ¿A qué género^[10] pertenece? Aunque no es obligatorio identificar el texto dramático con uno perfectamente delineado, se desglosan los principales:

Tragedia

Aristóteles (1948) afirma que la tragedia es una representación de una acción memorable y perfecta que provoca compasión y terror, de modo que se consigue en el público una catarsis.^[11] El personaje principal o protagonista resulta complejo porque lucha entre sus objetivos individuales y el orden cósmico al que se ve sometido; esto lo llevará a su pérdida como consecuencia de su orgullo al negarse a respetar su designación cósmica; tendrá un reconocimiento de sus acciones, pero ya será tarde para su salvación.

Comedia

[Género dramático donde] sus personajes son de condición modesta, el desenlace es feliz y su finalidad es desencadenar las risas del espectador. [...] La comedia está consagrada a la realidad cotidiana y prosaica de los humildes: de ello proviene su capacidad de adaptación a todas las sociedades, la diversidad infinita de sus manifestaciones y la dificultad de formular una teoría coherente acerca de ella. Por lo que se refiere al desenlace [...], desemboca en una conclusión optimista. [...] El público se siente amparado por la estupidez o la minusvalía del personaje cómico; reacciona por un sentimiento de superioridad ante los mecanismos de exageración, de contraste, de sorpresa (Pavis, 1998: 72).

Se mantienen las apariencias todo lo posible, el encubrimiento hasta el límite, hasta que la realidad irrumpe y ridiculiza.

La agresión es común a la farsa y a la comedia, pero, mientras en la farsa es mera hostilidad, en la comedia es fuerza respaldada por la convicción de estar en lo cierto. En la comedia, la iracundia de la farsa se ve apoyada por la conciencia (Bentley, 1992: 274).

Pieza

Los personajes son complejos y representan diferentes clases sociales y sus características; en general, no pueden modificar la situación en la que viven. Desempeñan poca acción externa y mucha interna; se establece, así, un tono cotidiano.

En la pieza nada está de más, cada una de las acotaciones, pausas, intenciones, etc. Tiene un efecto medido en el resultado general, por esto, el trabajo del actor es tan delicado, pues debe matizar ricamente al personaje y volverlo entrañable al espectador. [...] La pieza es un grito diluido, con una catarsis también diluida (Alatorre, 1999: 63).

Obra didáctica

Está basado en una tesis política o filosófica con la finalidad de que el espectador reflexione y aprenda sobre lo expuesto. La estructura es la siguiente: presentación de una tesis (donde se hace la propuesta, a través de un recitado o canción, que necesita ser demostrada), una antítesis (el desarrollo de la obra con las contraposiciones entre los personajes y la circunstancia) y una síntesis (conclusión sobre lo desarrollado a través de un recitado o canción).

Melodrama

Los personajes están divididos entre buenos y malos, con una oposición entre ellos; tal circunstancia provoca que sean simples.

Las situaciones son inverosímiles, pero están claramente trazadas: desgracia total o felicidad inefable; destino cruel que, o bien acaba siendo favorable o bien sigue siendo sombrío y tenso. [...] Situado casi siempre en lugares totalmente irreales y fantasiosos (naturaleza salvaje, un castillo, una isla, bajos fondos), el melodrama vehicula abstracciones sociales, oculta los conflictos sociales de su época, reduce las contradicciones a una atmósfera de miedo ancestral o de felicidad utópica (Pavis, 1998: 287).

El melodrama trabaja un temor que podría considerarse irracional, donde pueden aparecer seres de terror, “pero con mayor frecuencia hace que el miedo irracional se enmascare de racional: se nos dan razones para temer al villano, pero el temor que se suscita va más allá de las razones aducidas” (Bentley, 1992: 290); así, se sustenta más en lo circunstancial que en el individuo. La base del melodrama es un personaje de conducta simple que vive muchas circunstancias; se vale “de la contraposición de valores opuestos. [...] El melodrama

también matiza [...] los diferentes niveles de una misma conducta. Es como un diálogo de pros y contras sobre una conducta cualquiera” (Alatorre, 1999: 94).

Tragicomedia

A pesar del nombre, no implica la fusión de tragedia y comedia; su estructura episódica plantea el enfrentamiento entre una meta virtuosa (por parte del protagonista), con circunstancias negativas, o una viciosa, con circunstancias virtuosas. En este género puede ocurrir lo imposible, la fantasía en su máximo esplendor, por ello resulta no realista. El personaje principal es simple puesto que la estructura anecdótica es la compleja; su meta es buscar un ideal sobre el amor, el valor, la amistad, entre otros.

Farsa

Parafraseando a Alatorre (1999), más que un género, es la simbolización de cualquiera a través de la perturbación de su lenguaje, de la personalidad de los personajes o de su anécdota; se sustituye o simboliza la realidad. De gran densidad, provoca que el público pueda disfrutar de lo inconfesable: “nuestros más recónditos e indecibles deseos son satisfechos ante nuestros propios ojos por las criaturas humanas más violentas que haya podido concebir la imaginación de los hombres” (Bentley, 1992: 214). A diferencia de la comedia, existe un desenmascaramiento constante; se quebrantan continuamente las apariencias de una manera explícita y confrontada, desgarrando lo frágil y provocando la hilaridad en el espectador.

A finales del siglo XX se socializó la narraturgia, la cual rompe con los estándares de la dramaturgia; es un concepto acuñado por José Sanchis Sinisterra ^[12] que entrelaza el género narrativo y el dramático. Los personajes no solo dialogan, sino que narran lo acontecido, lo que están haciendo y lo que piensan; se convierte, así, en un teatro narrado. El término surgió de la siguiente manera:

En realidad, fue un lapsus que cometí en un taller, en el que estaba hablando de dramaturgia-narrativa, narrativa-dramaturgia y, en un momento determinado, se ve que se produjo una extraña sinapsis lingüística [...] me pareció que podía servir de contenedor de una serie de cuestiones: [...] una concepción de la dramaturgia que se basa en el texto que tiene en el texto su territorio de configuración y que establece una serie de fricciones positivas entre lo narrativo y lo dramático. [...] La frontera entre narratividad y dramaticidad. [...] Este territorio fronterizo entre la narrativa y el teatro ha sido un campo frecuente de indagación en mi trabajo creativo: textos que luego he llevado a la puesta en escena y que me han permitido verificar las gradaciones entre lo propiamente narrativo y lo propiamente dramático (Sanchis, 2014).

3. ¿Cuál es el tema de la obra? Debe tomarse en cuenta cuál es el asunto que se busca destacar.

4. ¿Cuál es el objetivo principal de la obra? Es esencial hacerlo activo, que no sea una abstracción, sino una acción principal capaz de invitar a una acción objetiva por cumplir. Por ejemplo, el objetivo de una obra no es “la libertad de la naturaleza”, sino “quiero conseguir el trabajo de guardabosques para vivir en la naturaleza”; lo segundo invita a analizar y realizar una serie de determinadas acciones para conseguir el trabajo de guardabosques.

5. ¿Dónde comienza el conflicto?, ¿dónde se encuentran el clímax y el desenlace? Uno de los grandes problemas de un montaje puede llegar a ser la falta de claridad ante la visión de una línea climática y de conocimiento sobre dónde descansan los conflictos; sin ella no se establecen las tensiones dinámicas coordinadas entre los personajes y la atmósfera queda desorganizada. El clímax, elemento no menos importante, enlaza y ensalza el objetivo de la obra; si no se construye esta línea de tensión a lo largo de la obra, esta queda plana, con una intencionalidad vaga. El tercer elemento es el desenlace, en el cual se da el cierre, la resolución de la obra y una posible respuesta a lo buscado; hay que darle la importancia exacta dentro de la línea climática.

6. ¿Qué relación tiene cada personaje con respecto a la línea climática de la obra? Plantear este análisis implica explorar la perspectiva global y asegurar que ningún personaje esté fuera de la circunstancia correspondiente.

7. ¿Cuál es el ritmo de la obra? Pausado, lento, rápido, entrecortado, sumamente acelerado, complejo, etcétera. Debe ser manejado, precisado, trabajado y desarrollado con anterioridad, por intencionalidad.

A continuación, se desarrolla la tercera parte de la guía didáctica, donde se exponen ejercicios para la preparación corporal y vocal; los enfocados al cuerpo ayudarán a prevenir lesiones como contracturas, desgarros, torceduras, y propiciarán la ampliación de los movimientos de las articulaciones; los orientados a la voz prevendrán afonías o disfonías y permitirán mejorar los cambios tonales y de volumen.

Cabe destacar que los ejercicios propuestos han sido diseñados por la investigadora y autora de este artículo, como resultado de lo aprendido en los seminarios intensivos teórico-prácticos con el Grupo Odin Teatret, así como de lo analizado en los textos *Más allá de las islas flotantes*, *La canoa de papel*, *El arte secreto del actor y Teatro. Soledad, oficio, rebeldía* de Eugenio Barba; *Piedras de agua* de Julia Varley, y *La expresión corporal en el teatro europeo del siglo XX* de María Paz Brozas Polo; además del video *El training* de Eugenio Barba. Por otra parte, *El libro de la voz* de Michael Mc Callion, *Taller de voz* de Angels Molner, *Bases orgánicas para la educación de la voz* de Ana María Muñoz y Christine Hoppe-Lammer, *Tu voz, tu sonido* de Lidia García y *Desarrollo profesional de la voz* de Marcela Ruiz Lugo y Fidel Monroy, serán referentes fundamentales para el calentamiento y tonificación vocal. Los ejercicios han sido desarrollados y aplicados a lo largo de veintiséis años de la labor como docente y tallerista enfocada en el arte escénico.

PREPARACIÓN CORPORAL-VOCAL

Calentamiento-estiramiento corporal

1. Niega: mover la cabeza como si se dijera que no, de tal forma que la barbilla llegue casi hasta los hombros; ocho veces.
2. Acepta: mover la cabeza de arriba hacia abajo, como si se asintiera; ocho veces.
3. Balancea: mover la cabeza de lado a lado, de modo que la oreja trate de tocar el hombro correspondiente; ocho veces.
4. Círculos: realizar cuatro movimientos circulares de cabeza hacia la izquierda y cuatro a la derecha; para evitar mareos, deben realizarse con los ojos cerrados.
5. No sé: subir y bajar los hombros hasta que lleguen a la altura de los oídos; luego, relajar; ocho veces.
6. Espiral: abrir los brazos y dibujar espirales en el aire, girando hacia delante y hacia atrás; empezar por el centro e ir abriendo la circunferencia; después, de la misma forma, mover las muñecas hacia atrás y hacia delante; ocho veces.
7. Extensión de brazos: intentar tocar con las manos el techo, manteniendo los brazos estirados; hacer conciencia del estiramiento del tronco hacia arriba; cuatro veces, por cuatro tiempos cada vez.
8. Semiflexión: con las piernas separadas y las manos en la cintura, girar la espalda hacia la derecha y después hacia la izquierda; es importante no mover las piernas; dieciséis veces.
9. Flexiones del tronco: con las rodillas ligeramente dobladas, inclinarse hacia adelante dejando que la espalda y los hombros se relajen a medida que las manos se aproximan a los pies; acercar todo lo posible al suelo; dos veces, con doce tiempos en cada ocasión.
10. Marcha: con los brazos en la cintura y la espalda recta, levantar una pierna hacia delante, flexionándola, como si el muslo tocara el pecho; bajarla despacio; alternar ambas piernas; ocho veces (cuatro con cada pierna), seis tiempos cada vez.
11. Extensiones de cuádriceps: con una mano, agarrar el pie e intentar tocar los glúteos con el talón; si es necesario, apoyar la otra mano en la pared para mantener el equilibrio; ocho veces (cuatro con cada pierna), seis tiempos cada vez.
12. Sentadilla: abrir las piernas hasta alinear con los hombros y flexionar las rodillas hasta hacer media sentadilla, sin bajar más; ocho veces, seis tiempos cada vez.

13. Desplantes: adelantar una pierna y flexionarla mientras la otra permanece estirada con el talón en el piso; ocho veces (cuatro con cada pierna), seis tiempos cada vez.

14. Desplantes invertidos: adelantar una pierna y estirla mientras la otra, de soporte, está flexionada; tomar el pie de la pierna estirada y ponerla en *flex*; ocho veces (cuatro con cada pierna), seis tiempos cada vez.

15. Extensiones de muslos: sentarse mientras se juntan las plantas de los pies y se flexionan las rodillas; acercar lo más posible los pies hacia la ingle y empujar suavemente las rodillas hacia abajo; seis veces, ocho tiempos cada vez.

16. Extensiones corvas: sentarse con una pierna extendida; la otra permanece flexionada; tocar con la mano la punta del pie extendido; ocho veces (cuatro con cada pierna), seis tiempos cada vez.

17. Pies activos: girar un pie a la derecha y luego a la izquierda; después, hacia arriba y hacia abajo; repetir el ejercicio con el otro pie; cuatro veces (dos con cada pie), ocho tiempos cada vez.

18. Extensión del cuerpo: intentar llegar con los brazos a tocar el techo al mismo tiempo que se hace *relevé*; ^[13] tomar conciencia del estiramiento de todo el cuerpo: dos veces, ocho tiempos cada vez.

Calentamiento-tonificación vocal

Ejercicios tomados de *Eficiencia vocal para la óptima emisión del sonido* (Jiménez, 2010).

Relajación, tonificación muscular y calentamiento de cuerdas vocales

1. Sentarse; realizar un masaje facial en forma circular con la yema de los dedos, de la frente hacia el cuello, pasando por la articulación que conecta la mandíbula con el cráneo; al término, cubrir los ojos con los dedos.

2. Masajear la laringe moviéndola suavemente de derecha a izquierda y de arriba a abajo.

3. Calentamiento de cara haciendo diferentes muecas y gestos.

4. Para abrir la garganta: inspirar por la nariz imaginando que se encuentra en la garganta; cuatro veces.

5. Empañar completamente un espejo imaginario *colocado* en la palma de la mano; cuatro veces.

6. Emitir el sonido /pst/ con apoyo diafragmático; ^[14] doce veces.

7. Pronunciar los sonidos /ma/, /mo/, /mi/, buscando los armónicos en diferentes cajas de resonancia ^[15] corporales: /ma/ para caja torácica, /mo/ para caja pélvica y /mi/ para cabeza; cuatro veces cada uno.

8. Emitir los fonemas /m/, /r/, /z/, /a/; la /z/, con la vibración de las cuerdas vocales, como si fuera el zumbido de una abeja; cuatro veces.

9. Articular /mamemimomu/, /rareriroru/, /zazezizozu/; cuatro veces.

10. Reproducir los sonidos /aka/, /eka/, /ika/, /oka/, /uka/ para subir el velo del paladar; dos veces.

11. Conexión de apoyo con relajación de cuello: mover el cuello mientras se dice *sí, no, quizás*; cuatro veces.

12. Pronunciar los sonidos /mnñ/, /pvs/; ocho veces.

13. Cantar canciones haciendo trompetillas.

Tonificación de músculos y articulaciones que ayudan a una buena articulación

Para la lengua:

1. Sacar y meter la lengua: ancha, estrecha, de punta y recta (horizontal); cuatro veces.

2. Girar la lengua de derecha a izquierda y viceversa, por encías y por alvéolos; cuatro veces.

3. Intentar tocar con la punta de la lengua el mentón, la oreja derecha, la nariz y la oreja izquierda, formando una cruz lo más lejana posible; cuatro veces.

4. Sonar la lengua contra el paladar: con la boca abierta y la mandíbula suelta, producir un chasquido gracias a la conexión de la lengua con el paladar; después, soltarla con firmeza; ocho veces.

Para los labios:

1. Enseñar y esconder los dientes de abajo y luego los de arriba, alternadamente; ocho veces.

2. Poner los labios en forma de .; continuar con una sonrisa forzando los labios hacia arriba; abrir la boca un poco con los labios en forma de cuadrado; abrir más; cerrar exagerando el cierre horizontal; dos veces.

3. Con los labios juntos, formar una trompa muy estirada hacia adelante; crear círculos en distintas direcciones; dos veces.

Para el velo del paladar:

1. Provocar un bostezo e inhibir; cuatro veces.
2. Pronunciar el sonido /ka/ provocando la sensación de golpe interno en la zona del velo; ocho veces.

Para la boca/mandíbula:

1. Inflar los carrillos y desinflarlos; primero los dos, después alternando; cuatro veces.
2. Mover la mandíbula inferior hacia abajo y hacia arriba; cuatro veces.
3. Mover la mandíbula inferior hacia los lados; cuatro veces.

Emisión

1. Bostezar para permitir que, de manera natural, se lleve a cabo el apoyo diafragmático y una ubicación cómoda y adecuada de la laringe.

2. Golpe de pecho: poner la mano cóncava con respecto al pecho; dar golpes suaves en el pecho, mientras se pronuncia el fonema /o/: esto sensibiliza la proyección de la caja torácica.

3. Para controlar el diafragma: pronunciar el sonido /ft/, primero lento y, después, rápido; este fonema final /t/ provoca que de manera inmediata el diafragma baje y se ubique en el lugar correcto para la emisión. Después se hace con la /cht/.

A continuación, se desarrolla la cuarta parte de la guía didáctica donde se profundiza en un entrenamiento que procura preparar al intérprete en la práctica en escena. Esto implica activar energía y presencia, transformar el cuerpo y la mente, no solo para un personaje o montaje determinados, sino para obtener una formación integral que consolide cuerpo-mente escénico. Lo anterior ha sido llevado a cabo rigurosamente por Konstantín Stanislavski, Jacques Copeau, Vsévolod Meyerhold, Bertolt Brecht, Jerzy Grotowski, Peter Brook y Eugenio Barba, entre otros. Este último ha trabajado con la premisa de que:

El actor precisa de un acondicionamiento integral, ser riguroso con su pensamiento, su cuerpo y su voz, estudiar y concretizar objetivamente lo estudiado, no dejar de preguntarse el qué, el cómo y el porqué de los diferentes estilos y técnicas interpretativas y, sobre todo, plantearse la ética con la que va a conducir su vida actoral (Jiménez, 2014: 16).

Para entender cómo el artista escénico debe ser riguroso con su cuerpo-mente, ya que a través de un personaje conforma una vida compleja que presenta a un público, se comparte un fragmento de la “Carta al actor D”, hecha por Eugenio Barba en 1967, que aparece en *Más allá de las islas flotantes*:

Tu trabajo es una forma de meditación social sobre ti mismo, sobre tu condición de hombre en una sociedad y sobre los problemas que te afectan en lo más recóndito de tu ser a través de las experiencias de nuestro tiempo. En este teatro precario que hiere al pragmatismo cotidiano, cada representación puede ser la última y tú debes considerarla como tal, como tu posibilidad de acceder a ti mismo consignando a los demás el balance de tus actos, tu testamento. Si el hecho de ser actor significa todo esto para ti, entonces se puede afirmar que nacerá un nuevo teatro; es decir, un nuevo modo de aprehender la tradición literaria, una nueva técnica. Entre tú y los hombres que acuden a verte por la noche se establecerá una relación nueva, porque ellos tienen necesidad de ti (Barba, 1986: 36).

El entrenamiento posibilita la adquisición de nuevas destrezas, destinadas a aumentar las capacidades innatas, desarrollar la visión de trabajo en equipo, pensar en colectivo, asumir una responsabilidad que adquiere una dimensión de pertenencia; también se orientan a medir las intensidades, los ritmos, las variantes propias de una acción, esto es, contar de diferentes maneras una circunstancia dada de un personaje. El objetivo es el mismo, lo que cambia es el modo de llevarlo a cabo; los entrenamientos logran que las destrezas asumidas sean: *a)* físicas y de integración colectiva; *b)* mentales, de atención y concentración; *c)* de improvisación y creatividad para explorar nuevas posibilidades al romper con la inercia, y *d)* de memoria y fijación cuando se ha logrado llegar a lo buscado y requiere ser profundizado.

Otro aspecto requerido por esta preparación de entrenamiento implica abandonar los automatismos propios de la acción y la reacción, no permitir que para una causa determinada se dé siempre el mismo efecto,

sino moldear las posibilidades, probar con nuevos rangos de movimiento, ritmos e intensidades y provocar nuevas atmósferas: pensar a través del cuerpo y accionar a partir de la mente; ser espontáneo y disciplinado. Un entrenamiento integral invita a vencer la rutina y la inercia, a vencerse a uno mismo. Todo lo anterior tiene un efecto en el público, a veces explícito, otras implícito, casi inteligible pero latente.

ENTRENAMIENTO E INTEGRACIÓN GRUPAL

Entrenamiento colectivo

Se establecen dinámicas que implican movimiento e interacción entre todo el grupo.

1. Caminar con presencia por el espacio mirando a los/las demás.
2. Correr por todo el espacio procurando completar los vacíos; cuando el/la profesor/a diga *stop* es necesario detenerse; cuando diga, continuar.
3. Lo mismo que el ejercicio anterior, pero ahora con un rostro que exprese algo específico.
4. Carrera de relevos hasta la pared y de regreso; por grupos de tres personas, se van relevando al tocar la mano del/la siguiente compañero/a.
5. Carrera de relevos corriendo en forma de pato o garza.
6. Ejercicio de los ojos: por parejas, mirarse a los ojos para descubrir qué piensa el/la otro/a compañero/a; cambiar de parejas cuando se indique, varias veces; se trabaja la relación entre compañeros.
7. Gana el que atrape,^[16] pierde el que se deje atrapar: caminar sin tocarse; a la palmada del/la profesor/a, uno/a atrapa a otro/a compañero/a sin ser atrapado antes; se cambia de pareja cuando se indique, varias veces.
8. Juego de las pisaditas: a la palmada, cada uno/a intenta pisar al/la compañero/a de enfrente; cambiar de pareja cuando se indique, varias veces.
9. Ejercicio de grupos: caminar sin tocarse; a la palmada del/la profesor/a, armar grupos de ocho, siete, seis, cinco (según la cantidad de integrantes); salen del juego quienes no cumplan con el número exacto; continuar hasta que queden solo dos: para juntarse, la indicación puede ser *cabezas con cabezas, pies con pies, brazos derechos con brazos derechos*, etcétera; se trabaja la relación entre compañeros, la coordinación y la velocidad.
10. Despertar la energía: en círculo, correr hacia alguien, saltar con los brazos alzados; quien recibe este salto hace lo mismo y sube los brazos; dan palmadas en el aire; después se agrega lo siguiente: saltar si se quiere recibir al que llega, de lo contrario, agacharse y el/la compañero/a se debe dirigir a alguien más hasta ser recibido.
11. Ejercicio del zip, el zap y el going: lanzar rápidamente una bola imaginaria entre un/a compañero/a y otro/a; al recibirla, decir *zap* si se quiere enviar hacia un lado; *zip*, al frente; al recibir de regreso, decir *going*; salir del círculo si hay equivocación, hasta que queden cuatro finalistas; se trabaja la relación entre compañeros/as, la rapidez, la atención y el manejo de la energía.
12. La mano que guía: por parejas, poner la mano a treinta centímetros del/la compañero/a; dejarse guiar por la mano del/la otro/a compañero/a, sin perder la distancia; se juega con diversos niveles y ritmos.
13. El espejo: realizar un movimiento frente a un *espejo* (un compañero que imita a la perfección cada movimiento), de tal modo que no se sepa con claridad quién es la persona real y quién el espejo; se trabaja la relación entre compañeros/as y la observación.
14. Ejercicio de todo el grupo en movimiento, según lo que vaya sucediendo: provocar un sonido como reacción a un movimiento de un/a compañero/a; imitar ya sea el movimiento o el sonido, hasta llegar a un clímax.
15. Invertir el ejercicio anterior: provocar el movimiento con el sonido.
16. Crear un ritmo todos/os juntos/as; después, alternar otros ritmos con precisión.

17. Analogía de un movimiento: hacer un cuadro plástico donde, a partir de un movimiento, los/las compañeros/as se van uniendo; detenerse entre un/a compañero/a y otro/a para determinar la mejor manera de integrarse al cuadro.

18. Correr por todo el espacio detrás de un/a compañero/a; imitarlo; el/la líder no pierde de vista a los/las demás.

19. Inventar un lenguaje, con el cual el/la líder guía a sus escuchas en una historia grupal; implicar júbilo, desesperación, impotencia, lujuria, rabia, miedo, etcétera, ante lo que los demás reaccionan; colocarse en círculo, con piernas abiertas, rodillas semiflexionadas y torso hacia adelante.

20. Pasar uno/a por uno/a para hacer ejercicio de asociación: un movimiento lleva al sonido, el sonido a una idea y, esta, a la creación de una escena; disponerse en círculo.

21. Efectuar lo mismo que el ejercicio anterior, por parejas.

22. Acomodarse en círculo; imitar el movimiento de un/a compañero/a.

23. Hacer un movimiento; los demás reaccionan, colocados en círculo; realizar dos veces por persona.

24. Por parejas, dispuestos en círculo, realizar movimientos concretos: uno/a acciona y el/la otro/a reacciona.

25. Hacer esculturas, por parejas, sobre emociones (ira, amor, miedo, odio, lujuria); deben ser innovadoras y no caer en la mera ilustración.

26. Actuar como un títere; a cada indicación, mostrar que cae un hilo: 1) mano derecha; 2) mano izquierda; 3) antebrazo derecho; 4) antebrazo izquierdo; 5) codo derecho; 6) codo izquierdo; 7) estirar brazo derecho; 8) estirar brazo izquierdo, o 9) bajar hombro derecho; 10) bajar hombro izquierdo; 11) bajar cuello; 12) flexionar rodilla derecha; 13) flexionar rodilla izquierda. Luego, uno por uno, subir los doce hilos.

27. A partir del ejercicio previo, jugar a subir y bajar los hilos, cada vez con mayor velocidad.

Ejercicios extracotidianos

A partir de lo propuesto por Jiménez (2014), el trabajo extracotidiano se basa principalmente en crear un comportamiento escénico artificial pero creíble, una *incoherencia coherente*. El nuevo trabajo del sistema nervioso y muscular desestructura lo habitual, aunque sigue un proceso orgánico, verosímil, en el que participa el cuerpo de otra manera; es decir, el movimiento, sustentado en contrastes, permite la dilatación del actor y, por ende, ensancha la visión del espectador en tanto se enfrenta a algo cotidiano. Las bases son 1) las oposiciones corporales; 2) el principio de la omisión, y 3) un máximo de intensidad en mínimo de actividad.

1. Oposición corporal: se busca trabajar con los husos musculares, a través de la conciencia de utilizar una cantidad de músculos dirigidos a una dirección y otros de la misma área orientados en sentido contrario. Las diferentes capas musculares de una misma zona se oponen y provocan una fuerza que lleva hacia la acción y otra que la retiene; esto hace posible que el manejo de la energía fluya en el tiempo, independientemente de que se contenga o se desplace; durante este proceso las neuronas adquieren un papel preponderante. En ese punto el actor entrena conscientemente las oposiciones:

El huso muscular es un órgano sensorial especializado, que consiste en un pequeño conjunto de fibras musculares contenidas en una cápsula de tejido conectivo que yace paralela a las fibras extrafusales de músculo esquelético. [...] Los husos musculares realizan un mecanismo de retroalimentación cuya función es mantener la longitud del músculo; si el músculo es estirado, la descarga del huso aumenta y se produce un acortamiento reflejo. De manera opuesta, si el músculo es acortado, la descarga del huso disminuye y el músculo se relaja. La contracción muscular es activada por estimulación de las motoneuronas alfa que inervan las fibras extrafusales, o a través de las neuronas eferentes gamma que indirectamente inician la contracción por medio del reflejo miotático (Bolaños, Arizmendi, Calderón, Carrillo, Rivera y Jiménez, 2011: 144).

