

ISSN: 1870-879X

EN-CLAVOS DEL PENSAMIENTO

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología

Publicación de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales

Tecnológico de Monterrey, Rectoría de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México

Psicología positiva, bienestar y calidad de vida

Joaquín García-Alandete

Hacia una semiótica de la memoria

Paola Ricaurte Quijano

Conflictos en la interpretación de la identidad personal

Carlos Emilio Gende

*Testimonios de Carlos Fuentes respecto a la
globalización y los sistemas de creencias*

Rafael Modesto Gasperín Gasperín

Vanessa Viviana Garza Marín

Reforma política en México: concreción de lo posible

Miguel Ángel Valverde Loya

*El enano jorobado que no fuma
(o la 'teología' benjaminiana contra el opio del progreso).*

Reflexiones a partir de la primera Tesis sobre la historia

Silvana Rabinovich

16

Año VIII, Núm. 16
Julio-Diciembre 2014



EN-CLAVOS

DEL PENSAMIENTO

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Psicología

Número 16
julio-diciembre



TECNOLOGICO
DE MONTERREY®

EN-CLAVES

DEL PENSAMIENTO

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Psicología
Publicación semestral de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales
del Tecnológico de Monterrey, Rectoría de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México
Año VIII, núm. 16, julio-diciembre 2014, ISSN 1870-879X

Directora

Dora Elvira García G.

Jefa de redacción

Margo Echenberg

Consejo de redacción

Dina Comisarenco • Alberto Constante • Ivón Cepeda
Alberto Hernández • Roberto Oropeza
María Luisa Parraguez • Sofía Reding • Julio Rubio • Carlos Sola
Enrique Tamés • Jorge Traslosheros • Lillian Briseño • Vivian Antaki

Comité editorial y asesor nacional e internacional

Raúl Alcalá (UNAM, Méx.), Antonio Barba (UNAM, Méx.), Bertold Bernreuter (Polylog, Alem.), Mauricio Beuchot (UNAM, Méx.), María Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), Jacob Buganza (Universidad Veracruzana, Méx.), Neus Campillo (Universidad de Valencia, Esp.), Pedro Cobo (itam, Méx.), Giuseppe Cacciatore (Università degli Studi di Napoli, Ita.), Jesús Conill (Universidad de Valencia, Esp.), Paolo Cristofolini (Historia Philosophica, Ita.), Hortensia Cuéllar (Tecnológico de Monterrey, Méx.), Rodrigo Díaz Cruz (UNAM, Méx.), Simona Forti (Universidad del Piemonte Orientale, Ita.), Blanca García García (Universidad de las Américas, Méx.), Carlos Gende (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), José Luis González (Escuela Nacional de Antropología e Historia, Méx.), Gracia Domingo (Universidad de las Américas, Méx.), Carlos Kohn (Universidad Central de Venezuela, Ven.), Heinz Krumpel (Universidad de Viena, Aus.), María Fernanda Lander (Skidmore College, EE. UU.), Andrew Light (University of Washington, EE. UU.), Alfonso Mendiola (Historia y Grafía, Méx.), Luis Montaña Hirose (UAM, Méx.), María Teresa Muñoz (Universidad Intercontinental, Méx.), Elizabeth Padilla (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), José Antonio Pérez Tapias (Universidad de Granada, Esp.), Silvana Rabinovich (UNAM, Méx.), Inés Sáenz (Tecnológico de Monterrey, Méx.), Alejandro Sahuí (Universidad Autónoma de Campeche, Méx.), Cristina Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid, Esp.), Osmar Sánchez Aguilera (Tecnológico de Monterrey, Méx.), María Josefa Santos (UNAM, Méx.), David Sobrevilla (Universidad de Lima, Perú), Valentina Torres Septién (Universidad Iberoamericana, Méx.), Eugenio Trías † (Universidad Pompeu Fabra, Esp.), Ambrosio Velasco (UNAM, Méx.), Jorge Velásquez (uam, Méx.), Garrath Williams (Lancaster University, UK), Mark Waymack (Loyola University of Chicago, EE. UU.), Ana Zagari (Universidad del Salvador, Arg.), Lilian Zirpolo (Aurora, The Journal of the History of Art, EE. UU.)

Asistente editorial

Tarssis Dessavre Oliva

Edición

Porrúa Print

Diseño

Omar Zamora Calderón • Castellanos Impresión, SA de CV

EN-CLAVES es una publicación semestral que surge con el fin de poner al ser humano y su reflexión sistemática tanto en el centro de las investigaciones y los debates, como en lo más hondo de nuestra vida cotidiana y en lo más profundo de la acción social. En una palabra: captar lo global y recrear lo local repensando las humanidades, acompañadas de la permanente construcción de significados, símbolos y acciones. De esta manera, **EN-CLAVES** se propone ser un modesto vehículo a fin de reflejar la belleza, la unidad y la verdad que nos hermana y crear con ello nuevos puentes y caminos de apertura, empatía, reciprocidad y reconocimiento.

Esta revista lleva el nombre de **EN-CLAVES**, nombre formado por una dupla de palabras que como figura retórica distingue y separa para combinar y jugar con nuevos significados, en aras de ver con ellos la realidad desde ángulos y perspectivas diferentes. En efecto, por un lado enclave nos lleva a pensar en un territorio incluido en otro con características de índole diversa. Por otro lado, la palabra clave, del latín *clavis*, significa llave, así como también explicación que necesita algún escrito para su comprensión y que termina por constituirse en signo o combinación de signos. Es algo tan relevante y decisivo que, bajo una transposición y juego metafóricos se convierte en el punto fundamental del arco o de la bóveda, es decir, la dovela que lo cierra y lo sustenta, y que desempeña la función de piedra angular o piedra de amarre en la que se sustenta una edificación.

Así pues, con la combinación de enclave y claves queda constituido el nombre de esta revista que invita a la reflexión expresada en pensamientos escritos para quienes busquen comprender desde las humanidades a nuestro complicado mundo humano.

EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO busca convertirse en un espacio académico y de investigación —en cuanto territorio de considerable amplitud— sobre el cual el Tecnológico de Monterrey apuesta y arriesga trabajar por las Humanidades, empeñándose en una reflexión sobre el ser humano. Busca ser cruce de caminos entre diversas disciplinas procurando el diálogo, la multidisciplinaria y la interdisciplinaria. Busca ser atalaya de nuevos horizontes y corrientes y cerco íntimo para el intercambio entre profesores y alumnos. Como claves del pensamiento esta revista desea alzarse como emblema descubriendo las “figuras” principales que representan y formalizan lo más íntimo, lo más arcano, lo decisivo de diferentes culturas, tradiciones, paradigmas y escuelas acerca del ser humano y de su existencia, cargada siempre de procesos y categorías, de acontecimientos y estructuras, a lo largo y ancho de su transitar por la temporalidad de las épocas, los linajes, las generaciones, los años y los días.

EN-CLAVES

DEL PENSAMIENTO

ha sido integrada en los siguientes Índices:

- LATINDEX: Sistema Regional de Información en Línea para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- CLASE: Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades.
- GALE: Cengage Learning.
- ULRICH: Periodicals Directory.
- EBSCO: Publishing (Academic Search Premier).
- SCIELO-México: Scientific Electronic Library Online.
- DIALNET: Universidad de la Rioja.
- Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica Redalyc.
- New Jour. Electronic Journals and Newsletters. Georgetown University.
- IRESIE: Base de Datos Sobre Educación Iberoamericana.

ÍNDICE

ARTÍCULOS

<i>Psicología positiva, bienestar y calidad de vida</i>	13
Joaquín García-Alandete	
<i>Hacia una semiótica de la memoria</i>	31
Paola Ricaurte Quijano	
<i>Conflictos en la interpretación de la identidad personal</i>	55
Carlos Emilio Gende	
<i>La unidad del pensamiento</i>	79
Aldo Guarneros Monterrubio	
<i>Reforma política en México: concreción de lo posible</i>	99
Miguel Ángel Valverde Loya	
<i>Rescatados por la tradición. La construcción del pasado en los procesos de lucha social de tres comunidades michoacanas</i>	123
Javier Dosil	
<i>Funcionalidad y perversión del mito: entorno “lacandón”</i>	143
Ángel Fernando Cabrera Baz	
<i>Testimonios de Carlos Fuentes respecto a la globalización y los sistemas de creencias</i>	161
Rafael Modesto Gasperín Gasperín Vanessa Viviana Garza Marín	

“Si Helena hubiera estado en Ilión”. La referencialidad espacial de khôra y tópos como elemento epistemológico de la historia griega antigua 177

René Ceceña

El enano jorobado que no fuma (o la ‘teología’ benjaminiana contra el opio del progreso). Reflexiones a partir de la primera tesis sobre la historia 203

Silvana Rabinovich

RESEÑAS

Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega. 221

José Luis Villalpando Ortega

Rufino Tamayo: identidades pictóricas y culturales 227

Dina Comisarenco Mirkin



ARTÍCULOS

PSICOLOGÍA POSITIVA, BIENESTAR Y CALIDAD DE VIDA

JOAQUÍN GARCÍA-ALANDETE*

Resumen

Se expone una revisión sobre las relaciones entre bienestar psicológico y subjetivo, emociones positivas, optimismo, sentido de la vida y calidad de vida, a la luz de los aportes de la Psicología Positiva. Los resultados de las investigaciones evidencian que el desarrollo del bienestar y la felicidad se relacionan positivamente con la promoción de la salud psicofísica y la prevención de conductas de riesgo. Por tanto, la promoción de la salud y de la calidad de vida constituye una necesidad sociopolítica de primer orden y un objetivo fundamental de toda sociedad interesada en el bienestar de sus ciudadanos.