2. El principio de la omisión a través de la simplificación-amplificación: 1) se propone realizar una acción y contar la cantidad de movimientos implicados; 2) omitir los movimientos considerados prescindibles; 3) amplificar los imprescindibles, y 4) trabajar diferentes ritmos con los movimientos resultantes.

3. Máximo de intensidad en mínimo de actividad: evitar automatismos cotidianos, creando equivalentes; para ello, se trabaja con una acción y se hace con una amplitud considerada la habitual, para luego ampliarla a un macromovimiento y, después, reducirla a un micromovimiento; en ningún caso se puede perder la calidad del movimiento, más bien, conviene analizar los músculos y ligamentos implicados en cada ocasión. Posteriormente se trabaja con las intensidades, sin olvidar que un micromovimiento no implica poca intensidad ni viceversa: pueden crearse acciones que impliquen mucha intensidad en micromovimientos y poca en macromovimientos.

CONCLUSIÓN

Con el desarrollo de esta guía didáctica se ha buscado ofrecer algunos aspectos relevantes para orientar la construcción de un montaje escénico; resulta anacrónico pensar que un trabajo colectivo destinado a presentarse frente a un público determinado no requiere preparación y análisis conjunto para el mejor aprovechamiento de sus respectivas funciones. Es responsabilidad de los grupos artísticos, o del profesorado a cargo de impartir materias enfocadas en las diversas manifestaciones artísticas (en este caso, las escénicas), que los resultados se presenten con la mayor calidad posible. La organización (desde la preproducción, la búsqueda de una mejora continua grupal mediante ideas creativas y la creación de condiciones propicias para alcanzar las expectativas) dará como resultado una satisfacción en los componentes del grupo y en el público. Para ello, el desempeño durante el proceso se vuelve fundamental: se pretende que esta guía didáctica otorgue herramientas enfocadas en la optimización de un desempeño con impacto en puestas en escena de alta calidad.

REFERENCIAS

- Alatorre, C. C. (1999). *Análisis del drama*. México: Escenología.
- Aristóteles (1948). *El arte poética*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Barba, E. (1986). *Más allá de las islas flotantes*. México: Grupo Editorial Gaceta.
- Bentley, E. (1992). *La vida del drama*. México: Paidós.
- Bolaños Jiménez, R.; J. Arizmendi Vargas; J. L. Calderón Álvarez Tostado; J. D. Carrillo Ruiz; G. Rivera Silva y F. Jiménez Ponce (2011). "Espasticidad, conceptos fisiológicos y fisiopatológicos aplicados a la clínica". *Revista Mexicana de Neurociencia* [en línea], núm. 3, vol. 12, mayo-junio, Academia Mexicana de Neurociencia. Disponible en <https://www.medigraphic.com/pdfs/revmexneu/rmn-2011/rmn113d.pdf> [consultado el 14 de abril de 2021].
- Clemente, S. (2019). "Diferencias entre personalidad, temperamento y carácter". *La mente es maravillosa* [en línea]. Disponible en: <https://lamenteesmaravillosa.com/diferencias-entre-personalidad-temperamento-y-caracter> [consultado el 7 de febrero de 2021].
- Eraso, I. (2012). "Diferencia entre temperamento, carácter y personalidad". *Emocreativos* [en línea]. Disponible en: <https://emocreativos.com/2012/06/04/diferencia-entre-temperamento-caracter-y-personalidad/> [consultado el 25 de enero de 2021].
- Jiménez Draguicevic, P. (2010). *Eficiencia vocal para la óptima emisión del sonido*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- _____. (2014). *La extracotidianidad en el proceso escénico. Reflexiones a partir de apuntes sobre el Odin Teatret*. México: Fontamara / Universidad Autónoma de Querétaro.
- León, M. de (2013). *Espectáculos escénicos. Profusión y difusión*. México: PROSIMAX.
- Pavis, P. (1998). *Diccionario del teatro*. Barcelona: Paidós.

Sanchis, J. (2014). *Narraturgia y las nuevas fronteras de la dramaturgia contemporánea*. Cátedra Alfonso Reyes [video en línea]. 31 de marzo. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=EWikprD60g4&list=RDCMUCGcrawQTpRuT6p7PO4UFZOw&start_radio=1&t=118&t=118 [consultado el 16 de abril de 2021].

NOTAS

- [1]Montaje escénico: término utilizado como sinónimo de puesta en escena.
- [2]Puesta en escena: término usado como conjunto de elementos que son parte de una representación teatral, tales como dramaturgia, dirección, actuación, vestuario, escenografía, iluminación, sonido y maquillaje.
- [3]Konstantín Stanislavski: formador, teórico, investigador y director del ámbito teatral, precursor del teatro realista.
- [4]Clímax: momento culminante de una obra, donde se desata con mayor intensidad el conflicto central.
- [5]Extracotidianidad escénica: “forma de expresión, que implica diferentes parámetros basados en la pre-expresividad del ente humano y en la creación de un bios escénico a través de un manejo energético diferente al cotidiano” (Jiménez, 2014: 34).
- [6]Los puntos dos (ritmo), tres (calidad de movimiento), cuatro (*kraft*), cinco (amplitud de movimiento) y seis (sensación) se determinan según tres factores principales: la personalidad del personaje, la circunstancia en la que se encuentra y el objetivo que busca alcanzar.
- [7] *Kraft*: nivel de fuerza, porcentaje de intensidad.
- [8]Odin Teatret: grupo teatral conformado en 1964, que trabaja y se entrena desde la extracotidianidad escénica. Sus integrantes radican en Dinamarca, aunque viajan por el mundo impartiendo seminarios, *work demonstrations* y presentando montajes escénicos. Su director es Eugenio Barba.
- [9]Anécdota: la historia, la sucesión de los hechos que van ocurriendo en un texto dramático.
- [10]Género: se concibe como la “unidad formada por los caracteres, la anécdota y el lenguaje, que va a producir un efecto determinado en el espectador; es también la posibilidad de analizar el nivel moral, ético, ideológico y filosófico que están sintetizados en el texto dramático” (Alatorre, 1999: 26).
- [11]Catarsis: purga de las pasiones a través de la piedad y el terror; se da en el momento en que el espectador se identifica con el héroe trágico.
- [12]José Sanchis Sinisterra: dramaturgo y director teatral español, conocido internacionalmente por su quehacer pedagógico teatral.
- [13] *Relevé*: subir los talones del suelo, con el apoyo en los metatarsos y los dedos de los pies.
- [14]Apoyo diafragmático: “el aire se expulsa de forma activa, lo importante, entonces, no es la cantidad de aire que se inhala, sino el control adecuado de la presión ejercida por el diafragma en el momento de la espiración [...] se da con un trabajo muscular voluntario” (Jiménez, 2010: 52); se ayuda por los músculos abdominales y el suelo pélvico.
- [15]Cajas de resonancia: son las cajas torácica y pélvica principalmente; “producido el sonido en la laringe, las cavidades de los resonadores entran en juego, el aire contenido en sus cavidades modifica la vibración según la forma de estas: el timbre de cada individuo varía según las proporciones y la forma de las cavidades” (Jiménez, 2010: 61).
- [16]Atrapar: para este ejercicio, implica abrazar al compañero por detrás.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribuciones@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Georges Didi-Huberman: un acercamiento a la paradoja de la imagen

Espinoza Cerviño, Adriana

Georges Didi-Huberman: un acercamiento a la paradoja de la imagen

Contribuciones desde Coatepec, núm. 35, 2021

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899009>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Georges Didi-Huberman: un acercamiento a la paradoja de la imagen

Georges Didi-Huberman: An introduction to the image paradox

Adriana Espinoza Cerviño

Universidad Autónoma del Estado de México, México

adryesce_149@hotmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899009>

Recepción: 18/08/2020

Aprobación: 02/12/2020

RESUMEN:

De forma breve, se ofrece un análisis descriptivo sobre el planteamiento teórico que Georges Didi-Huberman ha elaborado en torno a la posibilidad y capacidad del sujeto para experimentar (mirar) las imágenes. Siguiendo al filósofo francés, mostramos que el sujeto usualmente se dirige a la imagen desde dos perspectivas: a partir de la tautología, es decir, mira el objeto como algo limitado e in-interpretable, que no va más allá de lo que presenta, o de la creencia, en otras palabras, como un referente de lo que se encuentra fuera del campo material –invisible– y que le permite justificar la realidad inmediata. Ante estas dos posibilidades y con la intención de proporcionar elementos que puedan llevar la teoría hubermariana a los problemas de la realidad inmediata (el uso de internet, por ejemplo), exponemos una tercera forma de mirar las imágenes que ha sido propuesta por Didi-Huberman: la dialéctica, a través de la cual el espectador es capaz de mirar en la imagen aquello que escapa a la mirada tautológica y que excluye la imagen de la creencia.

PALABRAS CLAVE: Experiencia, Teoría de las imágenes, Figuración, Figurabilidad, Dialéctica.

ABSTRACT:

A brief descriptive analysis is presented about the theoretical approach that Georges Didi-Huberman has developed around the possibility and capacity of the subject to experience (look at) images. Following the French philosopher, we show that the subject usually addresses the image from two perspectives: from tautology, that is, he or she looks at the object as something limited and uninterpretable, which does not go beyond what it presents, or from belief, in other words, as a referent of what is outside the material field—invisible – and which allows to justify the immediate reality. Faced with these two possibilities and with the aim of providing elements that can lead Huberman's theory to the problems of immediate reality (the use of the Internet, for example), we present a third way of looking at images that has been proposed by Didi-Huberman: the dialectics, through which the viewer is able to look at the image that which escapes the tautological gaze and excludes the image of belief.

KEYWORDS: Experience, Image Theory, Figurability, Figuration, Dialectics.

IMÁGENES DE LA CREENCIA

Los seres humanos, como animales erguidos, han desarrollado un sistema sensorial que otorga cierta preferencia a la vista, ya que esta le permite diferenciar y asimilar de mejor manera gran parte de los estímulos externos. Sin embargo, es importante señalar que cuando dirigimos la vista a un objeto, llevamos a cabo un proceso complejo que depende, en primer lugar, del ojo:

Teniendo unas dieciocho veces más terminaciones nerviosas que el nervio coclear del oído, su más cercano competidor, el nervio óptico, con sus 800.000 fibras, es capaz de transferir una asombrosa cantidad de información al cerebro, y a una velocidad de asimilación mucho mayor que la de cualquier órgano sensorial. En cada ojo, unos 120 millones de bastones capturan información sobre unos quinientos niveles de luminosidad y oscuridad, mientras más de siete millones de conos nos permiten distinguir entre más de un millón de combinaciones de color (Jay, 2007:14).

El ojo es capaz de proveer información porque permanece en constante movimiento; en algunos casos sigue el desplazamiento de los objetos a través de un campo visual y, en otros, salta de un punto fijo a uno distinto de manera rápida (movimientos sacádicos), esto gracias al reflejo vestibulo-ocular que le hace girar en dirección

contraria a la de un rápido movimiento de cabeza y al procedimiento de vergencia^[1] que une los focos de largo y corto alcance para lograr una experiencia visual continua y congruente (como sucede con las cámaras fotográficas cuando capturan una imagen panorámica) (Jay, 2007). El resultado de este mecanismo óptico (la impresión óptica y su asimilación) es la representación visual o imagen, cuyas principales funciones consisten en proporcionar información sobre el mundo, otorgarle un significado y, en algunos casos, reproducirlo.

Si bien es cierto que en la historia de la humanidad se ha concedido una notable importancia a las relaciones visuales del hombre con el mundo, pues en buena medida esta se ha construido de imágenes que él mismo ha creado y manipulado para dotar de intención —y significado— a lo que le rodea, sabemos que, debido al avance de las nuevas tecnologías e internet, actualmente gran parte de la humanidad experimenta la realidad de forma visual. Indudablemente, esto nos confirma que la avasallante presencia de la imagen ha, y aún está cambiando las formas de entender, experimentar y evaluar nuestro entorno; en consecuencia es necesario desarrollar investigaciones que problematicen y respondan a la configuración de las nuevas realidades. En este sentido, diversos discursos dan cuenta de estas relaciones, y por ello es importante distinguir que, con el estudio de la imagen como medio o recurso de comprensión de la realidad, las investigaciones no solo apuntan a un análisis de la visión en términos fisiológicos, sino que también tienden a analizarla como un acto epistemológico, ético, social, político e histórico.

Uno de los pensadores contemporáneos que se ha especializado en el estudio de este fenómeno es el historiador del arte y filósofo francés Georges Didi-Huberman, quien considera que la mirada y la imagen no se reducen a la percepción visible. En *Lo que vemos, lo que nos mira*, señala que el sujeto es capaz de percibir la imagen como algo paradójico e ineluctable. Paradójico porque “el acto de ver [...] se despliega al abrirse en dos” (Didi-Huberman, 2014: 13), pues, en un primer momento, se percibe la imagen como un cuerpo por tocar, es decir, como una presencia material, pero, en un segundo, la percibe como una huella o vestigio que presenta al sujeto lo no visible de la imagen, algo que en sentido estricto vendría a ser el síntoma. A su vez, según Didi-Huberman (2014), la percepción de la imagen se convierte en un acto ineluctable porque la mirada del sujeto está irremediamente condenada a lidiar con ese desdoblamiento visual. Así es como, para el filósofo francés, lo paradójico e ineluctable de las imágenes da cuenta de su condición de volúmenes —de materia—, pero también de aquello que no es visible en la imagen y que, por lo tanto, podría considerarse una ausencia, fuera de campo o vacío que posibilita otra forma de percibir y pensar la realidad, pues las imágenes no solo muestran o dan a conocer lo que vemos en primer plano.

Para ejemplificar esta situación, Georges Didi-Huberman retoma del *Ulises* de James Joyce la siguiente expresión: “Si puedes poner los cinco dedos a través de ella, es una verja, si no, una puerta. Cierra los ojos y mira” (Didi-Huberman, 2014: 13). ¿Qué nos quiere señalar con ello?, en primer lugar, a través del enunciado, Didi-Huberman intenta mostrar que para el sujeto, las imágenes son volúmenes dotados de vacíos (por ejemplo, los espacios que conforman una verja o reja —un volumen— y que permiten ver a través de ella) y, en segundo lugar, que la expresión invita al espectador a cerrar los ojos para mirar a través de otros sentidos (por ejemplo, el tacto) aquello que no es directamente visible; es decir, invita a ver los vacíos o los síntomas mediante los cuales (la reja o verja) nos mira. Tras estas consideraciones, “empezamos a comprender que cada cosa por ver, por más quieta, por más neutra que sea su apariencia, se vuelve ineluctable cuando la sostiene una pérdida [...] y, desde allí, nos mira, nos concierne, nos asedia” (Didi-Huberman, 2014: 16).

Para profundizar en la idea del vacío o de la pérdida —en la imagen— que mira al sujeto (el síntoma),^[2] Georges Didi-Huberman (2014) plantea un ejemplo más claro y cercano a la experiencia humana: la mirada sobre una tumba. Cuando un sujeto posa la mirada sobre una tumba, abre en dos su experiencia; por un lado, observa el volumen en general de la piedra trabajada, quizá, a manera de objeto artístico, detallado, ornamentado; por otro, sabe que al fondo de ese volumen (la tumba) se encuentra un cuerpo encerrado, cuerpo que ha perdido la vida (se ha vaciado de ella) y que “impone [...] la imagen imposible de ver” (Didi-Huberman, 2014: 20), ya sea porque físicamente es inaccesible a los ojos, pues el cuerpo se encuentra oculto

y sumergido en la tumba, o porque la imagen impuesta genera angustia en el sujeto al revelarle su propio destino, el de un cuerpo vaciándose de vida:

Es la angustia de mirar hasta el fondo —al lugar— de lo que me mira, la angustia de quedar librado a la cuestión de saber (de hecho: de no saber) en qué se convierte mi propio cuerpo, entre su capacidad de constituir un volumen y la de ofrecerse al vacío, la de abrirse (Didi-Huberman, 2014: 20).

Ante esta posibilidad y capacidad de experimentar (mirar) lo que en la imagen no se ve y de angustiarse por aquello que en la imagen nos mira, el filósofo francés plantea la forma de operar de dos tipos de mirada que se resisten a pensar lo visual en la imagen, estas son la mirada de la creencia y de la tautología. Para conocer la diferencia entre una y otra, a continuación, analizaremos cada una de ellas, con el propósito de retomar, posteriormente, la descripción del proceso visual que permite pensar las imágenes a través de la relación —no visible— entre sujeto e imagen; proceso que fue llamado por Didi-Huberman (2014): dialéctica de lo visual.

Según Didi-Huberman (2014), la primera perspectiva que el sujeto puede tomar cuando ve una imagen y se encuentra con un vacío en ella, es la *creencia*, forma de evadir, hasta cierto punto, la paradoja de la percepción visual. ¿A qué nos referimos con esta paradoja?, a la presencia ineluctable del vacío visual; por ello, en este caso, la mirada se configura como un intento por superar la angustia que ese vacío de la imagen impone al sujeto. Para reflexionar un poco más sobre este tipo de mirada, retomaremos el ejemplo citado anteriormente: la mirada del sujeto sobre una tumba.

Quien intenta sobrepasar el vacío que revela la imagen (la imagen de la tumba o la imagen de la muerte), modifica la experiencia visual —y cognoscitiva— de esta al crear un modelo ficticio que sustituye la percepción visible de la imagen por un imaginario —ficción— no visible. En otras palabras, el sujeto que confronta la paradoja de la imagen, esto es, la presencia de un volumen dotado de vacío —la tumba—, reemplaza o sustituye aquello que mira en la imagen por “algo Otro” (Didi-Huberman, 2014: 23), esto con el fin de ocultar la escisión —paradoja— de la imagen, pues irremediabilmente genera un sentimiento de angustia en el espectador: el sujeto que mira el vacío, que no es otra cosa que el cuerpo humano en proceso de vaciamiento —el cuerpo sin vida—, que se encuentra ante un volumen cuyo contenido ya no está allí, sino en otro lugar, en el más allá:

La vida ya no estará allí sino en otra parte, el cuerpo se soñará allí cual si se mantuviera bello y formado, pleno de sustancia y pleno de vida [...]; simplemente se soñará, ahora o mucho más tarde, en otra parte. Son el ser-ahí y la tumba como lugar los que se niegan aquí en lo que son verdadera, materialmente (Didi-Huberman, 2014: 22).

Dicho lo anterior, confirmamos que para Didi-Huberman, aquel que se enfrenta a la tumba con los ojos de la creencia intentará negar la paradoja visual (cerrar la escisión impuesta por la imagen) con recursos ontológicos que le den otra dirección a la mirada^[3] y que le ayuden a escapar de aquello que le mira en lo que ve: la ausencia, el vaciamiento de cualidades vitales, la muerte.^[4] Al ejemplo de la tumba, el filósofo francés añade otro que permite reflexionar sobre la mirada de la creencia: “Probablemente no haya creencia sin la desaparición del cuerpo. Y se podría aprehender una religión, el cristianismo, por ejemplo, como el inmenso trabajo colectivo [...] la inmensa gestión simbólica de esa desaparición” (Didi-Huberman, 2015:185).

Como textualmente se cita, Georges Didi-Huberman (2015) plantea que el cristianismo (y con ello la figura de Cristo y la del resto de imágenes que componen dicha religión) está directamente vinculado con la mirada de la creencia, pues en ella, el sujeto se relaciona indirectamente con una entidad ausente a través de alguna imagen sobre la que ha colocado la mirada; es decir, desplaza la mirada y reorganiza su relación con la imagen fuera del vacío que esta le brinda. Ciertamente, la historia del cristianismo y de las diferentes religiones ofrece innumerables ejemplos que muestran cómo la producción y la apreciación de las imágenes se han propuesto como una forma que permite desplazar la mirada —del objeto inmediato— para escapar de la paradoja angustiante impuesta. A propósito de ello, recordemos como en “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica”, Walter Benjamin (2018) describió un tipo de imágenes cuya principal

importancia se encuentra en su no visibilidad (material o metafóricamente), por lo que se considera que estas imágenes participan de un valor ritual, el cual

exige que la obra de arte sea mantenida en lo oculto: ciertas estatuas de dioses solo son accesibles para los sacerdotes en la celda; ciertas imágenes de la Virgen permanecen ocultas por un velo durante gran parte del año; ciertas esculturas de catedrales góticas no son visibles para el espectador a nivel del suelo (Benjamin, 2018: 35-36)

El mismo Didi-Huberman (2010) recurre a diferentes ejemplos para mostrar cómo se constituye la mirada de la creencia en el arte religioso; sin embargo, para dar continuidad al discurso que describe la mirada de la creencia, recuperaremos un caso en el que el filósofo francés prefiere reflexionar sobre la literatura cristiana por ser, hasta cierto punto, su fundamento. El texto que retoma el filósofo francés forma parte del Evangelio de San Juan y narra el momento en el que un discípulo de Jesucristo acude a la tumba de su maestro; cuando llega, se encuentra ante una tumba cuya piedra ha sido desplazada, por lo que ante dicha sorpresa, decide echar una mirada al interior; al asomarse no ve nada y justo en ese momento cree en la palabra del maestro; esto porque al encontrar el volumen vacío (la tumba), su mirada es inmediatamente redireccionada a la imagen de la resurrección de Jesucristo, quien, a partir de ese instante, se consolida como una imagen que se manifiesta continuamente a través de la propia desaparición corporal —del vacío o ausencia material—:

[Cristo] desaparece en su muerte humillante, en su entierro, pero en seguida aparece en su resurrección gloriosa. Sin embargo, su resurrección también tiene como función [...] abrir el tiempo de una nueva desaparición, la que marcará la propia creencia: el tiempo humano, social, litúrgico, en el que su ausencia deviene la espera de su regreso, de su “reino eterno” (Didi-Huberman, 2015: 186).

En este sentido, podemos plantear que la creencia en el reino eterno o en un más allá, donde se encuentra Jesucristo y todos los cuerpos vaciados de vida —muertos—, solo es posible porque al encontrarse ante la tumba, el sujeto percibe una abertura en la imagen (paradoja que establece el volumen y su vacío inherente) que prefiere cerrar o evadir a través de una mirada que le permite transportar el objeto a un lugar donde puede imaginarlo de otra forma. Por ello, ante la tumba de Jesucristo, el discípulo no pone en duda la presencia del maestro, pues este, al enfrentarse con un objeto que le manifiesta una ausencia material —una aparición de nada—, desvía la mirada para afirmar que el objeto o imagen ausente se encuentra con todas sus cualidades (única, sin escisión) en otro lugar, en el más allá:

Probablemente no haya creencia sin la desaparición de un cuerpo. Y se podría aprehender una religión, el cristianismo, por ejemplo, como el inmenso trabajo colectivo [...], la inmensa gestión simbólica de esa desaparición. Así, Cristo, no acaba nunca de manifestarse, luego de desaparecer, luego de manifestar esa desaparición. Cristo siempre se abre y se cierra. Avanza siempre hasta el contacto y se retira hasta lo más remoto de los mundos (Didi-Huberman, 2015: 186).

Siguiendo la teoría hubermariana, confirmamos que a partir del evento llamado pasión de Cristo (la muerte y la resurrección de Jesucristo), la iconografía religiosa, específicamente la iconografía cristiana, ha producido técnicas y objetos que permiten relacionarse con una imagen que (algunas veces) pretende mostrar la ausencia de algo, por ejemplo, la Santa Faz o el manto de la Verónica:

Observamos, sobre todo, que santa Verónica no exhibe, propiamente dicho, un “retrato” de Cristo, sino una retirada del rostro que se “consume” y se aleja detrás del conjunto arbitrario de una delineación que evoca un marco bizantino. El rostro, si está aquí, no sale de la sombra, entra en ella. Y, de todas formas, no está aquí. Pues la santa representada no hace otra cosa que presentar sobre su paño el “retrato” no de Cristo, sino de la Verónica misma, quiero decir, de la reliquia venerada en San Pedro de Roma. (Didi-Huberman, 2010: 254-255).

Si bien es cierto que la iconografía cristiana se construye en buena medida de imágenes de la creencia y ofrece numerosos ejemplos que dan muestra de ello, esta, a su vez, ha retomado uno de los ejemplos más comunes en la historia humana: la tumba. Recordemos que el discípulo de Jesucristo solamente es capaz de mirar con los ojos de la creencia cuando se enfrenta al vacío de la tumba, pues, como lo señalamos, ante ella se encuentra con la ausencia de algo material que lo obliga a colocar la mirada en otra parte: en un más allá.

La importancia que Didi-Huberman (2015) le concede a este caso (la tumba) no es gratuita, pues considera que el fenómeno de la escultura de tumbas surgió en Occidente, como una forma de exhibirlas ante la mirada de los vivos; en otras palabras, el volumen llamado tumba tiene un sentido absolutamente visible como causa final.

Ahora, las preguntas que en este punto le podemos realizar al filósofo francés serían las siguientes: ¿por qué la tumba tiene un sentido visible (no visual)? y, en definitiva, ¿por qué la tumba es un ejemplar digno de imagen de la creencia? Ante estas cuestiones, Didi-Huberman (2014) señala que a través de dicho volumen —la tumba—, el sujeto lleva a cabo un desplazamiento o desdoblamiento visible del cuerpo sin vida (y no propiamente del volumen que lo acoge), lo que coloca su ausencia en otra parte, tal como lo hizo el discípulo de Jesucristo, que en la presencia singular de la tumba desplazó la imagen del maestro (y la propia) a un tiempo y lugar futuros, esto es, el momento del juicio final:

Con mucha frecuencia, las efigies fúnebres se redoblan con otras imágenes que evocan el momento futuro del Juicio Final, que define un tiempo en el que todos los cuerpos se levantan, salen de sus tumbas y van a comparecer cara a cara ante su juez supremo, bajo el dominio sin fin de una mirada superlativa. Así, desde la Edad Media hasta los tiempos modernos, vemos contra los muros de las iglesias innumerables figuras que transfiguran los cuerpos singulares encerrados en sus ataúdes, entre las representaciones del modelo crístico —el Sepulcro o la Imago Pietatis— y representaciones más gloriosas que hacen que el retrato del muerto se evada hacia un allende de belleza pura, mineral y celestial [...] Mientras que su rostro real sigue vaciándose físicamente. (Didi-Huberman, 2014: 24).

Con esta afirmación, sale a la luz un punto importante en el análisis de la imagen de la creencia: el tiempo que se manifiesta en la relación del espectador y la imagen; tiempo que, a diferencia del anacronismo defendido por Didi-Huberman (2015), es incapaz de mezclar todos los momentos temporales ^[5] (trabajo realizado por la memoria) al pensar la imagen. El tiempo en la mirada de la creencia es distinto y para exponerlo es preciso describir cómo llega el sujeto a ella. Según G. Didi-Huberman (2014), para que el sujeto vea la imagen con los ojos de la creencia, es preciso que la suponga como una experiencia (formal, independiente de la materia) persistente en el tiempo y en la mente de quien la mira (en términos ontológicos, que se piense la imagen como una sustancia eterna, plena); después, al percatarse de que la imagen es paradójica y que por ello es contradictoria, el sujeto inevitablemente se verá presa de un peligro, de una angustia, por lo que, sin cuestionar o poner en duda, desplazará a un momento más estable la significación de la imagen que en ese instante se le presenta; es en este sentido, que el sujeto de la creencia conforma una experiencia previsor, esto para hacer resistir y persistir la imagen a través de una fijación temporal en el futuro. ^[6]

Dicho lo anterior, podemos ver que el sujeto de la creencia es aquel que desaprueba la paradoja que le impone la imagen, motivo por el cual, crea ficciones que se fundamentan en un tiempo —futuro—, pues apelando a este tiempo, es capaz de representar una imagen completa, sin escisiones, vacíos, pliegues o paradojas; en otras palabras, en la mirada de la creencia, el sujeto siempre colocará la significación de la imagen más allá de su presencia material:

El hombre de la creencia siempre verá alguna otra cosa más allá de lo que ve cuando se encuentre frente a frente con una tumba. Una gran construcción fantasmática y consoladora despliega su mirada, como se desplegaría la cola de un pavo real, para liberar el abanico de un mundo estético (sublime o temible) así como temporal (de esperanza o estremecimiento) (Didi-Huberman, 2014: 26).