Palabras clave: psicología positiva, bienestar, emociones positivas, sentido de la vida, calidad de vida.

Abstract

This paper exposes a review on the relationship between psychological and subjective well-being, positive emotions, optimism, meaning in life, and quality of life, in the light of the contributions of the Positive Psychology. The results of the research show that well-being and happiness are positively related with the promotion of physical and psychological health, and with the prevention of risk behaviours. The promotion of health and quality of life is a social and poli-

* Académico de la Universidad Católica de Valencia, Facultad de Psicología, Magisterio y Ciencias de la Educación, España, ximo.garcia@ucv.es.

tical need of first order, and an objective of a society concerned with the well-being of its citizens.

Keywords: positive psychology, well-being, positive emotions, meaning in life, quality of life

Psicología positiva, salud y calidad de vida

Según la Organización Mundial de la Salud (OMS), la salud mental es un estado de bienestar en el que se es consciente de las propias capacidades, se es capaz de afrontar las tensiones normales de la vida, se puede trabajar de forma productiva y fructífera y se es capaz de contribuir a la propia comunidad. Esta concepción de la salud incluye el bienestar psicológico, junto al físico y social. En relación con ello, la Psicología Positiva tiene como objetivo el estudio de la satisfacción vital, el bienestar psicológico, el bienestar subjetivo y otras variables psicológicas positivas, así como el desarrollo de recursos para su promoción.¹

Como perspectiva complementaria al modelo médico-clínico, más centrado en la psicopatología, dominante durante décadas y considerado actualmente como sesgado e insuficiente,² la Psicología Positiva supone un *modelo saluto-*

¹ M. E. P. Seligman, "The President's address. APA 1998 Annual Report", en *American Psychologist*, núm. 54, 1999, pp. 559-562; M. E. P. Seligman, "Positive Health", en *Applied Psychology*, núm. 57, 2008, pp. 3-18.

² W. H. O'Hanlon y M. Weiner-Davis, *En busca de soluciones. Un nuevo enfoque en Psicoterapia*, Paidós, Barcelona, 1990; M. E. P. Seligman y M. Czikszentmihalyi, "Positive Psychology. An introduction", en *American Psychologist*, núm. 55(1), 2000, pp. 5-14; L. Johstone, *Users and Abusers of Psychiatry: A Critical Look at Psychiatry Practice*, Routledge, London, 2000; J. E. Maddux, "Stopping the 'madness': Positive psychology and the deconstruction of the illness ideology and the DSM", en C. R. Snyder y S. J. Lopez (eds.), *Handbook of Positive Psychology*, Oxford University Press, New York, NY, 2002, pp. 13-25; L. G. Aspinwall y U. M. Staudinger, "A psychology of human strengths: Some central issues of an emerging field", en L. G. Aspinwall y U. M. Staudinger (eds.), *A psychology of human strengths: Fundamental questions and future directions for a positive psychology*, American Psychological Association, Washington, DC, 2003, pp. 9-22; M. E. P. Seligman y C. Peterson, "Positive clinical psychology", en L. G. Aspinwall y U. M. Staudinger (eds.), *A psychology of human strengths: Fundamental questions and future directions for a positive psychology*, American Psychological Association, Washington, DC, 2003, pp. 305-317; C. Vázquez, P. Cervellón, P. Pérez, D. Vidales y M. Gaborit, "Positive emotions in earthquake survivors in El Salvador (2001)", en *Journal of Anxiety Disorders*, núm. 19, 2005, pp. 313-328; C. Vázquez, M. Nieto, L. Hernangómez y G. Hervás, "Tratamiento psicológico en un caso de depresión mayor", en J. P. Espada, J. Olivares y F. X. Méndez (eds.), *Terapia psicológica: Casos prácticos*, Pirámide, Madrid, 2005, pp. 201-231; B. Vera, *Psicología positiva. Una nueva forma de entender la psicología*, Calamar, Madrid, 2008.

génico orientado a la promoción y el desarrollo personal, complementario del tradicional *modelo patogénico*.³ Por ello mismo, es una perspectiva en la se han depositado muchas esperanzas desde el campo de la Psicología Clínica y de la Salud.⁴

El foco ya no se centra exclusivamente en tratar los síntomas de los desórdenes psicológicos, sino también en promocionar y fortalecer lo que de saludable, positivo y adaptativo hay en todo ser humano, desde el punto de vista cognitivo, emocional y comportamental.⁵ Interesan las fortalezas y no sólo las debilidades de las personas, la salud y no sólo la psicopatología, los potenciales y no sólo los déficits, si bien todavía queda mucho camino que recorrer, en cuanto a atención dedicada a los temas de Psicología Positiva en relación con la centrada en los procesos negativos y en cuanto a la comprensión de procesos y tratamientos.⁶ Por otra parte, es cierto que desde la Psicología Positiva se tratan cuestiones que, a su modo, formaban parte del programa psicológico previo a la II Guerra Mundial⁷ y que, algo más tarde, la Psicología Cognitiva apuntaba a través de algunas investigaciones sobre, por ejemplo, las atribuciones causales, la percepción de control y los pensamientos positivos y su positiva influencia sobre la salud, en general, y el bienestar subjetivo, en particular.⁸

³ B. L. Fredrickson, "The role of positive emotions in positive psychology: The Broaden-and-Build Theory of Positive Emotions", en *American Psychologist*, núm. 56, 2001, pp. 218-226; B. Vera, "Psicología Positiva: Una nueva forma de entender la Psicología", en *Papeles del Psicólogo*, núm. 27(1), 2006, pp. 3-8.

⁴ L. G. Aspinwall, L. Richter y R. R. Hoffman, "Understanding how Optimism "Works": An Examination of Optimists' Adaptive Moderation of Belief and Behavior", en E. C. Chang (ed.), *Optimism and Pessimism: Theory, Research, and Practice*, American Psychological Association, Washington, D.C., 2001, pp. 217-238; M. E. P. Seligman, "Positive Psychology, positive prevention, and positive therapy", en C. R. Snyder y S. J. López (coords.), *Handbook of Positive Psychology*, Oxford University Press, Nueva York, 2002, pp. 3-9; L. G. Aspinwall y U. M. Staudinger, *Psicología del potencial humano*, Gedisa, Barcelona, 2007.

⁵ B. L. Fredrickson, "Cultivating Positive Emotions to Optimize Health and Well-Being", en *Prevention and Treatment*, núm. 3, 2000, <http://www.rickhanson.net/wp-content/files/papers/CultPosEmot.pdf> (acceso 27 marzo 2005); M. E. P. Seligman, T. A. Steen, N. Park y C. Peterson, "Positive Psychology Progress: Empirical Validation of Interventions", en *American Psychologist*, núm. 60, 2005, pp. 410-421.

⁶ C. Peterson y M. E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, Oxford University Press, Nueva York, 2004; C. Vázquez, "La Psicología Positiva en perspectiva", en *Papeles del Psicólogo*, núm. 27(1), 2006, pp. 1-2.

⁷ M. E. P. Seligman y M. Czikszentmihalyi, "Positive Psychology. An introduction"..., *op. cit.*

⁸ G. Matt, C. Vázquez y K. Campbell, "Mood Congruent Recall of Affectively Toned Stimuli: A Meta-Analytic Review", en *Clinical Psychology Review*, núm. 12, 1992, pp. 227-256; A. H. Mezullis, L. Y. Abramson, J. S. Hyde y B. J. Hankin, "Is there a Universal Positivity Bias in Attributions? A Meta-Analytic Review of Individual, Developmental, and Cultural Differences in the Self-Serving Attributional Bias", en *Psychological Bulletin*, núm. 130, 2004, pp. 711-747; G. V. Padilla, "Calidad

También a su manera, con elevada articulación teórica pero con carencia de validación empírica, la Psicología Humanista trató de cuestiones propias de la Psicología Positiva actual.

Desde la Psicología Positiva, pues, se apuesta por una Psicología orientada a la salud, al bienestar subjetivo y psicológico, al crecimiento y la autorrealización personal, como un nuevo campo de investigación empírica con garantías científicas y aplicaciones directas en la prevención de trastornos mentales, incluso físicos, y en la intervención psicoterapéutica, al que Seligman denomina *Positive Health*:

I propose a new field: positive health. Positive health describes a state beyond the mere absence of disease and is definable and measurable. Positive health can be operationalised by a combination of excellent status on biological, subjective, and functional measures. By mining existing longitudinal studies, we can test the hypothesis that positive health predicts increased longevity (correcting for quality of life), decreased health costs, better mental health in aging, and better prognosis when illness strikes. Those aspects of positive health which specifically predict these outcomes then become targets for new interventions and refinements of protocol. I propose that the field of positive health has direct parallels to the field of positive psychology, parallels that suggest that a focus on health rather than illness will be cost saving and life saving. Finally, I suggest a different mode of science, the Copenhagen-Medici model,⁹ used to found positive psychology, as an appropriate way of beginning the flagship explorations for positive health.¹⁰

Este autor sostiene que la dimensión subjetiva de la salud positiva incluye sentido de bienestar físico, ausencia de síntomas de pesadez, sentido de durabilidad, resistencia y confianza en el propio cuerpo, un *locus* de control sobre la salud interno, optimismo, alto nivel de satisfacción vital, emoción positiva, mínima y adaptativa emoción negativa, alto sentido de compromiso y satisfacción vital. Además de los beneficios para los individuos, es obvio el beneficio que para la sociedad en general tiene potenciar el bienestar psicológico y subjetivo

de vida: Panorámica de investigaciones clínicas”, en *Revista Colombiana de Psicología*, núm. 13, 2005, pp. 80-88; M. D. Avia y C. Vázquez, *Optimismo inteligente. Psicología de las emociones positivas*, Alianza, Madrid, 2009.