En definitiva, cuando Georges Didi-Huberman expone este tipo de mirada (la mirada de la creencia), no solo muestra que esta arroja fuera del campo de la percepción la presencia de lo materialmente tangible y visible, sino que también coloca, a manera de sustituto, un modelo invisible que da orden y estructura a la sensibilidad y al pensamiento. De esta manera, el objeto de la creencia —la imagen— no solo se constituye como un problema metafísico y ontológico, también es para el sujeto que la mira, un problema de carácter lógico, ya que ante la imagen el sujeto busca obsesivamente ^[7] justificar su realidad inmediata.

Ahora bien, hasta aquí hemos expuesto una de las dos formas de evadir la apertura angustiosa de la imagen y de rechazar una mirada dialéctica sobre ella. Sin embargo, a esta primera forma de construir una temporalidad ficticia en la experiencia de la imagen se le opone una mirada que aspira a “permanecer en el tiempo presente de la experiencia de lo visible” (Didi-Huberman, 2014: 27), una mirada que no busca sustentarse en un lugar más allá de lo que ve; esta es la mirada tautológica, a la cual dedicaremos el siguiente apartado.

IMÁGENES DE LA TAUTOLOGÍA

Como se observó en los apartados anteriores, es evidente que existen dos formas de evadir la experiencia visual (no visible) de la imagen. La primera de estas se escabullía de la paradoja de lo visual a través de una ficción con intereses teleológicos, por lo que recibía el nombre de imagen de la creencia. La segunda forma de evadir la experiencia visual de la imagen se opone a la imagen de la creencia; esta perspectiva es la del sujeto de la tautología. Para exponer la otra forma de ver la imagen, G. Didi-Huberman (2014) emplea una vez más, el ejemplo de la mirada ante la tumba; por lo que, con el propósito de darle continuidad a su reflexión, seguiremos el mismo camino.

Ante la tumba, el sujeto puede asumir otra mirada: la tautológica, que evade la paradoja inherente a la imagen de la tumba, es decir, de superar la angustia impuesta por la experiencia del vacío que esta impone. La mirada de la tautología es una forma de mantenerse más acá de la escisión abierta por la paradoja de la imagen, es —en el ejemplo de la tumba— una forma de mantener la mirada en el volumen y de no ir más allá de su materia visible, lo que lleva al sujeto a negar aquello que resguarda en su interior: el cuerpo vaciándose de vida (Didi-Huberman, 2014).

En esta forma de mirada, el sujeto hace de lo que ve, una verdad fija, con ello excluye, no parcial, sino totalmente aquello que se encuentra dentro del volumen llamado tumba, actitud que no solo limita la experiencia que la imagen puede ofrecer al sujeto, también afirma el dominio del lenguaje sobre la presencia de la mirada, porque —a diferencia de la creencia— la mirada tautológica dobla la percepción de la imagen; en palabras del filósofo francés:

El hombre de la tautología [...] habrá fundado pues su ejercicio de la visión en toda una serie de obligaciones con la forma de (falsas) victorias sobre los poderes inquietantes de la escisión. Lo habrá hecho todo, ese hombre de la tautología, para recusar las latencias del objeto, afirmando como un triunfo la identidad manifiesta —mínima, tautológica— de ese objeto mismo: “Ese objeto que veo es lo que veo, un punto, eso es todo” (Didi-Huberman, 2014: 21).

De ahí constatamos que, ante la imagen, el hombre de la tautología no ve más allá de lo que se le presenta: lo que aparece frente a él, es lo que ve y con eso le basta, a pesar de que la imagen —llámese tumba en este caso— únicamente sea la superficie de lo que permanece oculto. Se observa que en este tipo de mirada hay una negación a ver no solo el vacío, sino lo semejante, esto es, a un hombre muerto.

Al ejemplo de la tumba como imagen tautológica, Didi-Huberman añade un modelo más, el de un tipo de arte que surge en 1960 como un proceso destructivo inspirado por artistas tales como Marcel Duchamp y Jaspers Johns; la corriente artística a la que nos referimos recibió el nombre de minimalismo. El arte minimalista tiene por intención, crear y exponer un objeto capaz de mostrar el mínimo contenido de arte. Así, los artistas que se dedicaron a la producción de piezas simples se despreocuparon de la imaginación y renunciaron a la ficción temporal, motivo por el cual, el objeto minimalista se limitó a crear y presentar objetos estrictamente geométricos, “volúmenes —por ejemplo, paralelepípedos— y nada más. Volúmenes que decididamente no indicaban más que a sí mismos” (Didi-Huberman, 2014: 28).

Al minimizar el papel de la imaginación es necesario pensar cómo se puede elaborar dicho objeto, situación que llevó al filósofo francés al análisis de las características que constituyen la creación, exhibición y apreciación del objeto minimalista. Teniendo en cuenta lo anterior, en las siguientes líneas nos ocuparemos

de mostrar cuáles son esas características que Didi-Huberman atribuye al objeto minimalista, y cómo estas se relacionan con la imagen tautológica descrita por el filósofo francés.

Georges Didi-Huberman (2014) señala en *Lo que vemos, lo que nos mira* que los objetos del arte minimalista se encuentran en posibilidad de ser vistos como imágenes tautológicas desde que algunos de sus precursores se propusieron eliminar toda ilusión del objeto artístico. Para hacerlo exigieron como primera característica que estos objetos fueran *específicos*. ¿A qué nos referimos con ello?, a qué los objetos fuesen vistos por lo que son; es decir, volúmenes limitados a mostrar en su materialidad todo lo que se puede ver, condición que los determina espacialmente. Por ello, en el caso de la pintura y la escultura minimalista, la creación de estas se enfocaba en presentar un cuadro o volumen delimitado por la tercera dimensión. Para exponer esta especificidad espacial en la pintura minimalista,^[8] Didi-Huberman retoma una de las propuestas hechas por Donald Judd.^[9] Dicho planteamiento señala en pocas palabras que “a la cuestión de saber cómo se fabrica un objeto visual despojado de todo ilusionismo espacial Judd respondía: hay que fabricar un objeto espacial, un objeto en tres dimensiones, productor de su propia espacialidad ‘específica’” (Didi-Huberman, 2014: 30). En cuanto a la producción de la escultura, el artista minimalista se encargará de elaborar objetos cuya forma, espacio y tiempo no represente más que aquello que muestra su propio volumen, por lo que la escultura minimalista se presentará como una figura geométrica elaborada con materiales que reduzcan al mínimo la posibilidad de evidenciar algún cambio en el objeto.

La segunda característica que, según la teoría del *minimal art*, define a los objetos como tales es la anulación del detalle. Para elaborar objetos con esta cualidad, los artistas deben reducir las conexiones o zonas de transición en la obra; esto es que el objeto minimalista logre evitar la relación entre sus partes o elementos porque “una obra fuerte no debía ser compuesta; poner algo en un rincón del cuadro o la escultura y ‘equilibrarla’ con otra cosa en otro rincón” (Didi-Huberman, 2014: 30). El objeto minimalista, llámese pintura o escultura, debe ser visto como un objeto indivisible (que no es la suma de sus partes) y percibido como una totalidad o unidad que se resiste al análisis o descomposición en partes. En este sentido, el minimalismo propone crear objetos de formas simples y simétricas que sean reconocidos por el sujeto al momento, “objetos reducidos a la sola formalidad de su forma, a la sola visibilidad de su configuración visible, ofrecida sin misterio, entre línea y plano, superficie y volumen” (Didi-Huberman, 2014: 30). Un claro ejemplo de imágenes que cumplen con este requisito minimalista son los cuadros del pintor estadounidense Frank Stella,^[10] especialmente aquellos que pertenecen a la serie de bandas, pues en ellos se encuentra una expresión simple que puede ser vista sin despertar equívocos, e incluso, una expresión que en su abstracción es incapaz de despertar a la imaginación.

Didi-Huberman (2014) apunta como tercera característica del objeto minimalista la eliminación de toda temporalidad en la creación y percepción de dichos objetos. Para que los objetos cumplan con esta cualidad es preciso que los elementos que la componen permanezcan (o al menos den la apariencia de permanecer) inmutables, por ello las obras de arte minimalista son elaboradas con materiales industriales o metálicos, por ejemplo, el acero inoxidable, hierro, cobre, aluminio, entre otros. A propósito de ello, el filósofo recuerda que algunas obras de Robert Morris, Donald Judd y Sol Le Witt están elaboradas con estos materiales resistentes e inalterables. Cabe señalar que al eliminar la temporalidad de los objetos, se afirma la estabilidad de estos, propiedad que se manifiesta en dos planos; en primer lugar, en el sentido del objeto, pues al elaborar y mostrar uno estable, su percepción queda exenta de la inquietud que ocasionan las marcas del tiempo (el cambio de interpretación que puede generar la modificación de un elemento en la obra); en segundo lugar, en la producción del objeto, pues su creación se muestra invariable ya que los artistas generan objetos que parecen fabricados en serie; por ejemplo, los cinco cubos de cristal de Joseph Kosuth.^[11]

Finalmente, Georges Didi-Huberman (2014) muestra como cuarta característica del objeto minimalista: la eliminación —en el plano teórico— de los juegos de significaciones, pues, como lo señalamos, para el sujeto que se encuentra ante el objeto minimalista desaparece la posibilidad de imaginar y de crear, caso contrario al de la imagen de la creencia. Esto porque según la teoría del *minimalart*, el objeto no es capaz de expresar

sentido, valor o emoción alguna; los objetos minimalistas no ocultan nada, ni esencia, ni ser, ni síntoma o aura, en ellos no hay interioridad que revelar ya que han sido creados para mostrarse tal cual son: unívocos y claros, en suma, transparentes. Por este motivo, los objetos minimalistas renuncian a todo antropomorfismo, pues el uso de estas formas implica representar imágenes con contenido significativo. En relación con esta cualidad, Walter Benjamin también mostró que, con la aparición de los materiales y herramientas, que permitieron la reproducción del objeto artístico y su exhibición, el artista dejó de representar en su obra a la naturaleza: “El origen de la segunda técnica hay que buscarlo allí donde, por primera vez y con una astucia inconsciente, el ser humano empezó a tomar distancia frente a la naturaleza” (Benjamin, 2018: 37).

Una vez que hemos expuesto las características que definen al objeto minimalista, nos queda exponer el argumento que plantea Didi-Huberman para relacionar estos objetos con la llamada imagen tautológica. Según el filósofo francés, las cuatro características de los objetos minimalistas (especificidad, totalidad, estabilidad y transparencia) muestran que dicho objeto es y ha sido elaborado para afirmarse como un volumen íntegro y simple que en su presencia muestra todo lo que en él se puede ver; en suma, no pone en juego ninguna presencia localizada en otra parte, es decir, no representa. En este sentido, podemos decir que la mirada que se encuentra con un objeto minimalista se limita a ver su volumen —y nada más— tal como el sujeto que se encuentra ante una tumba se resiste a ver e imaginar —en otra parte— lo que yace en su interior. Ambas miradas intentan ocultar la paradoja que habita toda imagen u objeto, por ello se limitan a ver y construir en ella lo superficial, aquello que es incapaz de angustiar al sujeto.

Tras este recorrido, hemos mostrado dos formas de evadir la ineluctable presencia de lo visible: la creencia y la tautología. Formas que nos alejan de los síntomas que se encuentran en las imágenes y que nos apartan de la posibilidad de acceder a su conocimiento visual. Sin embargo, sabemos que el análisis crítico de Georges Didi-Huberman no se detiene en este punto, por tal motivo, a continuación, desarrollaremos la propuesta mediante la cual el filósofo francés pretende exponer una forma de mirar la imagen entre la tautología y la creencia.

LA IMAGEN DIALÉCTICA

En los apartados anteriores señalamos que, para Georges Didi-Huberman, el sujeto puede relacionarse con la imagen a través de la mirada de la creencia o de la mirada tautológica; identificamos a la primera de ellas como una mirada que desplaza el tiempo de la imagen para fijarlo en un más allá (en un tiempo ausente sea pasado o futuro) que permite ficcionar su presencia material y temporal en otras imágenes —imágenes desdobladas—, o como el filósofo francés las llama: imágenes de la creencia o contraimágenes.^[12] Además, señalamos que la mirada tautológica es aquella que reduce la percepción del objeto al tiempo presente y que por ello limita toda experiencia visual de la imagen a su materialidad; en otras palabras, mostramos que la mirada tautológica es aquella que se niega a trabajar el tiempo de la imagen —a imaginar— (Didi-Huberman, 2014) porque su interés principal se encuentra en la presencia —material y temporal— de la imagen. Al describir ambas perspectivas, reconocimos que, según la teoría hubermariana, estas miradas dan cuenta del anhelo que el sujeto tiene por escapar de aquello que la imagen no le muestra; es decir, de la ineluctable escisión de lo visible y del vacío que la imagen le impone.

Sin embargo, ante estas dos posibilidades, el filósofo francés se detiene para poner en duda la postura teórica del arte minimalista, pues (aunque el *minimalart* surgió con la intención de crear y exponer un objeto específico que condicionara la mirada a la materia y su tiempo) tal parece que la práctica minimalista y el producto de esta, no se reducen a las condiciones de la imagen tautológica. Para profundizar en esta cuestión, Didi-Huberman (2014) se pregunta ¿a qué se refieren los artistas cuando colocan la imagen como un objeto específico? Posiblemente lo específico en la imagen no se reduce a la simplicidad del objeto (tal como lo proponen las características de la teoría minimalista), sino que, por el contrario, quizá el carácter específico de la imagen puede ser un elemento que permita *re-pensar* y *re-plantear* la mirada del sujeto (ante la imagen,

ante el mundo). A continuación, señalaremos los argumentos —sobre lo específico en la imagen— que Didi-Huberman (2014) pone en tela de juicio, esto con el propósito de abrir el camino a su propio planteamiento.

Al abordar la especificidad de la imagen, Didi-Huberman cuestiona —en un primer momento— la ausencia de ilusión, pues, a pesar de que el minimalismo propone un objeto simple que no puede remitirnos a otra imagen, porque, al ser único, es incapaz de desdoblarse y de extender nuestra mirada más allá de su presencia material y temporal. Esta tendencia artística olvida que el sujeto de la percepción no puede reducir las impresiones que recibe de la imagen a la simple presencia material y temporal del objeto, motivo por el cual, la especificidad —como limitación de la presencia objetiva— de ninguna forma evita que el sujeto vea más allá de la simplicidad de la imagen.

Ahora bien, como señalamos anteriormente, si la mirada minimalista (desde la perspectiva tautológica)^[13] exige ver en el objeto únicamente lo que se presenta material y temporalmente, será preciso que el objeto o imagen no ponga en relación colores o espacios, pues “toda puesta en relación, por más simple que sea, será ya doble o dúplice, y por ello un ataque a la simplicidad de la obra” (Didi-Huberman, 2014: 30). Este rechazo a las relaciones internas en la imagen —minimalista—, trae a cuenta el segundo momento crítico, en donde Didi-Huberman cuestiona la ausencia de detalles, pues el argumento que condiciona a la imagen minimalista como un objeto que no se puede percibir en relaciones, partes o detalles,^[14] pasa por alto que el sujeto ante las imágenes ve más allá de lo que su volumen presenta.

Posteriormente, en un tercer momento, Didi-Huberman cuestiona la ausencia de cambios —de sentido—, pues, aunque la especificidad de la imagen —minimalista— propone a la mirada del sujeto un objeto estable cuyos materiales (metales) y procesos (industriales) han sido elegidos para resistir el paso del tiempo, se olvida que, al percibir una imagen, el sujeto es capaz de cambiar o matizar el sentido de esta. Finalmente, en el cuarto momento crítico, Didi-Huberman discute la ausencia de significación en la imagen, pues, quien expone el objeto como una simple certeza, es decir, como una imagen teóricamente transparente, omite la limitación perceptiva del sujeto, característica que le impide mirar la totalidad de la imagen y evadir cualquier connotación que pudiera ofrecer.

Dicho lo anterior, vemos que los cuatro cuestionamientos que el filósofo francés plantea sobre la especificidad de la imagen, desembocan en una idea peligrosa. Cuando la imagen se impone como un objeto específico, no representa nada frente al sujeto, o como señala Didi-Huberman (2014: 35), el objeto visual “no vuelve a poner en juego ninguna presencia, porque se da allí, frente a nosotros, como específico en su propia presencia, su presencia específica de obra de arte”; sin embargo, esta afirmación plantea otra cuestión: ante la mirada del sujeto ¿es posible sostener — pese a todo— la imagen como aquello que únicamente se nos presenta?, ¿a qué se refieren los artistas —minimalistas— con la propuesta de una imagen como presencia única?,

Cuando Bruce Glaser le pregunta a Stella qué quiere decir presencia, el artista le responde, en principio, un poco rápidamente: “Solo es otra manera de decir”. Pero la palabra se ha soltado. A punto tal que, [...] Comenzará por liberar una constelación de adjetivos que realzan o refuerzan la simplicidad visual del objeto consagrándolo al mundo de la cualidad (Didi-Huberman, 2014: 35-36).

Es decir que, cuando el artista plantea la posibilidad de referirse a la imagen de otros modos, la dota de potenciales, cualidades y significaciones, circunstancia que saca a la obra de su fundamental simplicidad, en otras palabras, abre la imagen. En este sentido, Didi-Huberman (2014) considera que la experiencia de la imagen no se condiciona a su simplicidad formal y temporal (a lo superficial de la imagen), pues, lo específico —en el arte minimalista— también es capaz de remitir al sujeto a lo que se encuentra fuera de los márgenes del objeto visual (lo que en la imagen le mira).

Es así como llegamos a la idea central. Didi-Huberman (2014) muestra que ante una imagen el sujeto puede fijar lo que mira (la imagen tautológica) o fijar lo que le mira (la imagen de la creencia). No obstante, a través de un análisis más profundo sobre los presupuestos de la mirada tautológica, nuestro autor ha revelado otra

posibilidad, una que muestra la relación entre espectador e imagen como un fenómeno visual de apertura en donde el sujeto se enfrenta al vacío impuesto por la paradoja de la imagen, situación que lo lleva a elaborar un proceso visual dialéctico, es decir, a colocar la mirada entre la creencia y la tautología:

Hay que inquietarse por el entre y solo por él. No hay que intentar más que dialectizar, es decir, tratar de pensar la oscilación contradictoria en su movimiento de diástole y sístole a partir de su punto central, que es su punto de inquietud, de suspenso de entre-dos (Didi-Huberman, 2014: 47).

Tras esta afirmación, podemos ver que la dialéctica de la mirada, esto es, de la forma mediante la cual el sujeto se relaciona con la imagen, enfrenta al espectador a la ineluctable escisión de lo visible, pues rompe con la idea de la imagen única, simple, inmóvil e insignificante. Partiendo de este planteamiento, Georges Didi-Huberman (2014) pone sobre la mesa el lema —minimalista—: *lo que ves es lo que ves*,^[15] para aclararlo y sostenerlo, ya que aparentemente este lema fija lo específico de la imagen y establece una relación unilateral entre sujeto y objeto, pero, siguiendo el argumento expuesto arriba, realmente muestra una escisión del ver. Entonces, para *re-conocer* esa mirada del entre o mirada dialéctica, se precisa abrir la imagen, pero ¿qué clase de objeto es la imagen abierta?, ¿cómo pensar ese tipo de imagen? A continuación, intentaremos desarrollar la respuesta a estas preguntas para saber cuáles son los fundamentos e implicaciones de una mirada dialéctica.

Partiremos de la siguiente consideración, el sujeto que posa la mirada sobre la imagen, se encuentra ante los límites de lo visual, estos límites son el espacio y el tiempo, formas de la percepción que fijan el hecho en imagen, lo objetivan y posibilitan su descripción —determinación—; sin embargo, desde otra perspectiva, el sujeto puede romper con dichos límites de lo visual, para ello debe desplazar la mirada del campo de lo visible —“del ajuste a los códigos representacionales establecidos por ciertas normas que ordenan la visión” (Rubio, 2009: 2)— al de lo visual —“cuando el ojo se encuentra ante una imagen que desafía todo saber preestablecido” (Rubio, 2009: 2)—, lo que implica sacar a la imagen de simple percepción espacial presente, para mirarla como un lugar de encuentros, donde no solo se expone la presencia singular de la imagen, sino también lo que en ella hay de imaginable, es decir, lo que va más allá de la *re-presentación*, ya sea en tiempo o en forma.

Para aclarar este tipo de relación con la imagen, Didi-Huberman (2014) retoma varios casos que muestran un desplazamiento o ejercicio dialéctico de la mirada sobre la imagen,^[16] el primero de ellos es bastante conocido por el psicoanálisis, pues Sigmund Freud lo expone en *Mas allá del principio de placer*, nos referimos al caso del pequeño niño que juega con un carrito —o bobina— de hilo; dicho juego tiene lugar cuando el niño lanza el carrito lejos de él, y al no verlo, tira del hilo para hacerlo aparecer de nuevo, *fort-da* (lejos-acá) (Freud, 2004). Esta anécdota es retomada por Didi-Huberman (2014), porque en ella se muestra un desplazamiento de la mirada y con ello de la imagen, ya que el juego surge bajo condicionantes importantes, pues el niño es descubierto en esta situación cuando su propia madre se encuentra ausente, por lo que se plantea que el juego del niño es una forma de desplazar y trabajar la ausencia de la madre: el niño se enfrenta a esta ausencia, mientras que la figura de la madre funge como una imagen. Ante la ausencia, impuesta por la madre, el niño trabaja dicha imagen y la desplaza al carrito de hilo; entonces, la imagen específica de la madre da lugar a una relación específica con el carrito; una relación en la que la presencia material y temporal del carrito reemplaza la presencia de aquello que permanece en la memoria como una huella, figura que el psicoanálisis ha querido llamar síntoma. Pues al hacer que el hilo desaparezca y aparezca, el niño da lugar a la experiencia de la imagen dialéctica, es decir, a la imagen de la madre. Vemos entonces cómo la imagen sale del campo de lo visible (la madre se ausenta) para revelar el campo de lo visual (trabajar la imagen específica para dar lugar a otras formas de relacionarse).

Siguiendo la exposición de los casos, Didi-Huberman retoma de *L’Absence*, texto de Pierre Fédida, la anécdota de un par de niñas que juegan con una sábana; al inicio la sábana sirve de sudario (cubre a una niña mientras esta finge estar muerta), posteriormente, al calor del juego, la sábana se convierte en vestido, casa, bandera. En esta anécdota, también existe una condicionante importante, las niñas realizan el juego

días después de la muerte de su madre, por lo que también hay un desplazamiento de la mirada, se pone en juego la ausencia de la madre, esto gracias al hecho —¿o gesto?— de la sábana que pasa de imagen fija (una sábana como objeto que sirve para cubrir el colchón de la cama) a un objeto o materia que da lugar a diversas imágenes (sudario, vestido, etcétera). En este caso, al igual que en el primero, la imagen-ausente o, lo que es lo mismo, lo visible, da lugar y hace presentes una serie de imágenes (lo visual) a través de un proceso conocido como *figurabilidad*:

Hay que volver a decir, una vez más, cuánto el síntoma, nudo del acontecimiento y de la estructura virtual, responde aquí plenamente a la paradoja enunciada por Freud a propósito de la figurabilidad en general: a saber, que figurar consiste no en reproducir o inventar figuras, sino en modificar unas figuras y, por lo tanto, en llevar el trabajo insistente de una desfiguración en lo visible (Didi-Huberman, 2010: 268).

En este punto, hacemos un paréntesis para traer a cuenta el caso expuesto en los primeros apartados de este artículo, en donde, auxiliados de la imagen de la tumba, analizamos la mirada tautológica y la mirada de la creencia; si bien es cierto que, en dicho ejemplo, a la ausencia de la imagen no le sigue una dialéctica de la mirada, Didi-Huberman expone cómo es que la muerte, vista como una imagen ausente o como un vacío, opera de tal forma que impulsa el movimiento de la imagen en el sujeto y, en el caso específico de la teoría hubermariana, pone en movimiento la memoria y la imaginación: “el duelo pone el mundo en movimiento” (Didi-Huberman, 2014: 54).

Cerramos el paréntesis para continuar con los casos que ponen en juego la mirada. Mientras los dos primeros remitían directamente a la ausencia de la imagen, los que siguen tienen por condicionante el vacío de la imagen —al igual que la tumba, ejemplo que se mueve en los dos términos—. En el primer caso de relación sujeto-vacío, Didi-Huberman (2017) expone la situación de un niño que es capaz de desfigurar la imagen de su muñeca (de quitarle alguna pieza) con el propósito de mirarla profundamente (para mirar lo que hay dentro de ella), en este acto, el niño abre —literalmente— la imagen; es decir, desplaza la mirada de la superficie —visible— al interior del objeto —visual—. Para explicar este comportamiento, el historiador del arte y filósofo francés, retoma la idea de la moral del juguete propuesta por Baudelaire.^[17] Un último caso que condiciona la relación con la imagen desde el vacío, es el del cubo.^[18] Este, como el objeto minimalista, es una imagen específica, tan simple que es una herramienta de figurabilidad, pues bien puede presentarse como una caja, una casa, un bloque, una nave, en fin. El cubo pone a la vista un vacío en donde el niño trabaja la imagen. En este sentido, Didi-Huberman afirma (2014: 57) que el cubo “Es una figura de la construcción, pero se presta sin cesar a los juegos de la deconstrucción, siempre propicio a través del montaje, para reconstruir algo distinto”.

Hasta aquí hemos descrito cuatro casos que —literalmente— ponen en juego la imagen; en estos se muestra la presencia de la imagen abierta; no obstante, en ninguno de ellos se ha puesto en claro lo que caracteriza al pensamiento de la imagen dialéctica y lo que la distingue de otro tipo de imágenes, por lo que a continuación profundizaremos en las ideas ya expuestas en los casos anteriormente citados.

Siguiendo el análisis de esta imagen, descubrimos que para pensarla fuera del campo específico de la mirada de la creencia y de la mirada tautológica, es necesario pensarla más allá del principio de imitación, pues la imagen desplaza la imitación a los poderes de la figurabilidad, lo que quiere decir que, a través del objeto visual, la mirada se convierte en un juego de imágenes que da lugar al símbolo y con él a las palabras. Es en este sentido que para el filósofo francés toda imagen es síntoma, pues en cuanto a este, busca ser interpretado con el lenguaje. De ahí que con la mirada dialéctica, el sujeto-espectador pueda desplazarse de sentido sin perder la percepción de la simple materialidad del objeto, condición que le facilita el acceso a un registro semiótico mucho más amplio y esencial.^[19] Dicho lo anterior, vemos que en este punto se inscribe el caso del carrete de hilo y de la sábana, pues en ambos, la imagen va más allá de la forma específica (carrete de hilo o sábana) para trabajar aquello que no se puede nombrar: la ausencia de la imagen (la madre). En este sentido, se puede decir que la imagen se metamorfosea, porque pasa de lo visible a lo visual: “el objeto se convierte en imagen

visual en el momento mismo en que se vuelve capaz de desaparecer rítmicamente en cuanto objeto visible” (Didi-Huberman, 2014: 52).

Posteriormente, descubrimos que pensar la imagen desde una mirada dialéctica es pensarla más allá del principio de superficie, porque como señalamos, la imagen abre la espacialidad a la capacidad de producir lugares de la experiencia. Así, la imagen pasa de espacio fijado a lugar en movimiento, porque ¿qué es la experiencia de la imagen sino la puesta en movimiento de la relación entre espectador e imagen? Poner en movimiento la mirada es, fundamentalmente, poner a trabajar la imagen, montar imágenes, en suma, apelar a la imaginación. A propósito de esta capacidad de la imagen para ir más allá de la superficie, nos remitimos, una vez más, al caso de la sábana, en donde las niñas hacen de una superficie concreta (la cual se ha instituido en el lugar de una ausencia, la de la madre), un sudario, una casa y un vestido: “Entonces, de imagen fija —unívoca, mortaja—, la sábana se vuelve materia de metamorfosis, es decir, material operatorio creador de varias formas posibles: vestido, casa, bandera” (Didi-Huberman, 2017: 27). Situación que pone en evidencia la plasticidad de la imagen y la operación de la imaginación.

Finalmente, de los planteamientos anteriores se deduce que pensar la imagen desde una mirada dialéctica es hacerlo más allá de la oposición de lo visible y lo legible, pues la imagen no se ofrece totalmente a la percepción del sujeto; es decir, la imagen no agota su potencial en todo lo que el sujeto dice que ve. La imagen abierta

nos exige que dialecticemos nuestra propia postura frente a ella con lo que, de golpe [...] nos mira en ella. Es decir que exige que pensemos lo que captamos de ella frente a lo que ella nos “ase”, frente a lo que, en realidad, nos deja desasidos (Didi-Huberman, 2014: 61).

Ante este planteamiento, Georges Didi-Huberman coloca el caso del cubo porque es un volumen que pone en juego el proceso aparición y desaparición en la mirada del sujeto, pues en un principio se revela como una superficie total y fija, pero más tarde el sujeto percibe que en ella habita una ausencia, lo que da lugar a la imaginación, que como se dijo, es un proceso de montaje, ya sea de tiempos, de lugares o de memorias.

En definitiva, a través de esos apartados descubrimos que para Georges Didi-Huberman, la percepción visual de las imágenes requiere de un trabajo dialéctico (y no unilateral como lo puede ofrecer la mirada contemporánea), que nos demuestra que el aprendizaje que extraemos de ellas no se reduce a la representación, tampoco a lo que materialmente son capaces de mostrar (imágenes de la tautología) ni a todo aquello que nos pueden sugerir fuera de su especificidad, es decir, a todas las ilusiones o ficciones que podemos generar a partir de ellas (imágenes de la creencia), sino que, tal como lo mencionó Walter Benjamin en *La obra de arte en época de su reproducibilidad técnica*, en las imágenes “seriedad y juego, rigor y desentendimiento aparecen entrelazados entre sí [...], aunque en proporciones sumamente cambiantes” (Benjamin, 2018: 37). Por ello, mirar la imagen implica ver lo que permanece accesible (la superficie), pero también lo que se encuentra al margen, porque visiblemente impone su distancia (el síntoma); en otras palabras, la mirada dialéctica^[20] exige una puesta en relación entre los diferentes conjuntos de imágenes que se presentan. La propuesta hubermariana nos saca de la subversión visible facilitada por el avance de las nuevas tecnologías e internet y nos muestra una forma más crítica de conducirnos en presencia de ellas, pues ante la imagen “la verdadera cuestión no es la de optar por una posición en un dilema, sino construir una que sea capaz de superarlo, es decir, de reconocer en el aura misma una instancia dialéctica” (Didi-Huberman, 2014: 99).

REFERENCIAS

- Benjamin, W. (2018). “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica”. En *Estética de la imagen: fotografía, cine y pintura* (pp. 25-69). Buenos Aires: La marca editora.
- Didi-Huberman, G. (2010). *Ante la imagen. Pregunta formulada a los fines de una historia del arte*. Murcia: Cendeac.
- _____. (2014). *Lo que vemos lo que nos mira*. Buenos Aires: Manantial.
- _____. (2015). *Fasmas. Ensayos sobre la aparición 1*. Santander-Cantabria: Shangrila.

- _____. (2017). *Gestos de aire y de piedra. Sobre la materia de las imágenes*. México: Canta Mares.
- Freud, S. (2004). *Más allá del principio de placer. Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jay, M. (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal.
- Rubio, J. M. (2009). *Visible, invisible, indicial, visual (Notas sobre Georges Didi-Huberman)* [en línea], Centro de Estudios Visuales de Chile. Disponible en: https://www.academia.edu/4164960/visible_invisible_indicial_visual [consultado el 31 de octubre de 2019].

NOTAS

- [1] Movimiento coordinado en el que los dos ojos se mueven sincrónicamente en direcciones opuestas.
- [2] En *Gestos de aire y de piedra*, Georges Didi-Huberman (2017) sostiene que el vacío —o ausencia— en la percepción de la imagen plantea un doble sentido, por una parte, estructural, pues el cuerpo vacío se convierte en el medio o entre, mientras que, por otra, el vacío también posee un sentido fenomenológico; esto es, la posibilidad de ser considerado como un espacio o cavidad portador de síntomas o huellas (inconscientes y en formas figuradas).
- [3] “Son el ser-ahí y la tumba como lugar los que se niegan aquí en lo que son verdadera y materialmente”, es decir, que, al colocar la mirada en otro lugar, el sujeto no solo niega la materialidad visible de la tumba, sino también aquello que esta oculta a la mirada: el cuerpo vaciándose, la muerte.
- [4] La teoría de Georges Didi-Huberman es, en buena medida, una crítica al sentido teleológico que la historia del arte tradicional (desde Vasari hasta Panofski) ha dado a su discurso y, con ello, a las imágenes.
- [5] El tiempo de la percepción de la imagen juega un papel fundamental. Según nuestra interpretación, el tiempo de la mirada —en las reflexiones hubermarianas—, está directamente relacionado con la memoria, la cual opera montando tiempos (al presente de la imagen se le añade el tiempo de las reminiscencias del sujeto), sensaciones y síntomas.
- [6] En la crítica hubermariana, a los fines de la historia del arte, mostramos cómo *Las vidas...* de Vasari son un intento, según Didi-Huberman, de rescatar del olvido y dar reconocimiento a los artistas más ilustres, desde Giotto a Vasari.
- [7] Didi-Huberman (2014) compara en *Lo que vemos, lo que nos mira*, la mirada del sujeto de la creencia con una pulsión obsesiva por asegurarle un fundamento a la ausencia material un yace delante de él.
- [8] Judd propuso que el uso de colores en la pintura se limitará a dos, esto porque el uso de dos colores diferentes sobre un lienzo blanco ofrecen la apariencia visual de un volumen, pues ante la mirada del espectador, dos colores sobre una superficie blanca parecen estar a dos profundidades diferentes; no obstante, a Didi-Huberman (2014) le parece que dicha propuesta rompe con la especificidad buscada por Judd, ya que al colocar dos colores sobre el lienzo, el pintor rompe con la simplicidad de la imagen, porque, al elaborarla, pone en relación las partes de esta (los colores y el lienzo).
- [9] Escultor y teórico estadounidense del siglo XX. Su producción artística tuvo como objetivo la claridad en la elaboración y percepción del objeto artístico.
- [10] Pintor, grabador y escultor estadounidense del siglo XX, pertenece a la vanguardia minimalista. Es reconocido en el mundo del arte por la creación de las *Obras negras*.
- [11] Antropólogo, filósofo y artista conceptual de origen canadiense. Quiso suprimir las formas del arte porque consideraba que la esencia del arte se encuentra en el discurso, dado que la forma limita la obra artística a la mera apariencia.
- [12] Didi-Huberman emplea el término contraimágenes para referirse a los dobles de la imagen, es decir, a las imágenes producidas —específicamente— por el arte cristiano.
- [13] Didi-Huberman (2014) recupera las posturas de Morris y Donald Judd; ambos intentaron fabricar objetos que no representaran nada más allá de su volumen específico.
- [14] En el minimalismo la ausencia de detalles está relacionada con la unidad formal de la obra de arte.
- [15] *What you see is what you see.*

[16] Los casos que se presentan a continuación surgen, en la teoría hubermariana, con la intención de aportar material para pensar de nuevo el objeto minimalista. Sin embargo, cabe recordar que el propósito de Didi-Huberman, al exponer el caso del minimalismo, es doble; por un lado, la obra de Didi-Huberman replantea la relación espectador-imagen, por lo que retoma al minimalismo como un ejemplo para exponer esta reformulación; por otro lado, el filósofo francés recupera y replantea los postulados del arte minimalista para justificar su importancia en el discurso de la historia del arte.

[17] La moral del juguete consiste en la destrucción o desarticulación de un juguete con el objeto de encontrar el alma dentro de él. Se considera que esta actitud es de las primeras tendencias metafísicas del humano.

[18] Aunque los diferentes casos que han sido planteados no están lejos del análisis minimalista que hace la teoría hubermariana (pues finalmente lo que se quiere exponer es el proceder de la mirada dialéctica), el que más se acerca a dicho análisis es el del cubo por ser una figura simple y específica.

[19] Este planteamiento es la profundización del cuestionamiento que Didi-Huberman hace a la falta de significación de la imagen.

[20] A manera de aclaración señalamos la concepción de lo dialéctico propuesta por Didi-Huberman (2014). Según el filósofo francés, en la tradición filosófica, podemos encontrar dos formas de concebir la dialéctica, en primer lugar, se puede entender por dialéctica cierta óptica de sucesión unificante o sintética; es decir, esto es, la construcción de una razón de la historia que se funda en la determinación de movimientos sucesivos (un ejemplo de ello es la dialéctica hegeliana); en segundo lugar, otra forma de entender la dialéctica (a la que se afilia Didi-Huberman), es comprenderla como una doble óptica de exposición simultánea; en otras palabras, como aquello que hace surgir a partir de extremos separados, su dualidad, ignorando con ello la idea de síntesis o finalidad.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribucionesc@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Distribución y accesibilidad espacial de las bibliotecas públicas en la ciudad de Oaxaca de Juárez

Conde Rubio, Ileana; Camacho Lomelí, Rosalía; Sánchez Vanderkast, Egbert John; Martínez y Ojeda, Enrique; Paniagua Ruiz, Ignacio

Distribución y accesibilidad espacial de las bibliotecas públicas en la ciudad de Oaxaca de Juárez

Contribuciones desde Coatepec, núm. 35, 2021

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899012>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Distribución y accesibilidad espacial de las bibliotecas públicas en la ciudad de Oaxaca de Juárez

Distribution and spatial accessibility in public libraries in the city of Oaxaca de Juarez

Ileana Conde Rubio

Tecnológico Nacional de México (tecnm) campus Oaxaca,
México

ileanaconder@gmail.com

Redalyc: [https://www.redalyc.org/articulo.oa?](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899012)

id=28167899012

Rosalía Camacho Lomeli

tecnm campus Oaxaca, México

rosaliacam.ito@gmail.com

Egbert John Sánchez Vanderkast

Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la
Información, Universidad Nacional Autónoma de México
(unam), México

egbert@unam.mx

Enrique Martínez y Ojeda

tecnm campus Oaxaca, México

emartyojeda@gmail.com

Ignacio Paniagua Ruiz

Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, unam
campus Morelia, México

goranatxo@gmail.com

Recepción: 24/02/2021

Aprobación: 29/04/2021

RESUMEN:

La adecuada distribución y eficaz ubicación de las bibliotecas públicas contribuye al acceso igualitario a la información, la cultura, la educación permanente y el desarrollo personal de los habitantes de una ciudad. El objetivo de este artículo es estimar la accesibilidad espacial de las bibliotecas públicas en la ciudad de Oaxaca de Juárez. Para ello se analiza la distribución de elementos sociodemográficos, el grado de rezago social y la disponibilidad de computadoras y conexión a Internet de la población, en relación con la distribución y servicios que brindan las bibliotecas públicas en el área de estudio. Los resultados se expresan en mapas temáticos derivados del análisis de datos censales aunados a datos obtenidos en trabajo de campo, mediante Sistemas de Información Geográfica a una escala de desagregación territorial de Área Geoestadística Básica urbana. También se representan las áreas de servicio de cada biblioteca en relación con la población que reside en un radio de 1 km. Se encontró que hay una distribución desigual de bibliotecas públicas que desatiende las áreas con mayor rezago. Se concluye que la ubicación y establecimiento de este tipo de bibliotecas debe planearse para garantizar y proteger el derecho al uso y goce común de estos espacios y servicios para toda la población.

PALABRAS CLAVE: Desigualdad espacial, Análisis espacial, Brecha digital, Servicios bibliotecarios, Servicios de información.

ABSTRACT:

Appropriate distribution and efficient location of public libraries contribute to equal access of information, culture, continuing education, and personal development of the inhabitants of a city. This article aims to estimate the spatial accessibility of public libraries in the city of Oaxaca de Juarez. For it is analyzed sociodemographic distribution elements, the degree of social backwardness, computer availability, and Internet access of population concerning to the distribution and services provided by public libraries in this city.

The results are expressed in thematic maps derived from the analysis of census data combined with data obtained during fieldwork, using Geographic Information Systems at a territorial disaggregation scale of urban Basic Geostatistical Area. The service areas of each library are also represented concerning the population residing within a radius of 1 km. Among the findings is that there is an unequal distribution of public libraries that neglect the areas with the greatest lag. In conclusion, the location and establishment of these types of libraries should be planned to guarantee and protect the right to the common use and enjoyment of these spaces and services for the entire population.

KEYWORDS: *Spatial inequality , Spatial analysis , Digital divide , Library services , Information service .*

INTRODUCCIÓN

Por siglos, las bibliotecas han sido una herramienta para el desarrollo social, tecnológico, científico, económico y cultural de la humanidad. Vistas como igualadoras sociales, buscan asegurar los derechos al acceso a la información, la cultura, la educación permanente y la libertad intelectual. Las bibliotecas públicas propician el acceso a la lectura, el esparcimiento y el aprendizaje continuo; son esenciales para el bien común, dada la gratuidad de sus servicios y la diversidad de personas que atienden y promueven la cohesión social; además, tienen un impacto positivo en la calidad de vida de la población local, aumentan el capital social y fomentan la inclusión (Calcuttawala, 2007; Higgs, Jones, Langford, y Heley, 2018; Lo, Ho, Allard, Horng y Liu, 2019). Desde esa concepción, este tipo de bibliotecas deben considerarse “instrumentos indispensables para el desarrollo personal” (Merlo, 2003: 1) y ejes para favorecer la independencia de las personas, disminuir la disparidad de oportunidades y la exclusión (Büker, 2016; Felicié, 2003; Higgs *et al.*, 2018; Nelson, 2018; Usherwood y Linley, 2000). Al igual que otros servicios urbanos que involucran el acceso público y gratuito a la información, las bibliotecas públicas están destinadas a beneficiar a la población en general; sin embargo, existen factores económicos, culturales, sociales y jurídicos que generan exclusión, como la zona de residencia (Felicié, 2003). En ese sentido, es importante que las bibliotecas se establezcan cerca o dentro de las zonas con rezago social, donde la población tiene menos posibilidades de adquirir material de lectura, de acceder a internet, o está limitado el uso a algún medio de transporte (Donnelly, 2014; Jue, Koontz, Magpantay, Curry y Seidl, 1999; Kostagiolas y Korkidi, 2008; Nelson, 2018).

De acuerdo con Donnelly (2014), mientras más lejos se vive de los bienes y servicios públicos, disminuye su uso y potencial beneficio; por esta razón, la equidad social y espacial en la distribución de estos debe comprobarse (Calcuttawala, 2007) e identificarse disparidades y variaciones espaciales en su accesibilidad (Higgs *et al.*, 2018; Huhndorf y Dzialek, 2017). Cabe mencionar que, en la actualidad, es indispensable que las bibliotecas brinden servicios de acceso público y gratuito a internet y a las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) que constituyen “vehículos de transmisión e intercambio de información” (Merlo, 2003: 6). Las diferencias y contrastes entre la accesibilidad a estos servicios urbanos y las condiciones de los hogares en las Áreas Geoestadísticas Básicas (AGEB) urbanas suponen un problema público; su identificación puede ser útil para orientar equitativamente los recursos públicos.

De esta manera, una AGEB es “la extensión territorial que corresponde a la división de las áreas geoestadísticas municipales (límites municipales) y [...] se clasifican en urbanas o rurales” (CIDE, 2020). Las AGEB urbanas representan extensiones territoriales ocupadas por hasta cincuenta manzanas delimitadas por calles u otros atributos de fácil identificación (CIDE, 2020). A nivel nacional, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2020b) se encarga de asignar las claves que identifican a cada AGEB en México bajo una estructura en la que se concatenan la clave del estado, municipio, localidad y número de AGEB (figura 1). No obstante, para este estudio se referirá únicamente a los últimos cuatro dígitos de esta clave.

NIVEL GEOESTADISTICO	NUMERO DE DIGITOS
ESTADO	00
MUNICIPIO	000
LOCALIDAD	0000
AGEB	000-0

FIGURA 1
Claves de AGEB
CIDE, 2020

Dado que no se ha analizado la distribución de las bibliotecas públicas en Oaxaca de Juárez, el objetivo del presente estudio es llevar a cabo ese análisis y estimar su nivel de accesibilidad espacial bajo la mirada de *El derecho a la ciudad*, de Henri Lefebvre (1978). Para ello, se analiza la distribución de elementos sociodemográficos, el grado de rezago social (GRS), la disponibilidad de computadoras y de conexión a internet de la población en las 137 AGEB que componen el sector urbano del área de estudio en relación con la distribución de las bibliotecas públicas, su oferta de servicios de acceso a las TIC e internet, así como las áreas de servicio de cada una de ellas.

Para construir los mapas temáticos que reflejan espacialmente los resultados del análisis, se utilizaron los datos recabados en el trabajo de campo, ^[1] aunados a los datos demográficos, estadísticos y censales de la población del municipio, provenientes del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) y el INEGI. La estimación de la accesibilidad espacial de las bibliotecas públicas se realizó mediante la comparación del patrón de distribución de estas con el de las características sociodemográficas de la población. Dicha estimación se efectuó de dos formas: en primer lugar, basada en la población de cada AGEB, en la que se ubican las bibliotecas públicas, y, en segundo lugar, mediante el delineado de un círculo de un kilómetro, alrededor de cada una de ellas; adicionalmente, se utilizaron los datos referentes a la posesión de computadora y conexión a internet en los hogares (INEGI, 2010b) para contrastarlos con la oferta de servicios de préstamo de equipos de cómputo y acceso a internet en las bibliotecas públicas.

En las siguientes líneas se expone cómo se relaciona la presencia de este tipo de bibliotecas dentro del espacio urbano con el derecho a la ciudad, posteriormente se analiza la distribución socioespacial en Oaxaca de Juárez y las especificidades en las AGEB que lo componen. Más adelante se explica la accesibilidad espacial de las bibliotecas públicas, así como el nivel de acceso a los recursos de computación e internet en las viviendas y en las bibliotecas públicas locales.

EL DERECHO A LA CIUDAD Y LAS BIBLIOTECAS PÚBLICAS

Henri Lefebvre (1978) propone el término del derecho a la ciudad a finales de la década de los sesenta, frente a la mercantilización del espacio urbano, y al predominio del capital privado en la toma de decisiones sobre la construcción espacial, lo que marcó una profundización de la desigualdad en el crecimiento y expansión de las urbes. Así advierte:

El núcleo urbano pasa a ser así producto de consumo de alta calidad para los extranjeros, turistas, gentes venidas de la periferia, suburbanos. Sobrevive gracias a esta doble función: lugar de consumo y consumo del lugar... [mientras que]...alrededor de la ciudad se instala una periferia desurbanizada, y sin embargo dependiente de la ciudad (Lefebvre, 1978: 27).

En las siguientes décadas, en las ciudades se amplían dichos procesos de mercantilización y privatización en gran parte del espacio público, y aumenta la inserción del capital privado en la toma de decisiones en la política y los planes de desarrollo. De acuerdo con Borja (2011), el espacio público integra uno de los principales elementos que conforman el interior de las ciudades; sin embargo, la crisis del espacio público se manifiesta en su ausencia, abandono o degradación, en su privatización o tendencia a la exclusión.

Frente a los procesos de exclusión social en las ciudades y el predominio del capital privado en su construcción, Lefebvre propone el derecho a la ciudad como el disfrute y bienestar de la vida urbana para toda la sociedad, por encima del uso y funciones mercantiles del espacio:

Si entraran en la práctica social: el derecho al trabajo, a la instrucción, a la educación, a la salud, al alojamiento, al ocio, la vida. Entre estos derechos en formación figura el derecho a la ciudad (no a la ciudad antigua, sino a la vida urbana, a la centralidad renovada, a los lugares de encuentros y cambios, a los ritmos de vida empleos del tiempo que permiten en el uso pleno y entero de estos momentos y lugares, etc.). La proclamación y la realización de la vida urbana como reino del uso (del cambio y del encuentro desprendidos del valor de cambio) reclaman el dominio de lo económico (del valor de cambio, del mercado y la mercancía) (Lefebvre, 1978: 167).

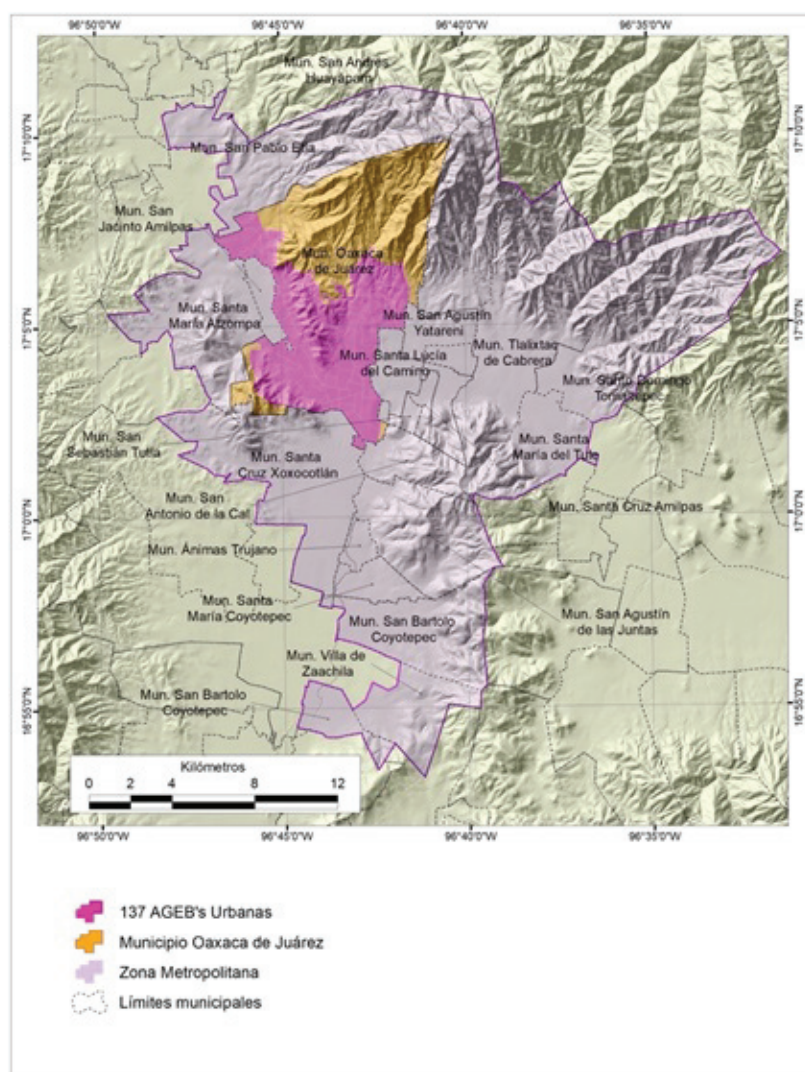
La propuesta de Lefebvre tiene relación con el uso de las bibliotecas como espacios de acceso público. Buschman (2003) las considera lugares que privilegian la construcción de un sentido de solidaridad y confianza; pilares de la práctica democrática que deben estar en el centro de cualquier derecho significativo a la ciudad. Por consiguiente, las bibliotecas deben establecerse y desarrollarse como elementos primordiales para la reconstrucción y construcción de tejido social, parte del espacio público para la convivencia pacífica (Peña, 2011).

Lo expuesto confirma que las funciones sociales atribuidas a las bibliotecas públicas dentro del espacio urbano están estrechamente vinculadas con el derecho a la ciudad, planteado por Lefebvre (1978). No obstante, la expansión de las zonas urbanas, como lo muestra el caso de la ciudad de Oaxaca, ha implicado la producción de desigualdad en el acceso y carencia de estos espacios y servicios públicos esenciales, especialmente en las zonas distantes a las áreas centrales de la ciudad.

LA CIUDAD DE OAXACA Y SU DISTRIBUCIÓN SOCIOESPACIAL

El municipio de Oaxaca de Juárez es la capital política del estado y forma parte de la región Valles Centrales. Dicho municipio se divide en 137 AGEB urbanas, que constituyen el área de estudio de esta investigación. Asimismo, el municipio forma parte de la Zona Metropolitana de Oaxaca de Juárez (ZMO) (mapa 1), que funciona como un sistema en cuanto a la dinámica económica, social y ambiental, donde el centro de la urbe concentra gran parte de las actividades laborales, de servicios, así como la infraestructura en educación y salud, mientras que en los municipios periféricos habita la población que no puede pagar los valores de suelo de las áreas centrales.

La ZMO es un espacio urbano compuesto por veinticuatro municipios (INEGI, 2015); se ha expandido hacia el sur y suroriente, así como hacia el norte del territorio. La mancha urbana de la capital oaxaqueña presentó una fuerte dinámica de expansión y crecimiento sobre la zona agrícola de los Valles con mayor impulso económico a partir de la década de los noventa. “Su funcionamiento se encuentra ligado a un sistema urbano más amplio que el que se pretende señalar con la delimitación de la [Zona Metropolitana]” (Madrid, 2013: 138). En los territorios periféricos de la ZMO habita la población que se desplaza a la ciudad para realizar diversas actividades y acceder a una variedad de servicios.



MAPA 1

Delimitación de la Zona Metropolitana de Oaxaca de Juárez

Elaboración de Ignacio Paniagua con datos de la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (Sedatu, 2015) e INEGI (2020b).