⁹ Modelo Copenhagen-Medici es el nombre que toma el modo nuevo de hacer ciencia que pretende Seligman y que se identifica con su propuesta de la salud positiva, surgida de la Psicología Positiva. Para más datos sobre todo ello sugiero la visita a www.authenticchappiness.org y las *websites* de la *International Positive Psychology Association* (www.ippanetwork.org) y del *Positive Psychology Center* (University of Pennsylvania) (www.ppc.sas.upenn.edu/), así como los vínculos que en los mismos se ofrecen.

¹⁰ M. E. P. Seligman, “Positive Health”..., *op. cit.*, p. 3.

de los individuos, promover su salud general, la capacidad de afrontar amenazas y evitar la aparición y/o agravamiento de padecimientos físicos y mentales.¹¹ La Psicología Positiva consiste, justamente, en el estudio teórico, medida, clasificación y construcción de la emoción positiva, del compromiso y de la satisfacción vital, sobre todo en relación con el estilo de vida y la salud.¹²

Bienestar psicológico y subjetivo, promotores de una vida saludable y satisfactoria

Los constructos *bienestar psicológico* y *bienestar subjetivo* remiten a dos tradiciones distintas en el estudio del bienestar: la que se centra en el estudio del crecimiento personal, el propósito en la vida y la autorrealización (bienestar psicológico: perspectiva eudaimónica), y la que se centra en la experiencia de satisfacción con la propia vida (factor cognitivo), nivel elevado de afecto positivo y nivel bajo de afecto negativo (factores afectivos) (bienestar subjetivo: perspectiva hedonista).¹³

¹¹ M. Argyle, *Psicología de la felicidad*, Alianza, Madrid, 1992; E. Diener y M. E. P. Seligman, "Beyond Money. Toward an Economy of Well-Being", en *Psychological Science in the Public Interest*, núm. 5(1), 2004, pp. 1-31.

¹² M. E. P. Seligman y M. Csikszentmihalyi, "Positive Psychology. An introduction"..., *op. cit.*

¹³ Eudaimonía (del griego εὐδαιμονία) es un término que hace referencia a la plenitud del ser, y suele ser traducida como "felicidad", entendida como crecimiento personal, autodeterminación, logro de metas, sentido de la vida, actualización de los potenciales personales y autorrealización. El hedonismo (del griego ἡδονή), por su parte, sostiene que el placer es el mayor bien, el que aporta al individuo la mayor felicidad. Para una revisión de trabajos sobre la conceptualización en Psicología de estos constructos, E. Diener, "Subjective Well-Being", en *Psychological Bulletin*, núm. 95, 1984, pp. 542-575; M. Argyle, M. Martin y J. Crossland, "Happiness as a Function of Personality and Social Encounters", en J. P. Forgas y J. M. Innes (eds.), *Recent Advances in Social Psychology: An International Perspective*, Elsevier, North Holland, 1989, pp. 189-203; M. Argyle, *Psicología de la felicidad*..., *op. cit.*; M. Argyle, "Causes and Correlates of Happiness", en D. Kahneman, E. Diener y N. Schwarz (eds.), *Foundations of Hedonic Psychology: Scientific Perspectives on Enjoyment and Suffering*, Russell Sage Foundation, Nueva York, 1999, pp. 153-373; E. Diener, E. M. Suh, R. E. Lucas y H. L. Smith, "Subjective Well-Being: Three Decades of Progress", en *Psychological Bulletin*, núm. 125(2), 1999, pp. 276-302; A. Fierro, *Sobre la vida feliz*, Aljibe, Málaga, 2000; C. L. M. Keyes, D. Shmotkin y C. D. Ryff, "Optimizing Well-Being: The Empirical Encounter of Two Traditions", en *Journal of Personality and Social Psychology*, núm. 82(6), 2002, pp. 1007-1022; A. Carr, *Psicología positiva. La ciencia de la felicidad*, Paidós, Barcelona, 2007; J. Vielma y L. Alonso, "El estudio del bienestar psicológico subjetivo. Una breve revisión teórica", en *Educere*, núm. 49, 2010, pp. 265-275; C. Guerrero, "Acerca del afecto positivo y del bienestar subjetivo", en A. Carpi, C. Gómez, C. Guerrero y F. Palmero (coords.), *El mito de la felicidad*, Universitat Jaume I, Castellón, 2011, pp. 67-79; R. Ryan y E. Deci, "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being", en *Annual Review of Psychology*, núm. 52(1), 2011, pp. 141-166.