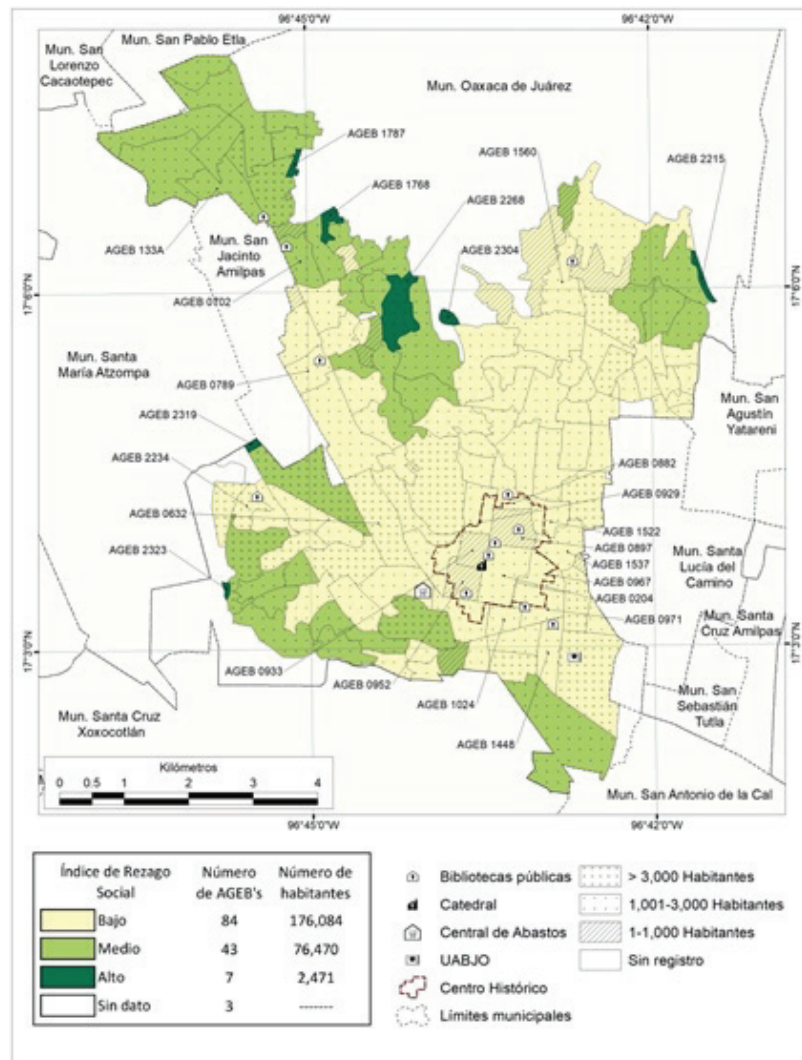
Los procesos de crecimiento urbano en diferentes regiones del país se han acompañado de la mercantilización y el encarecimiento en los valores de suelo de las zonas centrales de las ciudades. Estos cambios se han dado, en mayor medida, en zonas centrales de ciudades que cuentan con elementos de patrimonio cultural y donde se impulsan actividades relacionadas con el turismo. En la ciudad de Oaxaca, el Centro Histórico constituye una de las principales zonas con impulso turístico a nivel estatal, que aumentó a partir de 1987, cuando fue nombrado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

ESPECIFICIDADES SOCIODEMOGRÁFICAS EN LAS ÁREAS GEOESTADÍSTICAS BÁSICAS DE OAXACA DE JUÁREZ

La composición heterogénea y diversa de todo municipio marca diferencias en su extensión, población y recursos (Monroy, Isabel y García, 2008); además, presenta desigualdades económicas, sociales y ambientales.

Un indicador de la diferencia en los recursos y servicios de los que dispone su población es el Índice de Rezago Social (IRS); en México, desde 2008, la instancia responsable de medirlo de forma multidimensional es el Coneval (Yaschine, 2015); a nivel AGEB, el indicador se denomina Grado de Rezago Social (GRS) y se presenta en tres estratos: alto, medio y bajo. Los datos más recientes corresponden a 2010 (Coneval, 2010); estos son relevantes para conocer las condiciones de vida de la población y aproximarse al contexto.

En 2010, en la localidad urbana de Oaxaca de Juárez, se registraron 255 029 habitantes (INEGI, 2010a), distribuidos como se muestra en el mapa 2. Se observa que, con excepción de la AGEB 2268, aquellas con alto GRS registran menos de mil habitantes, su extensión territorial es pequeña y en su mayoría se localizan al norte del municipio. La AGEB 0632 es la más poblada, con más de cinco mil habitantes; se encuentra en el suroeste del municipio, y tiene un GRS bajo. Por su parte, tres de las AGEB ubicadas dentro del Centro Histórico registran valores de población por debajo de los mil habitantes. La disminución de la población en dicha zona se presentó en 2000, cuando se registraron 31 263 habitantes frente a los 49 000 que había en 1990 (Rodríguez, 2017).



MAPA 2

Grado de rezago social en AGEB de Oaxaca de Juárez

Elaboración de Ignacio Paniagua con datos de Coneval (2010), INEGI (2020b) y trabajo de campo realizado en 2019.

En cuanto a la localización de la infraestructura y los servicios en la ciudad, Segura (2014) afirma que la configuración del espacio no solo es un producto de la desigualdad, sino que también constituye un determinante de su reproducción, que afecta a los hogares más pobres en su desempeño educativo e incide negativamente en la inserción laboral y el mercado de trabajo.

MEDIDAS DE ACCESIBILIDAD ESPACIAL

Conviene conocer la ubicación y distribución geográfica de las bibliotecas para contrastarlas con las características sociodemográficas de la población. Estudiar las variaciones espaciales de distribución aporta información para tomar decisiones sobre el establecimiento, reubicación o la reorganización espacial de las bibliotecas (Aguilar y Granell, 2013; Calcuttawala, 2007; Lim y Park, 2015; Queralt y Witte, 1998). Con la comparación de ambos patrones de distribución es posible determinar la accesibilidad espacial de las bibliotecas (Higgs *et al.*, 2018) y, en consecuencia, atender la disparidad en el acceso.

De acuerdo con Guo, Chang, Chen y Yip (2018), la calidad del acceso a los servicios se agrupa en cinco dimensiones: disponibilidad, accesibilidad, asequibilidad, aceptabilidad y alojamiento. De las anteriores, solo la disponibilidad y la accesibilidad son de naturaleza espacial; cuando ambas se combinan, se les denomina accesibilidad espacial. Esta puede medirse desde varios enfoques: 1) por proximidad, es decir, la distancia/tiempo que se tarda en llegar a la biblioteca pública más cercana; 2) por densidad, que consiste en el recuento de las bibliotecas que hay en cada área censal, y 3) por oportunidad acumulativa, que se refiere al número de bibliotecas dentro de un tiempo o distancia umbral especificado (Higgs *et al.*, 2018). Estos indicadores de accesibilidad espacial deben analizarse para formular políticas públicas (Ottensmann, 1994), es importante señalar que hay distintas formas de determinar el área de servicio de una biblioteca pública, ya sea basado en la distancia de viaje (Hertel y Sprague, 2007; Lim y Park, 2015) o en los datos censales (Jue *et al.*, 1999); es muy factible que los usuarios potenciales vivan dentro de esos límites y los totales de población representen la demanda potencial.

ACCESIBILIDAD ESPACIAL DE LAS BIBLIOTECAS PÚBLICAS EN OAXACA DE JUÁREZ

Ottensmann (1994) propone identificar claramente qué biblioteca atenderá a cada área censal. En ese sentido, en el área de estudio se localizaron ochenta y seis bibliotecas, de las cuales veintisiete son universitarias; veintitrés, especializadas; veintiuna, escolares; doce, públicas, y tres, infantiles. Se encontró que solo en doce de las 137 AGEB de Oaxaca de Juárez hay bibliotecas públicas;^[2] de estas, cinco se ubican en el Centro Histórico. Del total de bibliotecas públicas, seis están integradas a la Red Nacional de Bibliotecas Públicas (RNBP) de la Dirección General de Bibliotecas (DGB) de la Secretaría de Cultura federal.

En la tabla 1, se presentan las bibliotecas públicas en orden ascendente de acuerdo con el número de habitantes en las AGEB donde se ubican. Se incluyen datos sobre el personal, las horas de servicio semanales, el tamaño del acervo y el tipo de financiamiento. Si bien no es el objetivo profundizar en estos factores, es importante mencionar que también intervienen en la utilización de la biblioteca y son tan importantes como su ubicación (Lim y Park, 2015). Por ejemplo, buena parte de la calidad del servicio depende de una dotación adecuada de personal que posea los conocimientos, habilidades, actitudes y condiciones necesarias para desempeñar sus funciones. En lo que respecta al fondo bibliográfico de una biblioteca pública, la IFLA (2001) recomienda disponer al menos de 1.5 a 2.5 libros por habitante. A su vez, las fuentes de financiamiento y el uso de los recursos financieros de los que disponga influirán en el cumplimiento de las metas y objetivos establecidos.

TABLA 1
AGEB y características de las bibliotecas públicas en Oaxaca de Juárez

Clave de AGEB	Población en AGEB	Nombre de la biblioteca	Personal	Horas semanales	Acervo (vols.)	Financiamiento
0952	543	Rubén Vasconcelos Beltrán del Mercado 20 de noviembre	1	45-L a V	150	Mixto
0897	953	de la Fundación Bustamante Vasconcelos	10	35-L a V	26 184	Privado
		The Oaxaca Lending Library	3	49-L a S	25 866	Privado
0882	1129	Pública Ing. José Luis Aceves de la Mora	1	30-L a V	1733	Gubernamental
1448	1453	José Vasconcelos de la Unidad de Formación Continua del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca (IEEPO)	3	61-L a S	19 233	Gubernamental
1560	1503	Pública Municipal Trinidad Carreño (DGB-RNBP)	3	45-L a V	4072	Gubernamental
0702	1650	Pública Municipal José López Alavez (DGB-RNBP)	1	30-L a V	6634	Gubernamental
0204	1769	Pública Central Estatal Margarita Maza de Juárez (DGB-RNBP)	62	57-L a V	35 000	Gubernamental
0789	2224	Pública Municipal Dr. Jorge Pérez Guerrero (DGB-RNBP)	5	58-L a S	7258	Gubernamental
0971	2680	Pública Benito García Hernández de la Asociación de Periodistas de Oaxaca (DGB-RNBP)	1	40-L a V	2500	Mixto
133A	2887	Pública Municipal Emiliano Zapata (DGB-RNBP)	1	43-L a S	4899	Gubernamental
2234	3394	El Gran Cocodrilo del Comité de Vida Vecinal (Comvive) Montoya	3	26-L a S	1322	Mixto
Total	20 185		94		134 851	

Datos retomados de INEGI (2020b) y del trabajo de campo realizado en 2019.

Resalta que ninguna de las áreas con alto GRS dispone de biblioteca; solo dos de las cuarenta y tres áreas con GRS medio cuentan con una biblioteca pública municipal a su disposición; ambas establecidas entre 1990 y

1999. Las diez bibliotecas públicas restantes se distribuyen en nueve de las ochenta y cuatro áreas con bajo GRS; cuatro de estas fueron creadas entre 2010 y 2019. Cabe señalar que la DGB debe realizar un análisis de factibilidad para instalar una biblioteca pública; de acuerdo con lo que establece la Secretaría de Cultura (2002: 20), uno de los aspectos a considerar es el “grado de marginación y desarrollo humano del municipio, localidad o colonia”.

Se entiende que existen más bibliotecas en las áreas con bajo GRS: el 61 % de las AGEB en Oaxaca de Juárez poseen esa característica; sin embargo, setenta y cinco de estas carecen bibliotecas públicas. Al mismo tiempo, en las cuarenta y un áreas con GRS medio, y siete con un alto GRS, cuya población en conjunto suma 74 404 personas, tampoco hay acceso a estos servicios públicos. Lo anterior significa que alrededor del 29 % de la población con otras carencias, también se encuentra en condiciones de desventaja en el acceso a servicios bibliotecarios y de información.

Podría suponerse que la falta de bibliotecas públicas en algunas áreas con GRS alto y medio se debe al escaso número de sus habitantes. Sin embargo, el criterio de establecer un servicio donde hay cierta cantidad de habitantes, en todo caso, es aplicable a las empresas, ya que sus ganancias dependen de la capacidad de los usuarios para pagar el precio de mercado, por lo que enfocan sus servicios hacia las zonas donde reside un mayor número de personas con cierto nivel adquisitivo. Por el contrario, a través de los servicios que brindan las bibliotecas públicas no se busca generar ganancias económicas directas, sino beneficios de índole social. Consecuentemente estos deben proveerse, aunque no respondan a criterios de rentabilidad e independientemente del número de habitantes o de la capacidad de compra de quienes los necesitan. De hecho, se ha confirmado que las bibliotecas que sirven a comunidades minoritarias y de bajos ingresos tienen un alto nivel de uso (Higgs, Langford y Fry, 2013; Japzon y Gong, 2005). Así pues, es impostergable la planeación e implementación de una estrategia de distribución que mejore y facilite el acceso a los servicios bibliotecarios para toda la población.

Nelson (2018) denomina a las regiones desprovistas de los recursos y servicios gratuitos que proporciona una biblioteca pública como desiertos de biblioteca, los cuales se caracterizan por la falta de acceso a internet en las viviendas y porque se localizan a más de veinte minutos a pie de una biblioteca pública. En ese sentido, la diferenciación socioespacial en la provisión de servicios puede deberse a barreras: *a)* geográficas, que se relacionan con el nivel de centralización de los servicios; *b)* económicas, asociadas con la distancia y el costo de llegar a sus instalaciones; *c)* institucionales, que se combinan con los otros dos tipos de barreras y se conjuntan con cuestiones administrativas, mala comunicación y falta de sensibilidad cultural (Nelson, 2018; Usherwood y Linley, 2000).

La distancia a la biblioteca más cercana es uno de los indicadores de accesibilidad (Guo *et al.*, 2018). En general, los usuarios de una biblioteca viven más cerca de esta, aunque otros pueden elegirla por convenir a sus intereses, preferencias o circunstancias personales, como su cercanía con otro lugar, el horario o los servicios que presta. Pocas veces se viaja directa y exclusivamente hacia la biblioteca, la mayoría de los usuarios realizan recorridos con múltiples escalas, entre las que se encuentra la biblioteca (Higgs *et al.*, 2018, Park, 2012). Los factores de desplazamiento tienen relación con el uso de la biblioteca y a su vez inciden en la percepción de los usuarios. Por ejemplo, las personas menores de edad, con movilidad reducida o con menos ingresos, dependen de la disponibilidad de medios de transporte y su costo; esto reduce sus posibilidades de utilizarla, por lo que pueden percibirla como lejana o poco accesible (Calcuttawala, 2007; Jue *et al.*, 1999; Lim y Park, 2015; Ottensmann, 1994). Hertel y Sprague (2007) coinciden con Koontz (1997) al expresar que la distancia de la biblioteca puede tener un mayor efecto en el uso, en áreas de bajos ingresos que en las de mayores ingresos.

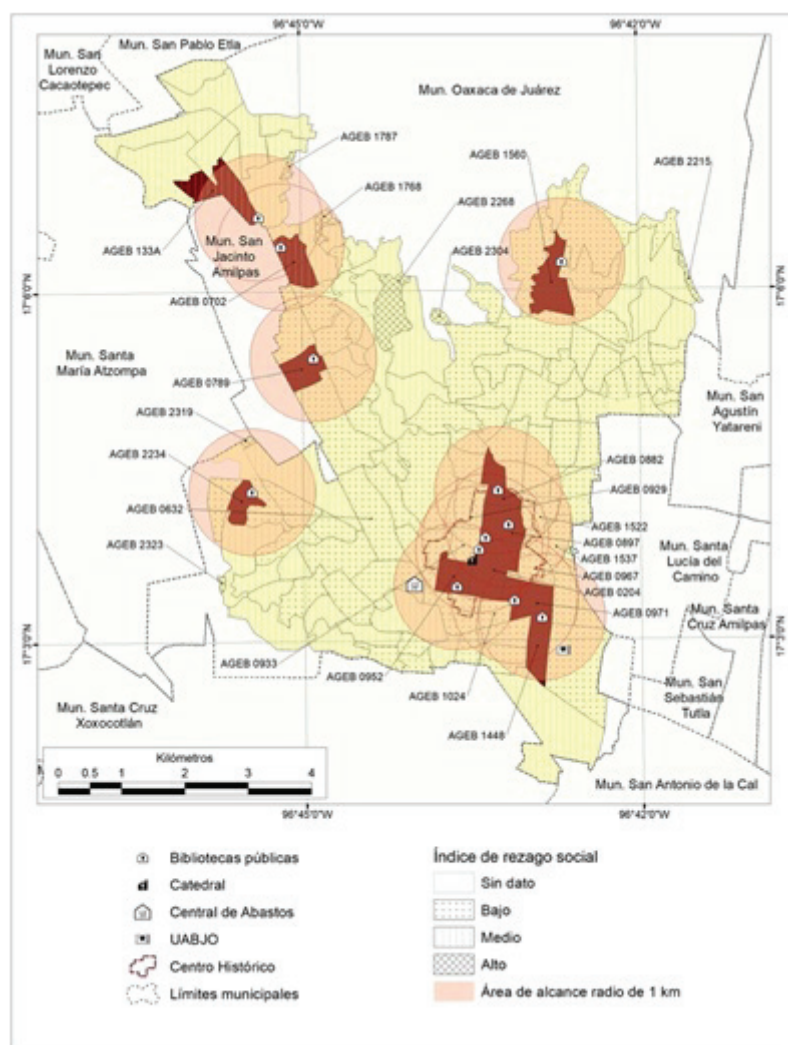
Se entiende que a una biblioteca cercana se llega en un tiempo de desplazamiento de hasta veinte minutos a pie (Calcuttawala, 2007; Huhndorf y Dzialek, 2017; Nelson, 2018; Park, 2012) o entre diez y quince minutos en algún medio de transporte (Higgs *et al.*, 2018). De ahí que la distancia máxima que alguien está dispuesto a recorrer para llegar a la biblioteca más próxima está entre uno y dos kilómetros (Cole y Gatrell, 1986; Higgs

et al., 2013); por ende, el uso de una biblioteca disminuye a medida que aumenta la distancia para llegar a sus instalaciones.

Para estimar la distancia a la que se encuentra la población destinataria o el área de servicio de una biblioteca existente, puede delinearse un círculo alrededor de esta (Hawkins, 1994; Hertel y Sprague, 2007; Park, 2012). Dentro de ese radio determinado se encuentran los usuarios potenciales (Hertel y Sprague, 2007), es decir, aquellos que podrían acudir a la biblioteca, pero no lo hacen (Silvestre y Bastos, 2019).

En este caso, para identificar el área de servicio, en el mapa 3 se observa dicha circunferencia que representa un radio de un kilómetro centrado en cada una de las bibliotecas públicas de Oaxaca de Juárez. A diferencia de las estimaciones basadas en la población de cada AGEB, con este método, el número de usuarios potenciales se incrementa porque abarca más de un área censal. No obstante, este tipo de estimaciones ignora la existencia de fronteras topográficas, barreras físicas, como carreteras que bloqueen el paso peatonal o los límites culturales de las colonias que pueden afectar la capacidad o el deseo de los usuarios de utilizar la biblioteca (Lim y Park, 2015).

Así, en el mapa 3 se muestran las áreas de servicio y las que carecen de este. Se advierte que hay áreas superpuestas, cuya población está sobrerrepresentada debido a la cercanía de varias bibliotecas en el radio de un kilómetro. Por ejemplo, en la AGEB número 0897 hay dos bibliotecas públicas, por lo que se duplica la oferta para la población en esa área. Por otro lado, la población de la AGEB 0204 es atendida por cinco bibliotecas; la 0933 y la 1024, por cuatro bibliotecas. Además, hay siete AGEB que disponen de, al menos, tres bibliotecas. La población que radica en las AGEB del Centro Histórico cuenta con más opciones cerca de su vivienda, sin embargo, es donde se presentan valores por debajo de los mil habitantes.



MAPA 3

Área de servicio de las bibliotecas públicas en Oaxaca de Juárez en un radio de 1 km

Elaboración de Ignacio Paniagua con datos obtenidos de INEGI (2020b) y trabajo de campo realizado en 2019.

Bajo el supuesto de que el área de servicio de cada biblioteca pública comprende hasta un kilómetro de distancia, la población en las AGEB desatendidas es de 123 328 habitantes (52 % del total), que viven en las áreas representadas con amarillo. Lo expuesto muestra la realidad del territorio que siempre presenta desigualdades socioespaciales, donde las bibliotecas públicas no son la excepción, a pesar de ser consideradas un servicio básico para la comunidad. En ese sentido, Nelson (2018) propone que la distribución se base en la necesidad en función de la región geográfica y del grupo socioeconómico (Calcuttawala, 2007; Donnelly, 2014). De cualquier modo, Jue *et al.* (1999) consideran que las estimaciones basadas únicamente en la distancia geográfica tampoco son suficientes.

El establecimiento y desarrollo de las bibliotecas públicas en un municipio puede ser influido decisivamente por factores económicos, sociales, culturales y demográficos, al igual que por la ubicación geográfica y su grado de urbanización (Kostagiolas y Korkidi, 2008). Así, uno de los retos de este tipo de bibliotecas es saber quiénes son los destinatarios y qué tipo de servicios y colecciones documentales se necesitarán para satisfacer sus necesidades de información (Hertel y Sprague, 2007), para lo cual es imprescindible considerar la dinámica socioespacial. Los errores en la ubicación de las bibliotecas públicas

afectan a miles de personas que necesitan utilizar y beneficiarse de sus servicios, o que podrían ser alentadas a hacerlo (Wheeler, 1958).

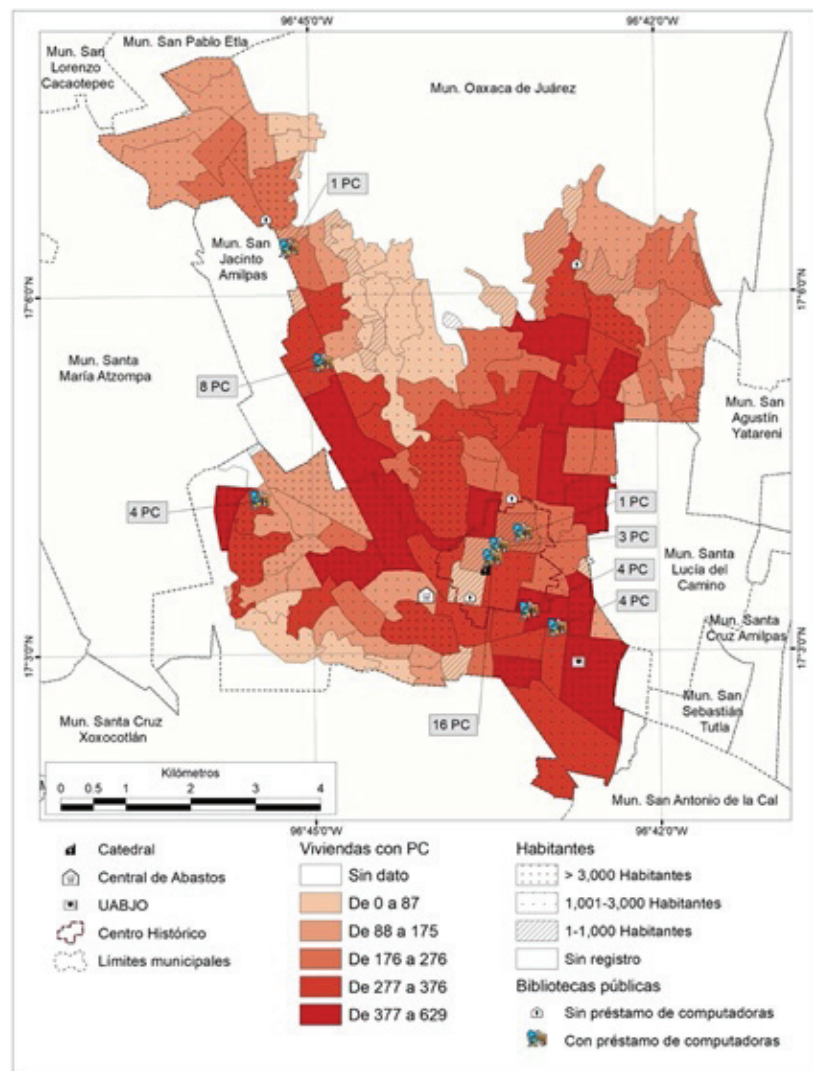
DISTRIBUCIÓN DE LAS BIBLIOTECAS PÚBLICAS Y ACCESO A TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LA COMUNICACIÓN E INTERNET EN OAXACA DE JUÁREZ

En las zonas con bajos niveles de suministro, una biblioteca pública, como proveedora de servicios digitales gratuitos, promueve la inclusión digital al ofrecer oportunidades para las personas que no poseen otras opciones para acceder a internet y las TIC (Hertel y Sprague, 2007; Higgs *et al.*, 2013; Nelson, 2018). La brecha digital es vista como la diferencia entre las personas y los individuos en lo que respecta al acceso a recursos de cómputo, telecomunicaciones e internet; por ello, la ubicación geográfica también es un factor relevante con relación al acceso a las TIC, particularmente en la economía actual, basada en la información y el conocimiento, que se fundamenta en la “capacidad de generar, acopiar, usar y difundir conocimientos y tecnologías” (Aróstegui, 2017: 14).

De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas (ONU-Hábitat, 2016), la pobreza limita el acceso a la educación y al universo de la información que provee el internet, al tiempo que la falta de conocimiento de las TIC limita las oportunidades de empleo e ingresos económicos. Por esa razón es importante comparar la disponibilidad de las TIC y la conexión a internet en las zonas donde habitan los sectores más desfavorecidos de la población, con el registro de bibliotecas públicas que brindan servicios de información y de conexión a internet gratuitos (Jue *et al.*, 1999; Bishop, Mandel y McClure, 2011).

En Oaxaca de Juárez, el INEGI (2010a) estima que 27 974 de 66 797 viviendas disponen de una computadora y únicamente 19 857 cuentan con conexión a internet. A nivel AGEB, solo el 12 % de las 137 áreas cuenta con un número considerable de viviendas que disponen de una computadora (INEGI, 2010b). En el mapa 4, se distinguen las ubicaciones de las ocho bibliotecas públicas que prestan equipos de cómputo a los usuarios y cuatro que no brindan el servicio.

Cabe destacar que en la zona noroeste no hay opciones de acceso gratuito a una computadora en la biblioteca pública más cercana. De hecho, de acuerdo con el *Directorio estadístico nacional de unidades económicas* (INEGI, 2020a), existen dieciséis establecimientos dedicados a brindar servicio de acceso a computadoras e internet con costo alrededor de la biblioteca ubicada en la AGEB 133A; por otro lado, se observa que en catorce AGEB, situadas en la zona norte del municipio, además de no contar con una biblioteca pública, pocas viviendas cuentan con una computadora. Los servicios para que la población de esa zona disponga de acceso a un equipo de cómputo están limitados a ocho establecimientos del sector privado (INEGI, 2020a); en cambio, la población con una computadora en su hogar tiene a su alcance bibliotecas que brindan el servicio gratuitamente.



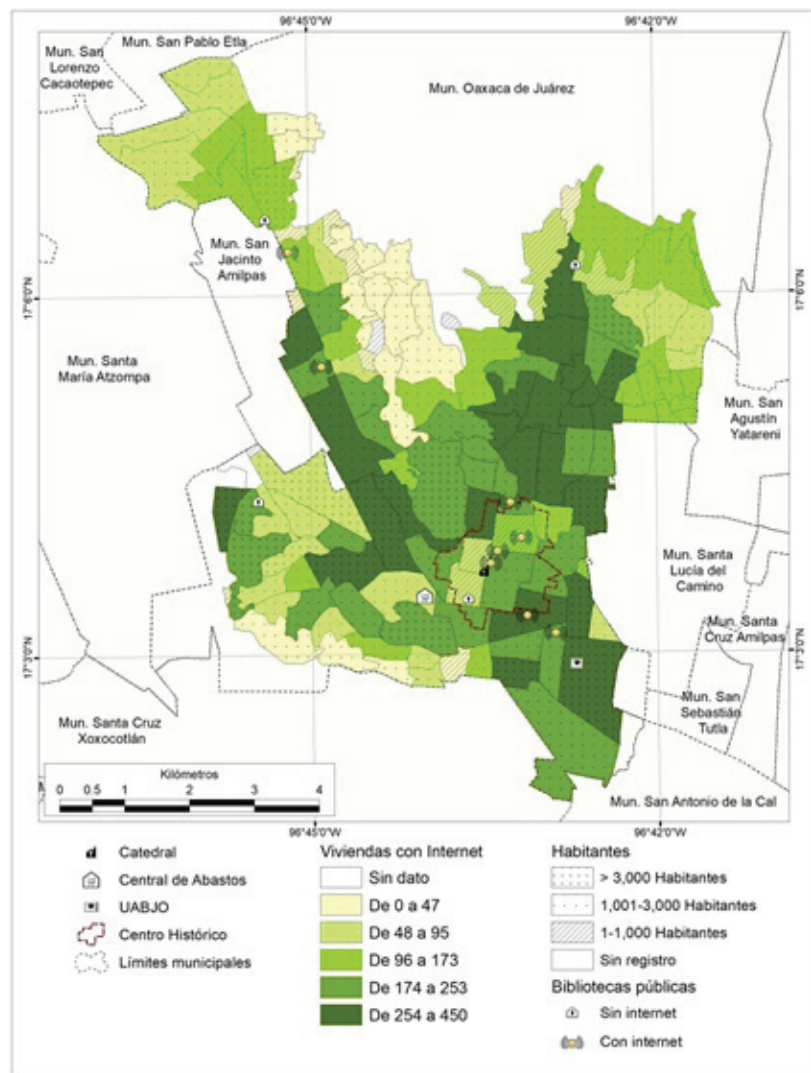
MAPA 4

AGEb en Oaxaca de Juárez según disposición de computadora en viviendas y bibliotecas públicas con préstamo de equipos de cómputo

Elaboración de Ignacio Paniagua con datos del Sistema de Consulta de Información Censal 2010 (INEGI, 2010b) y trabajo de campo realizado en 2019.

En cuanto a la conexión a internet, únicamente 19 857 (30 %) del total de viviendas cuentan con ese servicio. La disposición de los mapas 4 y 5 es similar; prácticamente, en las mismas áreas con menor acceso a una computadora, hay pocas viviendas con acceso a internet. Se identifica que el 75 % de las bibliotecas públicas que brindan el servicio de conexión a internet se encuentra en el centro del municipio en comparación con las bibliotecas en las AGEb del noroeste y noreste que no lo proporcionan. De esta forma, se priva a sus habitantes de las oportunidades y beneficios de obtener acceso y formación en TIC (Higgs *et al.*, 2013).

Mapa 5. *ageb en Oaxaca de Juárez según disposición de Internet en viviendas y bibliotecas públicas con servicio de conexión a internet*. Elaboración de Ignacio Paniagua con datos del Sistema de Consulta de Información Censal (inegi, 2010b) y trabajo de campo realizado en 2019.



MAPA 5

AGEB en Oaxaca de Juárez según disposición de Internet en viviendas y bibliotecas públicas con servicio de conexión a internet

Elaboración de Ignacio Paniagua con datos del Sistema de Consulta de Información Censal (INEGI, 2010b) y trabajo de campo realizado en 2019.

CONCLUSIONES

La ubicación de las bibliotecas públicas en Oaxaca de Juárez muestra tres aspectos principales: la primera es que se han construido en función de los espacios disponibles en edificios sin considerar las necesidades de la población; la segunda es la notable concentración de estas en el Centro Histórico, zona caracterizada por ofrecer y concentrar sitios, productos y servicios culturales, de ocio y entretenimiento, dirigidos a turistas, así como a población de ingresos económicos medios y altos, y tercera, la escasez de espacios bibliotecarios para la población local con menores recursos económicos y de educación, que sobresale en la zona norte del municipio. Estos tres elementos marcan una acuciante desigualdad en el acceso a recursos y servicios bibliográficos y de información, que merma las oportunidades en educación y acceso a la tecnología de esas personas. La distribución de las bibliotecas públicas en el territorio municipal confirma que algunos grupos de

personas tienen más probabilidades de ser desatendidos que otros, de acuerdo con su ubicación en el interior de la ciudad. De esta manera se observa cómo

el espacio socialmente producido condiciona la (re)producción de las desigualdades al influir no solo en la calidad y la ubicación de la vivienda y el entorno urbano, sino también en las oportunidades relacionadas con la educación, la salud y el trabajo, entre otras dimensiones de la vida social (Segura, 2014: 16).

Con ello se refuerza la segregación y fragmentación urbana, al mismo tiempo que la pobreza. Los resultados podrían considerarse desalentadores; sin embargo, hay algunas áreas de oportunidad para las bibliotecas públicas en Oaxaca y en todo México, pues se demuestra que la representación de las bibliotecas dentro del espacio geográfico, unida a los datos censales disponibles, permite comprender mejor las necesidades, las carencias y la demanda de bibliotecas, como es el caso del acceso gratuito a computadoras e internet a través de las bibliotecas públicas, que debe ser ampliado y mejorado en un corto plazo, y mantenido a mediano y largo plazo.

En este marco de desigualdades, en el interior de la ciudad, es importante resaltar la definición que hace Harvey (2013) en cuanto al derecho a la ciudad, que más allá de la libertad de acceder a los recursos urbanos, implica el derecho a modificarnos a través de cambios en la ciudad. En este sentido, es importante evidenciar la función de las bibliotecas como espacios desde donde se impulsa el poder de la colectividad, imprescindible para ejercer el derecho a la ciudad. Las bibliotecas públicas coadyuvan a ello mediante el acceso a la información y el conocimiento, que incentiva la participación de las comunidades. Lo anterior permite influir en las dinámicas sociales, económicas, culturales y ambientales que favorecen la calidad de vida de la población local. Ahí radica la importancia de crear bibliotecas en comunidades de bajos ingresos y mayor rezago social con el fin de contribuir a la disminución de la desigualdad.

La colaboración entre las autoridades bibliotecarias y la comunidad académica, para analizar las diferencias socioespaciales, es trascendental. El impacto del análisis espacial y sus diferencias a través de representaciones cartográficas puede traducirse en la reorganización, restructuración y cambios en la distribución de los servicios bibliotecarios y de información, lo que garantiza el acceso equitativo a la información.

La inversión en infraestructura bibliotecaria está justificada por el valor social de los efectos que estas instituciones producen. De ahí la importancia de que el establecimiento de bibliotecas se planee debidamente y no se limite a los espacios o recursos disponibles. Asimismo, conviene evaluar qué factores perjudican la distribución equitativa de servicios de información y analizar cómo funcionan y cómo se sostienen las bibliotecas existentes. Estudiar la cobertura de las bibliotecas a nivel nacional e identificar los patrones de distribución en cada estado y región puede contribuir a la reducción de las desigualdades.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Elvira Ceballos, Cintia Ordaz y Ceila Mortera por las facilidades que brindaron para consultar la bibliografía necesaria para el desarrollo de esta investigación; a Paola Rosas Pérez, por el soporte técnico administrativo; a Israel Morales Becerra, Mario Muñoz, José Luis Almanza Morales, Javier Lugo, Juan Meraz y Christian Ramírez, por la lectura atenta de este trabajo y sus sugerencias para mejorarlo.

REFERENCIAS

- Aguilar, E. y C. Granell. (2013). "Sistemas de información geográfica para unidades de información". *El profesional de la información*, vol. 22, núm. 1, enero-febrero, Barcelona, Swets & Zeitlinger, pp. 80-86.
- Aróstegui, J. (2017). "Neoliberalismo, economía del conocimiento y educación musical". *Revista Electrónica Complutense de Investigación en Educación Musical*, núm. 14, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 11-27.

- Bishop, B.; L. Mandel y C. McClure (2011). "Geographic Information Systems (gis) in public library assessment". *Libres, Library and Information Science Research e-journal*, vol. 21, núm. 1, marzo, Lexington, Universidad de Kentucky, pp. 1-18.
- Borja, J. (2011). "Espacio público y derecho a la ciudad". *Viento Sur*, núm. 116, mayo, Madrid, pp. 39-49.
- Büker, R. (2016). *Geographic distribution of public libraries in Illinois: how equitable is library access?* Tesis de maestría. Macomb: Western Illinois University.
- Buschman, J. (2003). *Dismantling the Public Sphere: Situating and Sustaining Librarianship in the Age of the New Public Philosophy*. Wesport, Connecticut: Libraries Unlimited.
- Calcuttawala, Z. (2007). "Lanscapes of information and consumption: a location analysis of public libraries in Calcutta". *Advances in Library Administration and Organization* [en línea], núm. 24, enero, Bingley, Emerald Group Publishing Limited, pp. 319-388. Disponible en: 10.1016/S0732-0671(06)24009-4 [consultado el 9 de mayo de 2020].
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2018). Ley General de Bibliotecas. México: Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión.
- CIDE(Centro de Investigación y Docencia Económicas) (2020). *Laboratorio Nacional de Políticas Públicas, Claves de ageb a nivel nacional* [en línea], Disponible en: <http://datos.cide.edu/bitstream/handle/10089/16338/RES.pdf> [consultado el 5 de octubre de 2020].
- Cole, K. J. y A. C., Gatrell (1986). "Public libraries in Salford: a geographical analysis of provision and access". *Environment & Planning A: Economy and Space*, vol. 18, núm. 12, febrero, Thousand Oaks, SAGE Publishing, pp. 253-268.
- Coneval (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social) (2010). *Medición de la pobreza: rezago social a nivel zonas urbanas (AGEB urbanas)* [en línea], Disponible en: https://www.coneval.org.mx/Medicion/IRS/Paginas/Rezago_social_AGEB_2010.aspx [consultado el 9 de mayo de 2020].
- Donnelly, F. P. (2014). "The geographic distribution of United States public libraries: An analysis of locations and service areas". *Journal of Librarianship and Information Science* [en línea], vol. 46, núm. 2, febrero, Thousand Oaks, SAGE Publishing, pp. 110-129. Disponible en: 10.1177/0961000612470276 [consultado el 13 de mayo de 2020].
- Felicié, A. M. (2003). "La desigualdad y exclusión en la Sociedad de la Información". *Acceso: Revista Puertorriqueña de Bibliotecología y Documentación*, núm. 5, San Juan, Sociedad de Bibliotecarios de Puerto Rico, pp. 1-20.
- Guo, Y.; S. Chang; M. Chen y P. Yip (2018). "Do Poorer Areas Have Poorer Access to Services in Hong Kong? A Small-Area Analysis Based on Multiple Spatial Accessibility Indicators". *Social Indicators Research* [en línea], núm. 138, Nueva York, Springer Publishing, pp. 1-21. Disponible en: 10.1007/s11205-017-1658-5 [consultado el 21 de septiembre de 2020].
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes*. Madrid: Akal.
- Hawkins, A. (1994). "Geographical Information Systems (GIS) their use as decision support tools in public libraries and the integration of GIS with other computer technology". *New Library World* [en línea], vol. 95, núm. 1117, diciembre, Bingley, Emerald Group Publishing Limited, pp. 4-13. Disponible en: 10.1108/03074809410070502 [consultado el 11 de mayo de 2020].
- Hertel, K. y N. Sprague (2007). "GIS and census data: tools for library planning". *Library Hi Tech* [en línea], vol. 25, núm. 2, junio, Bingley, Emerald Group Publishing Limited, pp. 246-259. Disponible en: 10.1108/07378830710755009 [consultado el 9 de mayo de 2020].
- Higgs, G.; S. Jones; M. Langford y J. Heley (2018). "Assessing the impacts of changing public service provision on geographical accessibility: An examination of public library provision in Pembrokeshire, South Wales". *Environment and Planning C: Politics and Space* [en línea], vol. 36, núm. 3, Thousand Oaks, SAGE Publishing, pp. 548-568. Disponible en: 10.1177/2399654417715457 [consultado el 9 de mayo de 2020].
- Higgs, G.; M. Langford y R. Fry. (2013). "Investigating variations in the provision of digital services in public libraries using network-based GIS models". *Library & Information Science Research* [en línea], vol. 35, núm. 1, Ámsterdam, Elsevier, pp. 24-32. Disponible en: 10.1016/j.lisr.2012.09.002 [consultado el 11 de mayo de 2020].

- Huhndorf, S. y J. Dzialek (2017). "Assessment of the walking accessibility of public libraries in Krakow using the E2SFCA approach". *Urban Development Issues* [en línea], núm. 54, septiembre, Sciendo, pp. 5-14. Disponible en: 10.1515/udi-2017-0007 [consultado el 21 de mayo de 2020].
- IFLA (Federación Internacional de Asociaciones de Bibliotecarios y Bibliotecas) (2001). *Directrices IFLA/UNESCO para el desarrollo del servicio de bibliotecas públicas* [en línea]. Disponible en: <https://www.ifla.org/files/assets/hq/publications/archive/the-public-library-service/pg01-s.pdf> [consultado el 16 de noviembre de 2020].
- INEGI (Instituto Nacional de Geografía y Estadística) (2010a). *Censo de población y vivienda 2010: principales resultados por AGEB y manzana urbana* [en línea]. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/default.html#Microdatos> [consultado el 29 de febrero de 2020].
- _____. (2010b). *Sistema de Consulta de Información Censal 2010 (SCINCE)* [en línea]. Disponible en: <http://gaia.inegi.org.mx/scince2/viewer.html> [consultado el 29 de febrero de 2020].
- _____. (2015). *Delimitación de las zonas metropolitanas de México 2015* [en línea]. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825006792.pdf [consultado el 29 de febrero de 2020].
- _____. (2020a). *Directorio estadístico nacional de unidades económicas* [en línea]. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/app/mapa/denue/> [consultado el 29 de febrero de 2020].
- _____. (2020b). *Marco geoestadístico* [en línea]. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/temas/mg/> [consultado el 29 de febrero de 2020].
- Japzon, A. y H. Gong (2005). "A neighborhood analysis of public library use in New York City". *The Library Quarterly: Information, Community, Policy*, vol. 75, núm. 4, octubre, Chicago, Universidad de Chicago, pp. 446-463.
- Jue, D.; C. Koontz; A. Magpantay; K. Curry y A. Seidl (1999). "Using Public Libraries to Provide Technology Access for Individuals in Poverty: A Nationwide Analysis of Library Market Areas Using a Geographic Information System". *Library & Information Science Research* [en línea], vol. 21, núm. 3, Ámsterdam, Elsevier, pp. 299-325. Disponible en: 10.1016/S0740-8188(99)00015-8 [consultado el 12 de mayo de 2020].
- Koontz, C. (1997). *Library Facility Siting and Location Handbook*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Kostagiolas, P. y M. Korkidi (2008). "Strategic planning for municipal libraries in Greece". *New Library World* [en línea], vol. 109, núm. 11/12, noviembre, Bingley, Emerald Group Publishing Limited, pp. 546-558. Disponible en: 10.1108/03074800810921359 [consultado el 9 de mayo de 2020].
- Lefebvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Lim, H. y S. J. Park (2015). "Designing a gis-based planning support system for a public library building project". *Journal of Librarianship and Information Science* [en línea], vol. 47, núm. 3, Thousand Oaks, SAGE Publishing, pp. 254-264. Disponible en: 10.1177/0961000614532673 [consultado el 9 de mayo de 2020].
- Lo, P.; K. Ho; B. Allard; S. Horng y Y. Liu (2019). "Reading the city via the public central library in the sociocultural context: A comparative study between the Hong Kong Central Library, Shanghai Library and Taipei Public Library". *Journal of Librarianship and Information Science* [en línea], vol. 51, núm. 2, Thousand Oaks, SAGE Publishing, pp. 458-472. Disponible en: 10.1177/0961000617742448 [consultado el 13 de mayo de 2020].
- Madrid, G. (2013). *La metrópoli de los Valles Centrales. Morfogénesis de la ciudad de Oaxaca*. Oaxaca de Juárez: Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- Merlo, J. (2003). "Biblioteca pública y municipio: convivencia y conveniencia". *Educación y Biblioteca*, núm. 135, mayo-junio, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 42-50.
- Monroy, J.; J. Isabel y D. García. (2008). "Los espacios del poder. Desarrollo local y poder local en los procesos de localización industrial y desarrollo socioeconómico: el caso de Atlacomulco, Estado de México, 1980-2002". *Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía, UNAM*, núm. 67, septiembre, México, UNAM, pp. 130-147.
- Nelson, A. (2018). *Library of Things (LoT)-An urban system model for reconceptualizing the role and spatialization of public libraries in the digital age*. Tesis de maestría. Charlotte, University of North Carolina at Charlotte.
- ONU-Hábitat (2016). *Informe final municipal 2016 Oaxaca de Juárez, Oaxaca* [en línea]. Disponible en: <https://info.navit.janium.net/janium/Documentos/57851.pdf> [consultado el 15 de febrero de 2020].

- Ottensmann, J. (1994). "Evaluating equity in service delivery in library branches". *Journal of Urban Affairs* [en línea], vol. 16, núm. 2, junio, Hoboken, John Wiley & Sons, pp. 109-123. Disponible en: 10.1111/j.1467-9906.1994.tb00320.x [consultado el 21 de septiembre de 2020].
- Park, S. (2012). "Measuring travel time and distance in library use". *Library Hi Tech* [en línea], vol. 30, núm. 1, marzo, Bingley, Emerald Group Publishing Limited, pp. 151-169. Disponible en: 10.1108/07378831211213274 [consultado el 9 de mayo de 2020].
- Peña, L. (2011). "Las bibliotecas públicas de Medellín como motor de cambio social y urbano de la ciudad". *BiD: textos universitaris de biblioteconomia i documentació* [en línea], núm. 27, diciembre, Barcelona, Universidad de Barcelona. Disponible en: 10.1344/105.000001798 [consultado el 10 de octubre de 2020].
- Queralt, M. y A. D. Witte (1998). "Map for you? Geographic Information Systems in the Social Services". *Social Work*, vol. 43, núm. 5, septiembre, Oxford, Oxford University Press, pp. 455-469.
- Rodríguez, Y. (2017). *La transformación urbana a partir de la declaración patrimonial: el Centro Histórico de Oaxaca de Juárez* [Artículo presentado en el ix Seminario Internacional de Investigación en Urbanismo], junio, Barcelona. Disponible en: 10.5821/siiu.6455 [consultado el 10 de octubre de 2020].
- Sedatu (Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano) (2015). *Delimitación de las zonas metropolitanas de México 2015* [en línea], Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/305634/Delimitacion_Zonas_Metropolitanas_2015.pdf [consultado el 19 de septiembre de 2020].
- Segura, R. (2014). "El espacio urbano y la (re)producción de desigualdades sociales. Desacoples entre distribución del ingreso y patrones de urbanización en ciudades latinoamericanas". *Working Paper Series* [en línea], núm. 65, Berlín, Universidad Libre de Berlín. Disponible en: https://www.desigualdades.net/Resources/Working_Paper/65-WP-Segura-Online.pdf [consultado el 10 de octubre de 2020].
- Secretaría de Cultura (2002). *Solicitud de instalación de una biblioteca pública*, 2.ª ed. México: Secretaría de Cultura / Dirección General de Bibliotecas / Red Nacional de Bibliotecas Públicas. Disponible en <https://dgb.cultura.gob.mx/Documentos/PublicacionesDGB/CapacitacionBibliotecaria/Apoyo/SolicitudInstalacionBiblioteca.pdf> [consultado el 19 de septiembre de 2020].
- Silvestre, F. y M. Bastos (2019). "Usuarios y no usuarios de las bibliotecas universitarias". En Torres, G. A. (ed.), *Estudios de la información: teoría, metodología y práctica* (pp. 75-90). México: Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, UNAM.
- Usherwood, B. y R. Linley (2000). "Evaluating equity in public library services". *Library of Librarianship and Information Science* [en línea], vol. 32, núm. 2, junio, Thousand Oaks, SAGE Publishing, pp. 72-81. Disponible en: 10.1177/096100060003200204 [consultado el 13 de mayo de 2020].
- Wheeler, J. L. (1958). "The effective location of public library buildings". *Occasional Papers*, núm. 52, julio, Champaign, University of Illinois Library School, pp. 1-50.
- Yaschine, I. (2015). *¿Oportunidades? Política social y movilidad intergeneracional en México*. México: El Colegio de México.

NOTAS

- [1] Durante 2019, como primera etapa del trabajo de campo del proyecto Las Bibliotecas de Oaxaca de Juárez y su Relación con el Desarrollo Local, desarrollado en el Tecnológico Nacional de México (TecNM) campus Oaxaca y financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), se aplicaron encuestas al personal del 84 % de las bibliotecas de ciudad de Oaxaca de Juárez. En cada visita se registraron las coordenadas geográficas utilizando la aplicación para teléfono celular gps Essentials; posteriormente, con el sistema de información geográfica (SIG) se construyó la base de datos espacial y se verificó su ubicación. Del mapeo realizado para dicho censo, surgió la inquietud para estimar la accesibilidad espacial de las bibliotecas públicas.
- [2] Una biblioteca pública es definida por la Federación Internacional de Asociaciones de Bibliotecarios y Bibliotecas (IFLA, 2001: 8) como "una organización establecida, respaldada y financiada por la comunidad, ya sea por conducto de una autoridad u órgano local, regional o nacional, o mediante cualquier otra forma de organización colectiva. Brinda acceso al conocimiento, la información y las obras de la imaginación gracias a toda una serie de recursos y servicios y

está a disposición de todos los miembros de la comunidad por igual, sean cuales fueren su raza, nacionalidad, edad, sexo, religión, idioma, discapacidad, condición económica y laboral y nivel de instrucción”. En México, la Ley General de Bibliotecas, en el artículo 2 (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2018) establece que se trata de “todo establecimiento que contenga un acervo impreso o digital de carácter general superior a quinientos títulos, catalogados y clasificados, y que es encuentre destinado a atender en forma gratuita a toda persona que solicite la consulta o préstamo del acervo en los términos de las normas administrativas aplicables”. A diferencia de otro tipo de bibliotecas, las públicas atienden a una mayor diversidad de usuarios ya que están destinadas a atender a todos los miembros de la sociedad; además, sus servicios deben ser gratuitos para favorecer el acceso y garantizar el derecho a la información de las personas con menos recursos económicos.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribuciones@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Eco de un ave que estalla. La fragmentariedad del tuit hecho poesía

Álvarez Martínez, Guadalupe

Eco de un ave que estalla. La fragmentariedad del tuit hecho poesía

Contribuciones desde Coatepec, núm. 35, 2021

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899013>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Eco de un ave que estalla. La fragmentariedad del tuit hecho poesía

Guadalupe Álvarez Martínez
 Universidad Autónoma del Estado de México, México
 guadalupe.al.martiz@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899013>

Quijano Heber. *Eco de un ave que estalla*. 2020. Toluca. Diablura Ediciones
 Recepción: 19/02/2021

Eco de un ave que estalla es el libro más reciente de Heber Quijano, poeta mexiquense galardonado con el Premio Internacional de Poesía “Gilberto Owen Estrada” 2006. Sin embargo, indicar que se trata de un poemario sería la forma más obvia y menos inspirada para hablar de este libro que en 2020 fue publicado como parte la colección Arca de Diablos de Diablura Ediciones. Dicha obra es, más bien, una recopilación de aforismos, divididos en ocho partes: “Bala perdida”, “Milicia”, “Diente de león”, “Caracola”, “Tragafuegos”, “Estrella de mar”, “Distopías” y “Hombre de hojalata”. Cada uno de los breves textos corresponde con algún tuit procedente de la cuenta del autor. Estos datan del 2012 y son el resultado del ejercicio escritural de la literatura en redes, que se encontraba apenas en época gestacional.

Con la sombra de la guerra contra el narcotráfico asomándose por las ventanas y televisiones de toda la población del país, Quijano tuitea breves historias y máximas, recopiladas en los dos primeros apartados de la obra: “Bala perdida” y “Milicia”; ambos traen a colación lo absurdo del destino fútil que sufrió la población civil al estar atrapada en el fuego cruzado de una guerra que no debió ser. “Bala perdida” termina o inicia historias de manera tan tajante que no parecen responder más que a un destino predeterminado desde siempre: “La resignación ante una bala perdida se pudre de rabia en el tintero de la frustración”. En contra parte, “Milicia” retrata los traumas de guerra que cualquier soldado puede presentar, de ahí que sea el tema indicado para mostrar que la humanidad y cordura de los soldados siempre pende de un hilo: “Regresó del frente, sin novedades: muertos, putrefacción, pesadillas. Al ver el vacío en la memoria de su hogar, disparó al espejo”.

Los cinco apartados siguientes responden a motivaciones más juguetonas y poéticas: aforismos y juegos de palabras. Los textos son ricos en la explotación del tópico de redes sociales y en narrar una y otra vez las acciones y motivaciones de los personajes desde distintos ángulos: una caracola puede ser un habitante del mar, un amante o, simplemente, música. Sin duda, Quijano es capaz contar historias entorno a un diente de león o una estrella de mar: “Durante el vuelo de un solo diente de león se expande una Vía Láctea” o “Los cardúmenes de estrellas de mar también forman constelaciones. Secretamente dirigen los destinos de los pescadores”. Respecto al primero, el diente de león, flor huidiza y volátil, conjuga a la perfección la finitud de la escritura en redes: así como un soplo envía sus semillas a la inmensidad del cielo, una actualización de Twitter envía las historias a la inmensidad de la red.

La repetición del tópico a través de minificciones muestra precisamente lo que es la literatura electrónica, y en concreto la tuitliteratura: la fragmentariedad de discursos, tanto de los textos mismos, ya que un tuit va seguido de otro —ahora en forma de hilo, pero para el momento de su escritura cada uno surgió de manera individual—, como de la cantidad de discursos presentes en la plataforma. Ello implica que, además, estas minificciones se encuentran en relación jerárquica con el resto de textos posteados en Twitter: escritos, noticias o fotos, que también reclaman su lugar.

De igual manera, “la fragmentariedad del texto en Twitter tiene que ver con la concepción de la sociedad actual del ser: una visión posmoderna que fragmenta al individuo en múltiples lógicas” (Álvarez, 28: 2019).

Bajo esta visión podemos comentar dos puntos sobre *Eco de un ave que estalla*. En primer lugar, la repetición es necesaria para conocer cada dimensión del personaje que se presenta; por un lado, la práctica, la lógica, la realista, la cruda; por otro, las dimensiones del arte, la poética, lo onírico y lo simbólico, que también conforman a los personajes. En segundo lugar, comprender al individuo como un ser formado por múltiples lógicas explica la diferencia abismal entre conceptos, tales como las balas perdidas o el horror de la posguerra, en contraste con las imágenes casi bucólicas del diente de león o la inmensidad del mar.

Conjuntamente, Quijano explora el lado humano del ser a través de las distopías de los fantasmas; nada más contundente para recordar nuestra finitud humana que un pueblo habitado por fantasmas: “En el banco al norte de la ciudad sigue apareciéndose el fantasma que exige le devuelvan su dinero; su cara de resignación es macabra”. Además, encontramos la inconformidad a través de la figura de un tragafuegos: “El tragafuegos fragua los filos de las navajas de su lengua. Y los templea en saliva podrida”, también, el sentimiento amoroso gracias a un hombre de hojalata: “Para darte mi corazón necesito un abrelatas”.

El título de la obra *Eco de un ave que estalla* es maravillosamente preciso para el ejercicio de la tuitertura. El ave es el pajarillo de Twitter que estalla de tantas voces —cuatrocientas, como el cenizote de Nezahualcóyotl— que se dan cita en la plataforma, mientras que el eco es aquello que queda resonando. No todos los tuits son dignos de la reproducción y esta obra es prueba de ello: hubo un ejercicio de recopilación, de decidir qué tuits eran meritorios de tener un eco.

No obstante, cabe aclarar que, aunque la tuitertura es algo más común, para 2012, cuando se produjeron estos textos, era un ejercicio de creación complicado de comprender. La tuitertura puso sobre la mesa —aún lo hace— la discusión sobre qué es la literatura, y cómo un escrito destinado a desaparecer puede considerarse como tal. En este sentido, *Eco de un ave que estalla* pertenece a la categoría de las literaturas hechas en Twitter. Esta paradoja es difícil de sortear: sacar el texto del espacio que le da significado implica una pérdida de sentido, pero mantenerlo implica una pérdida total. Tan sencillo como que de no haberse realizado la edición que nos convoca, no habríamos conocido estos textos, puesto que ya estaban perdidos en el ciberespacio.