Puesto que el constructo *felicidad* es controvertido y su conceptualización no está exenta de dificultades, imprecisiones y falsas ideas,¹⁴ se considerarán equivalentes los términos *felicidad* y *bienestar subjetivo* en este apartado, centrando la atención en aquello que en común puedan tener ambas denominaciones.

Como he señalado, la OMS afirma que la salud incluye necesariamente el bienestar psicológico, junto al físico y social, y define la salud mental como un estado de bienestar en el que se es consciente de las propias capacidades, se es capaz de afrontar las tensiones normales de la vida, se puede trabajar de forma productiva y fructífera y se es capaz de contribuir a la propia comunidad. Definición que incluye como elementos principal, por tanto, el bienestar psicológico.

Hoy por hoy, el modelo teórico más aceptado sobre el bienestar psicológico es el multidimensional de Carol Ryff, que concibe el bienestar psicológico como desarrollo personal y compromiso con los desafíos existenciales de la vida (es un modelo, por tanto, eudaimónico), e incluye seis dimensiones: *autoaceptación* (autoevaluaciones positivas y de la propia vida pasada), *relaciones positivas* (relaciones interpersonales de calidad), *autonomía* (sentido de autodeterminación), *dominio del entorno* (capacidad de gestionar con eficacia la propia vida y el mundo circundante), *crecimiento personal* (sentido de crecimiento y desarrollo como persona) y *propósito en la vida* (creencia de que la propia vida es útil y tiene un sentido).¹⁵ Estas dos últimas dimensiones, *crecimiento personal* y *propósito en la vida*, son las más eudaimónicas de este modelo.¹⁶ Para la medida del bienestar psicológico, Ryff construyó las *Psychological Well-Being Scales* (PWBS), instrumento ampliamente utilizado en la investigación psicosocial,

¹⁴ C. Vázquez, "La ciencia del bienestar psicológico", en C. Vázquez y G. Hervás (coords.), *La ciencia del bienestar. Fundamentos de una Psicología Positiva*, Alianza, Madrid, 2009, pp. 13-46; F. Palmero, "Alegria y felicidad: Entre la biología y la cultura", en A. Carpi, C. Gómez, C. Guerrero y F. Palmero (coords.), *El mito de la felicidad*, Universitat Jaume I, Castellón, 2011, pp. 9-26.

¹⁵ C. Ryff, "Beyond Ponce de Leon and Life Satisfaction: New Directions in Quest of Successful Aging", en *International Journal of Behavioral Development*, núm. 12, 1989, pp. 35-55; C. Ryff, "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being", en *Journal of Personality and Social Psychology*, núm. 57, 1989, pp. 1069-1081; C. D. Ryff y C. L. M. Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited", en *Journal of Personality and Social Psychology*, núm. 69(4), 1995, pp. 719-727; J. Christopher, "Situating Psychological Well-Being: Exploring the Cultural Roots of Its Theory and Research", en *Journal of Counseling and Development*, núm. 77(2), 1999, pp. 141-152; C. L. M. Keyes, D. Shmotkin y C. D. Ryff, "Optimizing Well-Being: The Empirical Encounter of Two Traditions"..., *op. cit.*

¹⁶ C. D. Ryff y B. H. Singer, "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being", en *Journal of Happiness Studies*, núm. 9(1), 2008, pp. 13-39.

entre otros, y de la que varias versiones se han sometido a análisis psicométricos en distintas poblaciones.¹⁷

En cuanto a la felicidad o bienestar subjetivo, Bar-On (1997, 2000) señala, en su modelo de la inteligencia emocional como rasgo de personalidad, que es una aptitud que forma parte, junto con el optimismo, del ámbito *estado de ánimo general*, y que consistiría, específicamente, en la capacidad de disfrutar de uno mismo y de los otros, de divertirse, de sentirse satisfecho con la propia vida y de experimentar sentimientos positivos emociones positivas.¹⁸ Estas últimas son un importante factor a considerar en relación con un estilo de vida saludable y el desarrollo del bienestar y la felicidad es el papel de las emociones positivas. A pesar de que su estudio es reciente en Psicología,¹⁹ se ha evidenciado su importante papel protector en situaciones de adversidad y facilitador de la salud, el bienestar y el desarrollo de recursos personales que potencian la competencia social.²⁰ Esto es subrayado en la teoría de la ampliación y construcción de las emociones positivas de Fredrickson, desde la que se afirma que las experiencias emocionales positivas tienen un efecto acumulativo con el transcurso del tiempo, ampliando el repertorio de pensamientos y acciones, y contribuyendo así al desarrollo de recursos adaptativos.²¹

¹⁷ C. Ryff, "Beyond Ponce de Leon...", *op. cit.*; P. Balcázar, N. Loeraz, G. M. Gurrola, M. P. Bonilla, L. Trejo, "Adaptación de la escala de bienestar psicológico de Ryff en adolescentes preuniversitarios", en *Revista Científica Electrónica de Psicología*, núm. 7, 2009, pp. 69-86; H. M. Fernandes, J. Vasconcelos-Raposo y C. M. Teixeira, "Preliminary Analysis of the Psychometric Properties of Ryff's Scales of Psychological Well-Being in Portuguese Adolescents", en *The Spanish Journal of Psychology*, núm. 13(2), 2010, pp. 1032-1043; J. M. Tomás, J. C. Meléndez, A. Oliver, E. Navarro y G. Zaragoza, "Efectos de método en las escalas de Ryff: Un estudio en población de personas mayores", en *Psicológica*, núm. 31, 2010, pp. 383-400.