En definitiva, *Eco de un ave que estalla* merece una discusión exhaustiva, ya que no solo es congruente con la plataforma que la gestó, sino que también es rica en actualizaciones e intertextualidad con la tradición literaria y de la cultura de masas. Pongo estos ejemplos: “De niño jugaban a los vaqueros. Tras el gatillo, una bala se perdió en el estruendo. Quiroga se exorcizó en cuentos”, “Gregorio soñó que volaba. Luego de escupir fuego, su piel hacía áspera piedra, seca escama. No quiso confirmar su miedo al espejo”, “En la piedra de sacrificio, el Espantapájaros ofrecía al Mago de Oz el corazón, chorreando de aceite, del Hombre de Hojalata”. Las referencias son evidentes: Horacio Quiroga, Gregorio Samsa y el Mago de Oz. Estos ejemplos demuestran cómo la creación de literatura electrónica no es ajena a los ejercicios escriturales tradicionales.

Como se puede observar, la tuitertura de Quijano, representada en esta obra recopilatoria, es parte de la nueva literatura que une a la tradición con el paradigma digital al que accedemos gracias a las herramientas canónicas de la edición. Sin duda, es una obra que conjuga la fragmentariedad de la sociedad actual al mismo tiempo que la engarza a la tradición; quizá por ello *Eco de un ave que estalla* termina con una sentencia que une varios de los elementos repetidos a lo largo de la obra, para mostrar justamente que todo es parte de un todo: “Las corazonadas no suenan como el vuelo de los dientes de león sino como balas perdidas”.

REFERENCIAS

Álvarez Martínez, G. (2019). *Creación literaria digital y ampliación del campo intelectual: el caso de la tuitertura*. Tesis de maestría. México: Universidad Autónoma Metropolitana.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribuciones@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

De reinos y subdelegaciones. Nuevos escenarios para un nuevo orden en la América Borbónica

Guzmán Pérez, Moisés

De reinos y subdelegaciones. Nuevos escenarios para un nuevo orden en la América Borbónica

Contribuciones desde Coatepec, núm. 35, 2021

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899014>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

De reinos y subdelegaciones. Nuevos escenarios para un nuevo orden en la América Borbónica

Moisés Guzmán Pérez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo,
México
moisesguzmanp@hotmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899014>

Diego-Fernández Sotelo R., Gutiérrez Lorenzo M. P., Arriola Díaz Viruell L. A.. De reinos y subdelegaciones. Nuevos escenarios para un nuevo orden en la América Borbónica. 2014. México. El Colegio de Michoacán / Universidad de Guadalajara / El Colegio Mexiquense
Recepción: 22/04/2020

Uno de los cambios más interesantes observado en los últimos años en la historiografía académica sobre la transición política operada en la Nueva España es el tema relativo a los subdelegados y las subdelegaciones. Notables estudios se habían hecho en torno a las ordenanzas de intendentes y los intendentes mismos, pero los especialistas del periodo habían dejado de lado ese otro nivel de autoridad: las subdelegaciones.

En realidad, tal constituye un tema que hasta antes de la publicación de *De reinos y subdelegaciones. Nuevos escenarios para un nuevo orden en la América Borbónica* no solo se había estudiado mal, sino que no se había abordado con profundidad: abundaban comentarios, opiniones y juicios de valor, pero no análisis concretos sobre los subdelegados y las jurisdicciones a su cargo.

El libro está conformado por catorce trabajos organizados en tres grandes bloques que van del establecimiento del sistema de intendencias hasta los años de la guerra insurgente, aunque este último momento se estudia poco. Consta, además, de una presentación, fuentes documentales, un índice de mapas, cuadros y gráficas, así como los indispensables, y por demás útiles, índices onomásticos y toponímicos.

El lector de esta obra podrá apreciar varias bondades que vale la pena señalar. En primer lugar, una fuerte valoración crítica e historiográfica sobre lo escrito en torno al tema de las subdelegaciones y el lamentable olvido en que quedó esta institución, ocasionado por afirmaciones *canónicas* que no motivaron a las nuevas generaciones de historiadores a proseguir su estudio: durante mucho tiempo las viejas interpretaciones consideraron a las subdelegaciones como la causa principal del fracaso del sistema de intendencias, tesis que, según se demuestra en este libro, debe ser matizada en muchos sentidos. El supuesto mal funcionamiento de las subdelegaciones, la falta de preparación de los subdelegados, lo precario de sus ingresos y la manera en que atendían las cuestiones de justicia —afirmaciones sostenidas por Luis Navarro García y José Miranda, entre otros— son revisadas nuevamente y sometidas a examen por varios de los autores que colaboran en esta obra.

En segundo lugar, está la mirada diferenciada de los distintos problemas que conlleva tratar las subdelegaciones en el mundo hispanoamericano. La propuesta consiste en abordarla a partir de dos ejes centrales: a través de los subdelegados, lo cual implica un gran esfuerzo por parte de los autores para reconstruir la trayectoria política vital de estos funcionarios mediante la consulta de archivos parroquiales, municipales y notariales, amén de otros repositorios que coadyuven a su visibilidad, y desde el análisis de las subdelegaciones mismas, en el que juega un papel esencial el trabajo cartográfico de cada territorio.

En tercer lugar, se encuentra el enfoque regional de los ensayos, lo cual permite enriquecer la mirada sobre el funcionamiento de esta institución en el ámbito local, no solo en sus aspectos económicos y administrativos, sino en los jurídicos, síntoma del *nuevo orden* que se trató de implantar en la Nueva España y en otras partes de América con las reformas borbónicas. Uno de los más ilustrativos, sin duda, es el de la subdelegación

de Tequila, en la Nueva Galicia —estudiado por Rafael Diego-Fernández Sotelo y María Pilar Gutiérrez Lorenzo—, una instancia de autoridad singular, marcada por la superposición jurisdiccional, con un archivo propio y la posibilidad de enriquecerlo y contrastarlo con la documentación proveniente de la Real Audiencia de Guadalajara.

Luego, conviene destacar el tiempo histórico abarcado por los distintos estudios y organizado por los coordinadores de la obra en tres grandes bloques; sobre todo, se trata de un *tiempo de transición política*, donde los actores sociales y políticos experimentan cambios y transformaciones —*modernas*—, pero no siempre fáciles de asimilar por el enorme peso de la tradición. El propio Diego-Fernández Sotelo pudo percibir el contraste entre *la racionalidad del proyecto de las intendencias y la forma tan accidentada como se llevó a la práctica*; ahí conviven individuos anclados en el Antiguo régimen y, por lo mismo, no logran desprenderse de prácticas, imaginarios, valores ni creencias, alimentados durante décadas.

Los tres bloques aludidos se ocupan, en primer lugar, de la introducción del nuevo orden económico y administrativo en los territorios americanos, pero también jurídico. Aquí desfilan los trabajos de Rafael Diego-Fernández Sotelo y María Pilar Gutiérrez Lorenzo sobre Tequila; el de Víctor Gayol, sobre los derechos de judicatura y su relación con los subdelegados; el de Marta Terán, en torno al papel de los subdelegados como recaudadores; el de José Luis Alcauter, ocupado del funcionamiento de los subdelegados, así como de normas, criterios y prácticas que solían aplicar en el desempeño de sus funciones, siempre dentro del marco de la Constitución liberal; finalmente, el de Claudia Guarisco, que explica la manera como se desarrollaron las subdelegaciones en la intendencia de México.

El segundo bloque trata de la manera en que *atterrizaron* —por llamarle de algún modo— las reformas borbónicas en espacios regionales distantes y diferenciados, como Veracruz, estudiado por Luis Juventino García Ruiz; la Intendencia de Arizpe, abordada por José Marcos Medina Bustos; la región del Pánuco-Tampico y Cosamaloapan, analizada por Magdalena Díaz Hernández; la subdelegación de Sombrerete que estudia Martín Escobedo Delgado, y la subdelegación de Oruro —en el Alto Perú, hoy Bolivia—, examinada por María Concepción Gavira Márquez.

El tercero y último bloque hace énfasis en los subdelegados; es uno de los apartados más interesantes por lo que brinda en torno a la política de esos años a través de estos actores. Román Flores Álvaro se ocupó de la elección de los subdelegados en Cuzco; Silke Hensel aportó un valioso y esclarecedor estudio prosopográfico de los subdelegados oaxaqueños, con énfasis en su perfil social; Laura Machuca Gallegos comparó las subdelegaciones de Sierra Alta y Tehuantepec; Luis Alberto Arrijoja estudió a Bernardino Bonavia y su postura ante la implantación del sistema subdelegacional en Oaxaca entre 1790 y 1795; Graciela Bernal Ruiz cierra con los subdelegados y su papel en la contrainsurgencia en Guanajuato de 1810 a 1812. El conjunto de trabajos de este apartado se torna esencial para entender el comportamiento de actores políticos concretos, vinculados por lazos familiares y redes clientelares que explican muy bien su rol en esos años.

No menos importante resulta la cartografía que acompaña a la obra, trabajada de manera estupenda por José Luis Alcauter Guzmán, investigador de El Colegio de Michoacán; en ella el lector podrá observar mapas a color sobre las audiencias, provincias internas e intendencias de la Nueva España (1787); su organización político territorial entre 1795 y 1810, y la diócesis que comprendía el reino al inicio de la insurrección de Hidalgo. También, en un plano más focalizado, mapas sobre la intendencia de Guadalajara entre 1793 y 1803 —mucho más rico y detallado que el presentado hace varias décadas por José María Muriá en su *Historia de la divisiones territoriales de Jalisco*—, sobre la Diputación Provincial de la Nueva Galicia en los dos momentos de vigencia de la *Constitución Política de la Monarquía Española*, y el muy importante mapa de la Subdelegación de Tequila en 1792, que habrá de servir de guía y modelo de estudio por las razones expuestas más adelante.

Otros artículos también cuentan con mapas, cuadros y gráficos orientados a una mejor comprensión y entendimiento del tema, como se observa en los estudios de Marta Terán, sobre la “Geografía de los partidos tributarios de la Nueva España. Los subdelegados como recaudadores de los tributos, 1805-1810”; el de Claudia Guarisco, intitulado “Reformas borbónicas y gobierno local. Orígenes de las subdelegaciones en la

Intendencia de México, 1787-1792”; el de Luis Juventino García Ruiz, relativo al “Intendente y subdelegados frente a las repúblicas de indios españoles. Veracruz, 1788-1810”; el de José Marcos Medina Bustos, sobre “Subdelegaciones y subdelegados en la Intendencia de Arizpe, 1786-1821”, y, finalmente, el de Martín Escobedo Delgado, denominado “‘¡Nos manifestamos leales al rey!’ Subdelegación de Sombrerete en la crisis política de la monarquía”.

Como toda buena obra de investigación, individual o colectiva, contiene aspectos que motivan a la reflexión y que generaron algunas dudas e interrogantes destacadas. Por ejemplo, si el tipo de administración que privaba en el Antiguo régimen era de tipo jurisdiccional, cuya característica era la práctica judicial tradicional basada en usos y costumbres, de acuerdo con cada caso, ¿cómo se transita de este tipo de administración jurisdiccional, en donde los espacios de acción del poder subdelegacional no están del todo bien definidos, a otro de tipo *municipal* en donde se comienza a delimitar el espacio territorial? ¿Bajo qué parámetros se comienza a definir el espacio territorial de administración jurisdiccional que regirá en el país durante las primeras décadas de vida independiente?

Por el contrario, se echa de ver la ausencia de más investigaciones sobre los subdelegados y las subdelegaciones para otras partes de la América española, ya que solo se incorporaron dos ensayos en torno a aquella geografía: el de María Concepción Gavira Márquez relativo a “Corregidores *versus* subdelegados. La gestión de los nuevos cargos en Oruro (Ato Perú), 1783-1810”, y el de Román Flores Álvaro, que lleva por título “Laureados y castigados. Elección de los primeros subdelegados de la Intendencia de Cuzco, 1784”.

Resulta deseable que la próxima publicación de la Red de Estudios sobre el Régimen de Subdelegaciones de la América Borbónica, constituida en 2011, se ocupe de los subdelegados en tiempos de guerra y del papel que desempeñaron en los primeros años de vida independiente; esto permitirá, por un lado, observar qué tanta continuidad o ruptura se aprecia en la vida política e institucional de las nuevas naciones independientes; si se observa aquello *nuevo* que se fue configurando, quizá se arribe a nuevas periodizaciones, más allá de los rompimientos de tipo político. Por otro lado, se espera que algo parecido a este valioso e innovador ejercicio cartográfico de reconstrucción jurisdiccional se realice para otras subdelegaciones de la entonces futura República Mexicana, sobre todo ahora que ya están publicadas varias de las Actas de la Diputación Provincial.

Para concluir, debo destacar que el conjunto de ensayos aglutinados en esta obra abre nuevos horizontes de análisis destinados a enriquecer el conocimiento del pasado. Ojalá se motiven más investigaciones a partir de nuevas preguntas y se continúe, de esta manera, refrescando el ejercicio heurístico y hermenéutico de la disciplina.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribuciones@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

La estética del conocimiento en Schopenhauer

García Sánchez, Ian David

La estética del conocimiento en Schopenhauer

Contribuciones desde Coatepec, núm. 35, 2021

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899015>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

La estética del conocimiento en Schopenhauer

Aesthetic and knowledge into Schopenhauer

Ian David García Sánchez
Universidad de Guanajuato, México
id.garciasanchez@ugto.mx

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899015>

Recepción: 15/01/2020
Aprobación: 08/07/2020

RESUMEN:

El objetivo de este texto es ahondar en dos conceptos: el principio de razón y el *principium individuationis*. Ellos ayudarán a componer el planteamiento general de una idea; a saber, la tesis de que el tránsito del sujeto cognoscente al *puro sujeto del conocimiento*, a través de la contemplación estética, es el momento más elevado en la teoría del conocimiento de Schopenhauer; es decir, que el lado contemplativo que permite conocer la idealidad de los objetos, en un sentido platónico, forma parte de una experiencia estético-epistemológica.

PALABRAS CLAVE: Principio de razón, *Principium individuationis*, Sujeto cognoscente, Puro sujeto del conocimiento, Epistemología.

ABSTRACT:

The objective of this text is to develop two concepts: the principle of reason and the principium individuationis. They will help to compose the general approach of an idea; namely, the thesis that the transition from the cognitive subject to the pure subject of knowledge, through aesthetic contemplation, is the summit in Schopenhauer's theory of knowledge. That is, the contemplative side that allows knowing the ideality of objects, in a platonic way, is part of an aesthetic-epistemological experience.

KEYWORDS: Principle of Reason, Principium Individuationis, Cognitive Subject, Pure Subject of Knowledge, Epistemology.

INTRODUCCIÓN

La subsecuente exposición será sostenida en los siguientes textos de Schopenhauer: primero, la tesis doctoral *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813, 2.^a ed. 1847); segundo, el primer capítulo del ensayo *Sobre la visión y los colores* (1816, 2.^a ed. 1854),^[1] y tercero, el “Apéndice. Crítica de la filosofía kantiana” (1854).^[2] El orden es así, dado que el propio Schopenhauer pensaba que para entender su obra capital, *El mundo como voluntad y representación* (1819, 2.^a ed. 1844, 3.^a ed. 1859), era necesario haber leído sus textos anteriores. En ellos, el filósofo desarrolla algunas ideas que esbozan su teoría del conocimiento: la base de todo su sistema, la cual expone con detalle en el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*.^[3]

Ayudado de Kant, de quien Schopenhauer parte en su teoría,^[4] aquí se tratarán de dilucidar dos nociones. La primera de ellas está inscrita en una crítica, a la manera kantiana, que surge de lo que Schopenhauer considera que ha sido una gran confusión a lo largo de la historia de la filosofía: el principio de razón. La segunda está referida a una expresión escolástica que en Schopenhauer se vuelve primordialmente ética: el *principium individuationis*.

La exposición de la mencionada tesis estética sobre el *puro sujeto del conocimiento* se planteará al final como conclusión, y se apoyará de los primeros párrafos del tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*.

PRINCIPIO DE RAZÓN

Platón y Kant nos recomiendan dos leyes que deben satisfacerse necesariamente en el método para toda filosofía y aun para toda ciencia: “la de *homogeneidad* y la de *especificación*, pero sin abusar de la una en perjuicio de la otra” (Schopenhauer, 1998: 29). La primera regla, la de homogeneidad, indica que a través de la semejanza de las cosas se deben aprehender las variedades y reunirse en especies; estas últimas, a su vez, reunirse en géneros, y así hasta llegar a un concepto supremo que lo abarque todo. La segunda regla, la de especificación, indica que a través de la distinción entre las cosas deben diferenciarse los géneros unidos en el concepto, así como las variedades comprendidas en las especies, entre otras. Schopenhauer expresa, por medio de lo expuesto por Kant, que estas dos leyes son principios transcendentales de la razón: “postulan *a priori* el acuerdo de las cosas con ellos” (Schopenhauer, 1998: 30). Es decir, nada de lo que hay en el mundo escapa a estas leyes, puesto que, de hecho, ellas son la ley del mundo.

En este sentido, Schopenhauer piensa que al principio de razón no se le ha aplicado correctamente la ley de especificación. O sea, que se han confundido diversas formas del principio de razón y se ha abusado de ellas. Distinguir estas formas es la tentativa original que se propone el filósofo. Mas ¿de dónde surge la idea de que no existe uno, sino varios modos o formas del principio de razón? Responde el filósofo que no existe uno, sino varios modos cognoscitivos fundamentales. Varias clases de objetos para un sujeto, dirá posteriormente, pues da lo mismo hablar de que

los objetos tienen tales y tales determinaciones propias y características, o que diga: el sujeto conoce de tales y tales maneras; es lo mismo que yo diga: los objetos se pueden dividir en tales y tales clases, o que diga: al sujeto le son propias tales y tales potencias cognoscitivas diferentes (Schopenhauer, 1998: 204).

Por lo tanto, la necesidad del principio, como principio *a priori*, no es una, sino varias. Y, con todo, hemos estado hablando aquí de él sin aún decir, en esencia, qué es el llamado *principio de razón*.

El filósofo de Danzig elige, por su carácter general, la fórmula wolffiana: “Nada es sin una razón por la que es” (Schopenhauer, 1998: 33); dicho de manera más simple, es el porqué de las cosas. Aun a pesar de ser el fundamento de toda ciencia y toda filosofía —incluso expresado por Aristóteles claramente en sus *Tratados de lógica*—, la filosofía de Descartes a Hegel (con excepción de la de Kant),^[5] incluida la de Spinoza, Leibniz, Wolf, Hume, Schelling y la del propio Hegel, había ignorado o confundido la distinción más primaria del principio de razón: “que el saber y demostrar *que una cosa es*, difiere mucho de demostrar *por qué es una cosa*” (Schopenhauer, 1998: 36). En otras palabras, se ha confundido la distinción entre la ley lógica de la razón de conocimiento y la ley natural de causa y efecto, lo que ha ayudado a la construcción de teleologías y teologías cuya máxima expresión es el idealismo absoluto.^[6] Esto se tratará al final del apartado.

Pese a todo, Kant, dice Schopenhauer (1998) ayudado del escepticismo de Hume, distingue realmente, y por vez primera, entre el principio lógico (formal) de conocimiento y el principio transcendental (material) de causa. Después, la escuela kantiana y sus adversarios distinguirán bastante bien entre la razón de conocimiento y la causa. Tal distinción radica en comprender que la existencia de un objeto tal no es una propiedad, sino la precondition para que propiedades se atribuyan a un sujeto, o lo que es igual, la existencia no es un predicado: decir de algo que tiene propiedades presupone que esa cosa existe. Por ejemplo, el argumento ontológico formulado por Anselmo y descrito más precisamente por Descartes, dice Schopenhauer (1998), posee la característica de no distinguir entre la razón de conocimiento y el conocimiento de la causa porque cree que la existencia es un predicado de Dios. Decir que Dios posee existencia (Dios existe) es decir en realidad que el Dios que existe, existe, o el Dios existente existe. En fin, existe Dios, ergo, existe Dios; lo que resulta un total absurdo.

Sin embargo, esta especificación divisoria de las acepciones del principio no es suficiente para abarcar todos los casos en los que se pregunta por qué. Quedan al aire, al menos, los casos en los que se pregunta por figuras geométricas o por el paso del tiempo. ¿Cómo hacer para englobar todos los casos bajo todas las formas en

las que se da el principio de razón? Aquí surge la cuádruple raíz. La conciencia cognoscitiva —que es la sensibilidad exterior (espacio) e interior (tiempo), el entendimiento y la razón— se escinde en sujeto y objeto. Todos nuestros objetos representados están en relación unos con otros en un enlace regular, aunque difieran en la forma en cómo se relacionan. Este enlace es el principio de razón suficiente en su generalidad.

Según Schopenhauer (1998), hay cuatro clases en las que se escinde todo lo que puede ser objeto de nuestro conocimiento. Estas clases nacen de los correlatos subjetivos ^[7] a los que pertenecen. La primera clase corresponde a las representaciones intuitivas, completas, empíricas; su correlato subjetivo es el *entendimiento*, su forma es la del sentido interno (el tiempo) y el sentido externo (el espacio); el concilio de ambos en la materia increada e indestructible da lugar al movimiento: las mutaciones, y estas, a su vez, se rigen por la causalidad. Aquí, el principio toma la forma de *principio de razón suficiente del devenir*. Al mismo tiempo existen tres clases de causas en la naturaleza: 1) causa (en el más estricto sentido), que se aplica a los seres inorgánicos; 2) excitante, se aplica a las plantas, árboles, etcétera, y 3) motivo, se aplica a los animales. Esta triada explica la verdadera “diferencia entre cuerpo inorgánico, planta y animal” (Schopenhauer, 2013: 57).

La segunda clase es la de las representaciones abstractas, los conceptos de la razón. Su correlato subjetivo es la *razón*. Su forma es la del lenguaje: las palabras y sus relaciones dan lugar a los juicios, y estos, a su vez, se rigen por la lógica de la doctrina de los juicios. Aquí, el principio toma la forma de *principio de razón suficiente del conocer*. A la vez, en el ser humano, los conceptos dan a los motivos un nuevo cariz que lo diferencia de los motivos animales: la capacidad de elegir. ^[8] También existen cuatro clases de razones en las que se puede fundamentar un juicio: 1) verdad lógica o formal, cuando el juicio tiene su razón en otro juicio; 2) verdad empírica o material, su razón se funda inmediatamente en la experiencia; 3) verdad transcendental, es un juicio sintético *a priori*, su razón estriba no solo en una verdad empírica, sino también en las condiciones de posibilidad de toda experiencia, y 4) verdad metalógica, cuando el juicio tiene su razón en las condiciones formales de todo pensar residentes en la razón.

La tercera clase concierne a las representaciones formales, intuiciones puras del espacio y del tiempo. Su correlato subjetivo es la *sensibilidad pura*. Su forma es la del sentido interno (el tiempo) y el sentido externo (el espacio); difiere de la primera clase en que en ellas no se halla materia, sino solamente formas que se relacionan. En el espacio, esta relación se llama posición, y en el tiempo, sucesión. Aquí el principio toma la forma de *principio de razón suficiente del ser*. Al mismo tiempo, y gracias a estos nexos, dos disciplinas se fundan y rigen: aritmética, donde el tiempo se cuantifica y funciona subordinado a la ley de sucesión, y geometría, donde el espacio se abstrae en intuiciones normales (en contraposición a las intuiciones puras y a las intuiciones completas) a través de figuras y números.

La cuarta y última clase es la de la representación del sujeto volente, del querer, de la voluntad. Su correlato subjetivo es el *sentido interno*. Su forma es la del tiempo. Su naturaleza peculiar la exime de las reglas del conocimiento de los objetos. Es un conocer que “yo quiero” (Schopenhauer, 1998: 205); pues cuando miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo. Este querer da lugar a las acciones, y estas, a su vez, se rigen por la ley de la motivación. ^[9] Aquí, el principio toma la forma de *principio de razón suficiente del obrar*. Ahora bien, a Schopenhauer le interesará en lo subsecuente, y sobre todo, la cuarta clase de objetos y la forma del principio de razón que ahí impera. Con lo cual, cabe especificar aún más qué clase de preguntas y respuestas admite esta forma del principio.

El filósofo piensa que el tiempo es el esquema simple que contiene lo esencial de todas las formas del principio de razón. Esto se comprueba al notar que todas las formas del principio de razón aluden a un paso desde la razón hacia su consecuencia y viceversa, y este paso solo puede realizarse a través del tiempo *in situ*. ^[10] También aquí estriba la primacía que tiene la aritmética (la ciencia de los números derivada de la cuantificación del tiempo) por encima de las otras ciencias, que, en todo caso, se valen de ella para dar mayor precisión a sus asuntos. Dicho sea de paso, es gracias a esta primacía que Schopenhauer cree que del sujeto volente dependen, en el fondo, todas las demás determinaciones del entendimiento, la sensibilidad y la razón.

Una pregunta que se dirigiera a la cuarta clase de objetos siempre sería una pregunta por una *acción*. Por ejemplo: ¿por qué ese hombre camina hacia ese restaurante? O, más precisamente, ¿por qué ese hombre realiza la *acción* de caminar hacia ese restaurante? Acudiendo a la ley de la motivación, se respondería: porque *quiere* comer; sin embargo, con frecuencia se podría preguntar, siguiendo la cuarta clase de objetos, ¿por qué ese hombre *quiere*?, pero esta pregunta sería vacua y carecería de toda respuesta. El tiempo es el sentido interno del sujeto, por lo que una pregunta por la razón que se dirigiera a la cuarta clase de objetos sería imposible más allá del tiempo. Es decir, lo inteligible, la razón del querer, nunca se hace objeto para un sujeto a través del principio de razón.

Al principio de esta explicación se había dado una definición simple del principio que Schopenhauer extrae y expresa en términos de la madre de todas las ciencias: el principio de razón suficiente es el porqué de las cosas. Al final de su tesis doctoral, el filósofo agrega: “El sentido general del principio de razón se reduce a esto: que siempre, y en todas partes, cada cosa solo puede ser en virtud de otra” (Schopenhauer, 1998: 224). Y, como resultado, saca dos conclusiones principales que serán, en lo posible, brevemente determinadas. La primera indica que si bien hay un sentido general —lo que constituye la raíz del principio— siempre que se aludan razones para que algo sea, se debe determinar a qué clase de razón suficiente se refiere, puesto que, como no existe triángulo en general (todo triángulo debe ser forzosamente escaleno, isósceles o rectángulo), tampoco existe razón en general: la razón siempre debe ser una de las cuatro revisadas. La segunda, cada forma del principio supone una clase de objetos para un sujeto y se mantiene en sus límites; esto significa que el principio de razón en todas sus formas es *a priori*, por tanto, radica en nuestro intelecto, de ahí que no sea lícito aplicarlo al conjunto de todas las cosas existentes, es decir, al mundo.

Esto sirve a Schopenhauer, en primera instancia, para dismantelar los argumentos ontológico y cosmológico que prueban la existencia de Dios y del mundo respectivamente. No obstante, el objetivo de fondo es ejercer una crítica hacia aquel postulado optimista de Leibniz, según el cual nunca pasa nada sin una causa o por lo menos una razón determinante. Schopenhauer sienta aquí las bases de todo su futuro pesimismo pues, en este punto, al filósofo no le parece que haya nada semejante a un orden total del mundo, sino solo uno relativo: existe un dominio del azar que del orden; y más bien, en lugar del mejor, este es el peor de los mundos posibles. De paso, lanza una invectiva al idealismo absoluto: ampliación del argumento ontológico y una teología absurda.^[11] Hasta aquí la reflexión y exposición sobre el principio de razón.

PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS: LA CAVERNA Y EL VELO DE MAYA

Schopenhauer conserva la impronta kantiana en su teoría del conocimiento y, si bien se transforma en un feroz crítico en lo que se refiere a la lógica trascendental, la estética trascendental permanece intacta en su pensamiento. En el “Apéndice. Crítica de la filosofía kantiana”, expresa el error de la lógica trascendental en términos de una contradicción y una falta de claridad en lo que respecta a cómo se da la experiencia; por tanto, no queda nunca claro, según Schopenhauer, si la intuición completa le pertenece a la sensibilidad o es posible gracias al entendimiento y a las categorías:

Exhorto a todo aquel que comparta conmigo la veneración hacia Kant a conciliar esas contradicciones y mostrar que él ha pensado algo totalmente claro y definido con su doctrina sobre el objeto de la experiencia y sobre el modo en que este es determinado por la actividad del entendimiento y sus doce funciones (Schopenhauer, 2004: 506).

De aquí surge la tesis de la intelectualidad de toda intuición que Schopenhauer sostiene contra Kant y que hace de la *causalidad* la forma del entendimiento; de ahí también, el desecho que hace de las otras once categorías, que son solamente “ventanas ciegas” (Schopenhauer, 2004: 511), y que soportan a los juicios, pero no forman parte del entendimiento y no posibilitan la percepción. La forma en cómo Schopenhauer soluciona este problema, haciendo del entendimiento el constructor de la intuición, se verá más adelante en la exposición sobre los grados de objetivación de la voluntad.

En este primer momento, lo que a Schopenhauer le interesa de la doctrina kantiana es la relación entre noúmeno y fenómeno. Distinción que en él se transforma en la dualidad de voluntad y representación. “El mundo es mi representación” (Schopenhauer, 2004: 51), en dicha frase se condensa todo el idealismo transcendental que Schopenhauer conserva de Kant y hace suyo; asimismo, es la primera verdad con la que nos encontramos como individuos.^[12] Sin embargo, vale exactamente igual aquella que dice: “el mundo es mi voluntad” (Schopenhauer, 2004: 52), esa voluntad que se descubría en la cuarta clase de objetos para un sujeto como primaria a todas las demás determinaciones del entendimiento y que se expresaba en un constante querer. Así, voluntad y representación son caras de una misma moneda: el mundo. Cómo la voluntad originaria llega a ser representación, es el objeto de esta segunda exposición.

A la voluntad no le afecta el tiempo y el espacio. Antes bien, es a través de estos que la voluntad se vuelve objeto para un sujeto y deja de ser voluntad para convertirse en representación. El tiempo y el espacio le brindan a ella una múltiple individualidad en forma de seres naturales. El tiempo y el espacio son, pues, el *principium individuationis*:

Denominaré el tiempo y el espacio el *principium individuationis*, lo cual pido que se observe de una vez por todas. Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis* (Schopenhauer, 2004: 165).

Y, “como saben *mis* lectores el tiempo y el espacio son el *principium individuationis*” (Schopenhauer, 1998: 151).

Es la voluntad, como cosa en sí,^[13] la que mediante el aparato de la representación se vuelve fenómeno y se somete al principio de razón en forma de causalidad. Mas, en su absoluta realidad, la voluntad única no puede ser nunca un objeto. La voluntad, siempre individual, empero, no es individuo en el mundo fenoménico, como representación. Su objetivación está condicionada por su tránsito a través del *principium individuationis*.

Dado el mundo de las apariencias, objetivación de la voluntad, el *principium individuationis* integra — además— un sitio de engaño y de sufrimiento. Aquí, el cariz metafísico se torna ético. Se puede imaginar este lugar como una caverna platónica en la que los prisioneros, no obstante padecer bajo el engaño, se envidian los unos a los otros y se provocan eternos martirios. La voluntad, individual y única, se vuelve de esta forma la voluntad de los seres singulares, múltiple y egoísta, y se declara en guerra consigo misma, pues está segura de ser la única y verdadera voluntad. El velo de Maya, metáfora sacada de la doctrina hindú a la que Schopenhauer alude constantemente, es, igualmente, el *principium individuationis* del que surge la ilusión del sujeto individual. Las sombras en las paredes de la caverna, el traslúcido de las telas del velo, en fin, el *principium individuationis*, otorgan al sujeto la certeza de existir separado abismalmente de los otros seres naturales. En suma, lo imposibilitan a ver la identidad real de todos los seres, la otra cara de la moneda que son todos: la voluntad.^[14]

Llegados aquí, se vuelve prioritario recordar y puntualizar el mecanismo por el que se da la intuición empírica a través del intelecto,^[15] tesis de la intelectualidad de toda intuición que Schopenhauer sostiene contra Kant: a través del entendimiento es que puede surgir la intuición empírica.

La intuición, es decir, la aprehensión de un mundo corpóreo objetivo que llena el espacio en sus tres dimensiones, surge por medio del entendimiento, para el entendimiento y en el entendimiento, el cual es una función del cerebro como las formas del espacio y tiempo en las que se basa (Schopenhauer, 2013: 57).

Esto es, la percepción de un mundo objetivo, y es por medio de la intuición empírica que se nos aparece un mundo todo de conexiones causales, con relaciones en el espacio y en el tiempo. A través de la mera sensación en el cuerpo, el entendimiento refiere el efecto (una sensación concreta) a su causa: “y así reconoce la causa como efectiva [*wirkend*], como *real .wirklich*], es decir, como una representación del mismo tipo y

clase que el cuerpo” (Schopenhauer, 2013: 47). Es el entendimiento, refiriendo su forma, la causalidad, a la mera sensación que recibe de los sentidos. Este proceso es instantáneo y vivo, y no es posible reconocerlo (dado que la intuición completa del mundo objetivo está siempre frente a nosotros), salvo al hacer un análisis transcendental de las facultades del entendimiento. Pero él siempre está ahí.

Así es como Schopenhauer resuelve la inconsistencia de la lógica transcendental, que dejaba en la ambigüedad el proceso mediante el cual se daba la intuición empírica. En nuestro filósofo, la experiencia será siempre un resultado del entendimiento y pasará en todo momento por sus formas: espacio, tiempo y causalidad. De igual modo, este movimiento del intelecto es extendido a las relaciones de causa y efecto de los objetos en el espacio: los seres naturales, digamos, rocas, plantas, animales, seres humanos.

Ahora bien, la doctrina kantiana en la que se basa Schopenhauer expresa que la representación de estos seres naturales está siempre determinada por un sujeto con entendimiento: es en el sujeto donde se halla el origen real de toda representación y en el que reside el espacio (como sentido externo) y el tiempo (como sentido interno) —aquí podría agregarse, para hacer una caracterización concreta, que el *principium individuationis* recae siempre en las formas del sujeto—. Pero ¿qué determina la diversidad jerárquica de los seres naturales externos, o sea, rocas, plantas, animales, seres humanos? Ya ha quedado dicho que es mediante el *principium individuationis* (espacio y tiempo) que la voluntad se vuelve representación; mas, esta representación podría ser una y la misma en todos los casos; de hecho, debería serlo, puesto que la voluntad es única. Sin embargo, el mundo no se nos aparece como cosas igualitarias e idénticas; antes bien, es un mundo diverso y poblado de infinitas especies y clases de seres naturales. ¿Qué es lo que da la diversidad al *principium individuationis*? El pesimista alegrará que estos “*grados de objetivación de la voluntad* no son más que las *ideas de Platón*” (Schopenhauer, 2004: 182).

Las ideas se sustraen al *principium individuationis* y, al mismo tiempo, son los modelos de los diversos grados de objetivación de la voluntad:

Entiendo por *idea* cada *grado* determinado y fijo de *objetivación de la voluntad* en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos (Schopenhauer, 2004: 183).

El *topos uranus* constituye el íterin múltiple entre la voluntad, nouménica, y la representación, fenoménica.^[16] Aquí resultará útil regresar a la alegoría de la caverna: el *principium individuationis* opera en el mundo de las sombras, así como la voluntad, como cosa en sí, es la luz que viene de fuera. Las ideas en su conjunto son, pues, las figuras que proyectan las sombras sobre la cavidad más profunda de la caverna.

Las ideas se “presentan en innumerables individuos y seres particulares, siendo a ellos lo que el original a la copia” (Schopenhauer, 2004: 223). Con todo, las ideas no están sometidas al cambio en el tiempo y el espacio, a la causalidad, al nacer y perecer de los seres. Las ideas permanecen inmutables, mientras que el principio de razón no significa nada para ellas. Aquí es irrevocable traer a cuento que todo lo que cae en la esfera cognoscitiva del sujeto está siempre referido al principio de razón: todo lo que siempre deviene y nunca es. Hasta aquí la exposición sobre el *principium individuationis*.

CONCLUSIÓN Y EXPOSICIÓN DE LA TESIS ESTÉTICA

Schopenhauer plantea que todo conocimiento que caiga bajo el principio de razón será un conocimiento de causas y razones y no de objetos como tales. Esto ya había quedado dicho en la exposición sobre el principio de razón cuando se dijo que las formas a las que el principio de razón apela en todos los casos; cada forma del principio supone una clase de objetos para un sujeto, y cada una se mantiene en sus límites. Encima, una reflexión similar quedó asentada cuando, en la exposición de la cuarta forma del principio de razón, el *principio de razón suficiente del obrar*, se dijo que la razón del querer —la voluntad— nunca se hace objeto para un sujeto a través del principio de razón.^[17]

En el esquema del principio de razón, el sujeto es sujeto cognoscente y el objeto siempre será una de las cuatro clases de objetos para un sujeto (intuición completa, concepto, intuición pura o motivo). Sin embargo, en la exposición sobre el *principium individuationis*, el filósofo ha introducido una noción platónica referida a un punto intermedio entre la mera representación y la cosa en sí: la voluntad. En el orden del sujeto cognoscente, el conocimiento de dichas ideas referidas a la objetividad pura de los objetos sería imposible, con lo cual, “si las ideas han de ser objeto del conocimiento, será solamente a condición de suprimir la individualidad del sujeto cognoscente” (Schopenhauer, 2004: 223); o lo que es lo mismo, si de lo que se trata, si lo que se busca es conocer la idealidad de los objetos del mundo, esta tendrá que ser una diferente manera de conocer. ¿Cuál será esta manera?

No obstante, una reflexión volátil que se ha introducido sin aviso previo se escapa y deberá contestarse antes de averiguar cuál es aquella manera, entonces, ¿de dónde se saca que es posible acaso conocer las ideas de Platón? ¿Cómo se ha llegado a la conclusión de esta posibilidad? Y, aún más, en cualquier caso, ¿de dónde surge la necesidad de conocer dichas ideas? Para responder, habrá que regresar de nuevo a Kant y ver de qué modo lo entiende Schopenhauer.

Entre Platón y Kant hay coincidencias, concede el filósofo. Pero “la idea y la cosa en sí no son estrictamente una y la misma cosa” (Schopenhauer, 2004: 229). La cosa en sí es inaprehensible por un hecho aislado y muy puntual que, a decir de Schopenhauer, escapó a Kant, una y otra vez, y fue motivo de múltiples malentendidos: la cosa en sí no puede ser nunca objeto para un sujeto.

Según Kant, la cosa en sí debe estar libre de todas las formas dependientes del conocimiento en cuanto tal: y (según se mostrará en el Apéndice) no es más que un defecto de Kant el no haber contado entre esas formas, por delante de todas las demás, la de ser objeto para un sujeto; porque precisamente esta es la forma primera y más general de todo fenómeno, es decir, representación; por eso debería haber negado expresamente de la cosa en sí la condición de objeto, lo cual le habría preservado de aquella gran inconsecuencia tempranamente descubierta (Schopenhauer, 2004: 229).

Debe seguirse el razonamiento muy de cerca, pues aquí se piensa que se está ante el nacimiento de un ingenioso proyecto con altas pretensiones. La cosa en sí, se ha dicho, no puede ser objeto para un sujeto; de esta manera, la idea platónica, dice nuestro autor, “es la única *objetividad adecuada* de la voluntad [...] es ella misma toda la cosa en sí, sólo que bajo la forma de la representación” (Schopenhauer, 2004: 229). La idea es, pues, la voluntad sin aún llegar a existir como ser natural ni simplemente sustrayéndose a su en sí nouménico.

^[18] Esto es tal cual gracias a que la idea posee la única característica necesaria para ser representación: la de ser objeto para un sujeto. Dicho de un modo simple, la idea platónica es a la vez la propia voluntad (cosa en sí) y a la vez representación (objeto para un sujeto).

De pronto y casi sin ser notado, ni entonces ni hoy, Schopenhauer abre una nueva posibilidad que comienza con un supuesto, pasa a través de una premisa y termina, silogísticamente, con un añadido. Esta es, a grandes rasgos, la concatenación: 1) la cosa en sí *es* la idea —“*es* ella misma toda la cosa en sí” (Schopenhauer, 2004) —; 2.) la idea *es* representación: *es* objeto para un sujeto, ergo, 3) la cosa en sí (la voluntad), como idea, *es* objeto para un sujeto. El apartado concluye con esta noticia: la cosa en sí puede ser conocida como objeto para un sujeto a través de la idea. Es por eso que interesa —y con esto queda saldada también la cuestión abierta— conocer las ideas de Platón.

Mas el individuo jamás podría conocer de tal forma. Él, sometido por el *principium individuationis* (espacio y tiempo) como todos los demás seres, está también sometido al principio de razón, a la causalidad. Él, como ser humano vivo, es un objeto más entre los objetos. No iría, por medio del principio de razón, más allá de establecer relaciones que interesen a su voluntad. Para apropiarse del “conocimiento puro” (Schopenhauer, 2004: 229), tendría que ser él, al mismo tiempo y en idéntico grado, puro.

Apunta nuestro pensador en el segundo tomo de su obra capital: “aquella captación [la de las relaciones de las cosas al servicio de la voluntad] es científica, este conocimiento [puramente objetivo y totalmente independiente de la voluntad], artístico” (Schopenhauer, 2005: 209). Y luego:

Dado que los individuos no tienen más conocimiento que el sometido al principio de razón y esta forma excluye el conocimiento de las ideas, resulta cierto que, de ser posible que nos elevemos del conocimiento de las cosas individuales al de las ideas, eso solo puede suceder operándose en el sujeto una transformación correspondiente y análoga al gran cambio que se da en la naturaleza del objeto, y en virtud de la cual el sujeto, en la medida en que conoce una idea, deja de ser individuo (Schopenhauer, 2004: 230).

Con esto, se da el paso del panorama epistemológico al estético: las ideas, inamovibles y eternas, constituyen el objeto de conocimiento de la contemplación estética. En ella, el sujeto del conocimiento, aquel soporte epistemológico de la representación, se convierte ahora en su espejo: el *puro sujeto del conocimiento*; eludiendo a la par el tiempo y el espacio (el *principium individuationis*), evade también el egoísmo del mundo y el sufrimiento. Dicho lo cual, el sujeto cambia su configuración y se libera del apremio de la voluntad, de su querer y su saberse queriendo constantemente, para, por fin, contemplar los objetos del mundo desinteresadamente y en su objetividad real. Este tránsito es una cuestión compleja y habrá que caracterizarla pormenorizadamente.

En su origen y su esencia, el conocimiento es sumiso y sirve solamente a la voluntad. En relación con ella es que los objetos del mundo le parecen al individuo *interesantes* y solo de la relación causal entre ellos puede sacar un conocimiento claro. En cierta forma, podría decirse con Schopenhauer, que el conocimiento ha surgido de la voluntad, como la cabeza, del resto de nuestro cuerpo; ha surgido gracias a él y para él. En los animales se corrobora el hecho al notar que su cabeza mira todo el tiempo al suelo, donde están los motivos de su voluntad, y que permanece pegada al cuerpo casi sin separar. Sin embargo, en el hombre, la cabeza se irguió para hacerlo capaz de mirar con placer el cielo y las nubes: “Este privilegio humano lo representa en su mayor grado el Apolo de Belvedere, [su cabeza], mirando ampliamente a su alrededor, se encuentra tan libre sobre los hombros que parece arrancada del cuerpo y no sometida ya a la preocupación por él” (Schopenhauer, 2004: 231).

Anteriormente se ha hablado de un sujeto puro, a este Schopenhauer lo llama *puro sujeto del conocimiento* y lo diferencia del individuo. Acaso el último sea parangonable con el animal que no ha dejado de mirar el suelo y los objetos de su voluntad y aquel, al Apolo de Belvedere.^[19] Cuando se habla de sujeto puro, lo que se quiere decir es que, independiente, este sujeto se deshace de los restos de los que ha surgido y, ya limpio, puede apreciar verdaderamente su rededor. Igual a un diamante pulido de la suciedad de donde se ha extraído, el conocimiento más puro es aquel que se ha liberado de su origen:

El conocimiento es más puro y perfecto cuanto más desvinculado y separado de la voluntad está, que es cuando aparece la contemplación estética, puramente objetiva; del mismo modo que un extracto es más puro cuanto más separado está de aquello de lo que fue extraído y más se ha depurado de todo sedimento (Schopenhauer, 2005: 284).

Esta emancipación se logra por una actividad del intelecto, anormalmente superior o perfecta, propia de los genios artísticos.^[20] Toda obra de arte debe necesariamente nacer de esta contemplación del conocimiento puro de los objetos. Sin embargo, el común de los hombres es también capaz de elevarse a *puro sujeto del conocimiento*, siempre y cuando cuente con la sensibilidad intelectual necesaria para intuir en la obra del genio la idea a la que hace referencia. Habrá que puntualizar, además, un aspecto adyacente: solo a través de los objetos se pueden intuir las ideas. Este no es un conocimiento con base en la razón, sino apoyado solamente por el intelecto que intuye:

La captación de las cosas por medio y conforme a la mencionada disposición [la sometida al principio de razón] es la *inmanente*; en cambio, aquella que se hace consciente de la índole del asunto es la *transcendental*. Esta se obtiene *in abstracto* con la crítica de la razón pura; pero excepcionalmente puede presentarse también de forma intuitiva. Esto último constituye mi añadido, que me esforzaré en aclarar a través del presente libro tercero (Schopenhauer, 2004: 226, 227).

Esta capacidad del intelecto para captar la realidad de los objetos es un ímpetu del espíritu que sobrepasa a la voluntad y, por decirlo sencillamente, la niega y se sobrepone. Así, el sujeto cognoscente, arrobado por esa fuerza, deja de mirar los objetos del exterior como motivos para su voluntad y comienza a mirarlos de forma

objetiva. El que así contempla, no contempla ya los objetos antes vistos, sino las ideas de las que ellos nacen. Así, también, se pierde su individualidad y no existe distinción entre lo contemplado y el que lo contempla:

Lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la idea, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado: y precisamente por eso, el que está sumido en esta intuición no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es un puro, involuntario, exento de dolor e intemporal, sujeto de conocimiento (Schopenhauer, 2004: 233).

¿Cuál es, pues, la manera de conocer las ideas, la representación de la cosa en sí, la cosa en sí misma?, tal era la pregunta que se hacía al principio de este apartado. Es a través de la contemplación estética que se desvanece el sujeto para que su conciencia sea llenada por la pura intuición del objeto del mundo que contempla: la objetividad adecuada de la cosa en sí. “Al puro conocimiento desinteresado se llega, pues, en la medida en que la conciencia de otras cosas se potencia tanto que desaparece la conciencia del propio yo” (Schopenhauer, 2005: 414).

Al mismo tiempo que se desvanece el yo del sujeto, entra en él una felicidad completa, un cese al sufrimiento, pues ya no es más él mismo, sino un claro lago en donde se reflejan aquellas nubes que veía pasar a lo lejos:

Así como el objeto no es aquí más que la representación del sujeto, también este, al quedar totalmente absorbido por el objeto intuido, se ha convertido en el objeto mismo, ya que la conciencia toda no es sino su más clara imagen” (Schopenhauer, 2004: 234).

Y, sin embargo, la felicidad completa de la que goza el puro sujeto del conocimiento no es más que una parte de la contemplación, constituida por un lado objetivo (epistemológico) y uno subjetivo (ontológico), “por eso he demostrado que [la supresión del sufrimiento] es uno de los dos componentes del placer estético” (Schopenhauer, 2005: 414).

Con todo, este no era el objetivo principal de Schopenhauer, era tan solo una estadía intermedia entre el sujeto del conocimiento, el individuo sometido a las necesidades de su voluntad; y el asceta, el verdadero hombre liberado de la voluntad. La contemplación estética de las ideas es nada más un momento, un instante fugaz en el que el sujeto trasciende su propia individualidad y es capaz de transformarse en uno con el mundo como representación y como voluntad. Es, lamentablemente, una hora de recreo en la que el individuo descansa para después regresar a su vida de esclavo de la voluntad.

Aun así, la tesis que aquí se sostiene es que este tránsito del sujeto cognoscente al *puro sujeto del conocimiento* a través de la contemplación estética es el momento más elevado en la teoría del conocimiento de Schopenhauer. La contemplación, según este punto de vista, no tiene un marcado carácter ontológico-estético, tanto como lo tiene de epistemológico-estético. Esto es así, dado que en el asceta no se opera un conocimiento más elevado que en el artista; de hecho, el asceta, negador absoluto de su voluntad, abandona el mundo natural y el conocimiento de las cosas para sumirse en sí mismo. Queda así asentada, por lo menos, la tesis acerca del carácter epistémico de la contemplación —el conocimiento—, y queda aún abierta la cuestión sobre su aplicación a cada una de las bellas artes en específico. ^[21]

REFERENCIAS

- Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1932). *Consideraciones intempestivas*. Madrid: Aguilar.
- Rosset, C. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia: Pre-Textos.
- Safranski, R. (2001). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Schopenhauer, A. (1998). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos.
- _____. (2004). *El mundo como voluntad y representación I*, Madrid: Trotta.
- _____. (2005). *El mundo como voluntad y representación II*, Madrid: Trotta.

_____. (2013). *Sobre la visión y los colores*. Madrid: Trotta.

NOTAS

[1] Aquí se hará referencia a las traducciones de las segundas ediciones, con excepción de *El mundo como voluntad y representación*, que fue la única obra de la que Schopenhauer vio una tercera edición en vida.

[2] Este fue agregado como apéndice en la segunda edición de la obra principal.

[3] En relación con la discusión sobre la estética de Schopenhauer, se ha revisado una selecta gama de autores que, respectivamente, tratan el tema de manera distinta, pero a la vez con cierta semejanza: Nietzsche (1932), con su tercera consideración intempestiva “Schopenhauer, educador”, de 1873-1875; Thomas Mann (2000), con su texto *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, de 1938; Rüdiger Safranski (2001), con su biografía *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, publicado en 1987, y Clément Rosset (2005), con su libro *Escritos sobre Schopenhauer*.

[4] Rosset (2005) comenta en “Schopenhauer, filósofo del absurdo” que (desde el Nietzsche tardío de *El ocaso de los ídolos*) se le ha reprochado al filósofo la alusión kantiana, la cual pudo ahorrarse para ir directamente al tema fundamental. Safranski (2001), por su parte, comenta que sin el cuerpo conceptual de Kant no habría lugar a la distinción fundamental entre voluntad y representación: cosa en sí y fenómeno.

[5] Incluso el propio Kant yerra una y otra vez en la especificación de causa y razón que Schopenhauer está por hacer.

[6] El joven Nietzsche (1932), en “Schopenhauer, educador”, halla, en la sagacidad del filósofo, para extraer el hilo negro de *la trampa* teológica, un amago de lo que será después, en él, la genealogía; en tanto hay motivaciones ocultas detrás de un supuesto conocimiento ordenado. Rosset (2005) examina con puntilliosidad esta influencia en sus ensayos.

[7] Los correlatos citados más arriba, la sensibilidad exterior (espacio) e interior (tiempo), el entendimiento y la razón; todos son constituyentes de la conciencia cognoscitiva.

[8] La tercera clase de causas en la naturaleza, o sea, los motivos, serán para Schopenhauer de central relevancia.

[9] Lo que quiere decir que esta cuarta clase de objetos para un sujeto se relaciona en todo con la tercera forma de la causalidad — que es la primera clase de objetos para un sujeto —: el motivo. Es decir que, así como la ley de la motivación se relaciona con la ley de la causalidad, esta tercera clase de objetos para un sujeto (el querer) se relaciona con la primera clase. Esta será la piedra angular de toda la filosofía de Schopenhauer, el verdadero punto de ruptura con la tradición. Aquí, Schopenhauer descubre el “yo quiero” como la verdad más evidente y primera de todo ser; en contraposición a la tradición racionalista que ha descubierto en Descartes, en la observación subjetiva: el “yo pienso”.

[10] No específicamente del tiempo con un antes y un después, pues el *principio de razón suficiente del ser* y el *principio de razón suficiente del conocer* no implican un antes y un después temporal, sino solo formal. Aquel, por deducir analíticamente la cuestión, y este, por referirse siempre y únicamente al espacio formal en donde solo puede darse una constante simultaneidad.

[11] Safranski (2001) retoma este apartado en su biografía sobre Schopenhauer y redirecciona la discusión sobre la disputa entre este y Hegel, considerada una disputa más académica, y recuerda la verdadera contraposición de los puntos de vista que cada uno defiende. La disputa es auténticamente filosófica, no académica.

[12] Los comentadores apuntan siempre, con ojo crítico, a la incorrección, pertinencia e interpretación de la doctrina kantiana. Es un tópico vasto y complejo que amerita un tratamiento propio. Por ahora, nos serviremos del corpus kantiano que Schopenhauer mantiene sin pasarlo por el lente de tal crítica.

[13] La identidad problemática entre la *cosa en sí* y la voluntad es un tema del que se ocupan Rosset (2005) y Safranski (2001). Al primero le parece que el uso del concepto de *cosa en sí* es desafortunado, en tanto que Kant la había caracterizado tan solo de forma negativa como ese sitio oscuro al que no accedemos, mientras que en Schopenhauer conocemos la voluntad por medio del cuerpo. Safranski (2001), por su parte, apunta a la pertinencia en tanto que la distinción de un mundo en voluntad y representación, tal como lo concibió Schopenhauer, sería imposible sin la distinción entre *cosa en sí* y fenómeno; recuerda, para apoyarse, que el mundo como voluntad es inmanente en el cuerpo. Tema de difícil tratamiento, queda pendiente hacer una revisión completa.

[14] Este engaño es fuente del sufrimiento todo: la lucha de los seres. Para Thomas Mann (2000), el pesimismo de Schopenhauer proviene única y exclusivamente de este desprecio del mundo del devenir: un valle de lágrimas.

[15]Intelecto y entendimiento funcionan, en Schopenhauer, como sinónimos. De ahí la expresión *intelectualidad de toda intuición*.

[16]Schopenhauer, dice Mann (2000), tiene una visión del mundo eminentemente estética, creadora. Es como si las *ideas* engendraran el mundo y también la lucha: la individuación.

[17]Nietzsche (1932) caracteriza este descreimiento de las capacidades de la razón y de la inteligencia como un escepticismo y una renunciación crítica que nos eleva a las cimas de la contemplación estética.

[18]Esta es la única crítica que Schopenhauer dirige a Platón: el objeto del arte, como se verá, para Platón, es el objeto individual, y, para Schopenhauer, la idea.

[19]A Thomas Mann (2000) le parece que, en este punto, Schopenhauer es un clásico humanista, en contraposición con una tradición que lo concibió como antihumanista y, aun, como misántropo. Para Schopenhauer, dice, la grandeza del valor humano reside en que este es el único ser capaz de asombrarse ante el arte: las ideas.

[20]El genio es el tema de casi todo el ensayo de Nietzsche sobre Schopenhauer. Figura romántica, en el genio confluyen una sensibilidad superior y un intelecto desbordante que no solo expresan la naturaleza, sino el espíritu de un tiempo y su educación.

[21]A este respecto, Rosset (2005) desarrolla una tabla pormenorizada en su texto “La estética de Schopenhauer”, y trata cada una de las artes en relación con el conocimiento objetivo que en ellas opera. Es de especial interés el apartado dedicado a la música.