¹⁸ R. Bar-On, *EQ-I Bar-On Emotional Quotient Inventory (EQ-I): A Measure of Emotional Inventory*, Multy Health Systems, Toronto, 1997); R. Bar-On, "Emotional and Social Intelligence: Insights from the Emotional Quotient Inventory", en R. Bar-On y J. D. A. Parker (eds.), *The Handbook of Emotional Intelligence*, Jossey-Bass, San Francisco, 2000, pp. 363-388.

¹⁹ N. Park y C. Peterson, "Character Strengths and Happiness among Young Children: Content Analysis of Parental Descriptions", en *Journal of Happiness Studies*, núm. 7, 2006, pp. 323-341; M. D. Holder y B. Coleman, "The Contribution of Temperament, Popularity and Physical Appearance to Children's Happiness", en *Journal of Happiness Studies*, núm. 9, 2008, pp. 323-341.

²⁰ B. L. Fredrickson, "The Value of Positive Emotions", en *American Scientist*, núm. 91, 2003, pp. 330-335; B. L. Fredrickson, M. A. Cohn, K. A. Coffey, S. M. Finkel, A. Kimberly y J. Pek, "Open Hearts Build Lives: Positive Emotions, Induced Through Loving-Kindness Meditation, Build Consequential Personal Resources", en *Journal of Personality and Social Psychology*, núm. 95, 2008, pp. 1045-1062.

²¹ B. L. Fredrickson, "What Good are Positive Emotions?", en *Review of General Psychology*, núm. 2(3), 1998, pp. 300-319; B. L. Fredrickson, "The Role of Positive Emotions in Positive Psychology...", *op. cit.*

Las emociones positivas desarrollan la creatividad, promueven pautas de acción originales, amplían el autoconocimiento y conocimiento situacional, la resiliencia y la interpersonalidad, y se relacionan con un estilo de vida saludable. Todo lo cual, en definitiva, potencia el bienestar.²²

Según Seligman, la felicidad se lograría a través de tres vías: lo que podríamos denominar la *buena vida (pleasant life)*, el *compromiso (engagement life)* y la *vida plena de sentido (meaningful life)*,²³ si bien no existe una clave que de manera automática y necesaria conduzca a la felicidad, sino que ésta parece exigir una serie de condiciones previas, todavía no bien establecidas.²⁴ Por ejemplo, se ha constatado que la extroversión, uno de los factores de personalidad que forma parte del modelo de los *cinco grandes* (extraversión, amabilidad, responsabilidad, neuroticismo y apertura),²⁵ está positivamente asociada a la felicidad, llegando a ser una variable predictora de la misma, pudiendo ello deberse a una mayor competencia social y, en consecuencia, a mayor cantidad y más satisfactorias relaciones interpersonales y participación en actividades sociales.²⁶

Asimismo, la felicidad se asocia positivamente al desarrollo y práctica de las fortalezas del carácter (*strengths of character*), relativas a seis tipos de vir-

²² B. L. Fredrickson, *ibid.*; S. Folkman y J. T. Moskowitz, "Stress, Positive Emotions, and Coping", en *Current Directions in Psychology Science*, núm. 9(4), 2000, pp. 115-118; B. L. Fredrickson, *ibid.*; B. L. Fredrickson y T. Joiner, "Positive Emotions Trigger Upward Spirals Towards Emotional Well-Being", en *Psychological Science*, núm. 13, 2002, pp. 172-175; B. L. Fredrickson, "The Value of Positive Emotions"... , *op. cit.*; M. M. Tugade, B. L. Fredrickson y L. Feldman, "Psychological Resilience and Positive Emocional Granularity: Examining the Benefits of Positive Emotions on Coping and Health", en *Journal of Personality*, núm. 72(6), 2004, pp. 1467-6494; B. Y. Arita, "La capacidad y el bienestar subjetivo como dimensiones de estudio de la calidad de vida", en *Revista Colombiana de Psicología*, núm. 14, 2005, pp. 73-79; M. C. Schmidt, "Construcción de un cuestionario de emociones positivas en población entrerriana", en *Revista Iberoamericana de Diagnóstico y Evaluación Psicológica*, núm. 26, 2006, pp. 117-139.

²³ C. Peterson, N. Park y M. E. P. Seligman, "Orientations to Happiness and Life Satisfaction: The full life versus the empty life", en *Journal of Happiness Studies*, núm. 6, 2005, pp. 25-41; M. E. P. Seligman, *La auténtica felicidad*, Ediciones B, Barcelona, 2011.

²⁴ Véase al respecto, por ejemplo, E. Diener, "Subjective well-being. The Science of Happiness and a Proposal for a National Index", en *American Psychologist*, núm. 55(1), 2000, pp. 34-43.

²⁵ O. P. John y S. Srivastava, "The Big Five Trait Taxonomy: History, Measurement, and Theoretical Perspectives", en L. A. Pervin y O. P. John (eds.), *Handbook of Personality. Theory and Research*, Guilford, New York, NY, 1999, pp. 102-138; O. P. John, L. P. Naumann y C. J. Soto, "Paradigm Shift to the Integrative Big Five Trait Taxonomy. History, Measurement, and Conceptual Issues", en O. P. John, R. W. Robins y L. A. Pervin (eds.), *Handbook of Personality. Theory and Research*, Guilford, New York, NY, 2008, pp. 114-156.

²⁶ M. Argyle y L. Lu, "The happiness of extraverts", en *Personality and Individual Differences*, núm. 11, 1990, pp. 1011-1017; M. Argyle y L. Lu, "Happiness and social skills", en *Personality and Individual Differences*, núm. 11, 1990, pp. 1255-1261.

tud.²⁷ Se relacionaría de manera consistente y robusta con la esperanza u optimismo, el entusiasmo, la gratitud, amar y ser amado, y la curiosidad, y débilmente con la modestia y otras de orden intelectual, como la apreciación de la belleza, la creatividad, el juicio o razonamiento crítico y el amor al aprendizaje o gusto por aprender.²⁸ Además, como señala Heylighen, la felicidad es un indicador de la salud biológica (estado próximo al nivel óptimo de funcionamiento) y de control cognitivo de las desviaciones del nivel óptimo por parte del propio individuo.²⁹

Según Seligman, se distinguen tres tipos de emociones positivas, relacionadas con la felicidad: las relativas al pasado (satisfacción, complacencia, realización personal, orgullo y serenidad), las relativas al presente (alegría, éxtasis, tranquilidad, entusiasmo, euforia, placer y fluidez) y las relativas al futuro (esperanza, fe, confianza y seguridad).³⁰

Las emociones positivas asociadas al pasado se generan y/o fortalecen mediante la superación de la creencia de que estamos determinados por el pasado, y mediante el ejercicio de la gratitud, el arrepentimiento y el perdón, actitudes que parecen fundamentales para la resolución positiva de crisis existenciales relacionadas con experiencias traumáticas pasadas o a pesar de ellas. Parecen buenos recursos para afrontar positivamente situaciones existencialmente críticas el perdón por el mal o daño padecidos, el arrepentimiento por los ocasionados y la gratitud por los aspectos positivos que la existencia sigue conservando a pesar de la experiencia negativa.³¹ Y en tal medida, integrar el pasado en el presente permite una perspectiva de futuro optimista.

En cuanto al presente, las emociones positivas se generan y/o fortalecen mediante el disfrute de placeres y gratificaciones, que se corresponden con la

²⁷ N. Park, C. Peterson y M. E. P. Seligman, "Reply: Strengths of character and well-being: A closer look at hope and modesty", en *Journal of Social and Clinical Psychology*, núm. 23(5), 2004, pp. 628-634; C. Peterson y M. E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues...*, op. cit.

²⁸ N. Park, C. Peterson y M. E. P. Seligman, *Ibid.*; M. L. Martínez, "El estudio científico de las fortalezas trascendentales desde la Psicología Positiva", en *Clínica y Salud*, núm. 17(3), 2006, pp. 245-258.

²⁹ F. Heylighen, "Evolution, Selfishness, and Cooperation", en *Journal of Ideas*, núm. 2(4), 1992, pp. 70-76.

³⁰ M. E. P. Seligman, *La auténtica felicidad...*, op. cit.

³¹ Por ejemplo, M. E. McCullough, W. T. Hoyt y K. C. Rachel, "What we know (and need to know) about assessing forgiveness constructs", en M. E. McCullough, K. I. Pargament y C. E. Thoresen (eds.), *Forgiveness: Theory, Research, and Practice*, The Guilford Press, New York, NY, 2000, pp. 65-68; M. E. McCullough, S. Kilpatrick, R. A. Emmons y D. Larson, "Gratitude as moral affect", *Psychological Bulletin*, núm. 127, 2001, pp. 249-266; R. A. Emmons, "Gratitude", en M. E. P. Seligman y C. Peterson (eds.), *Character strengths and virtues*, Oxford University Press, New York, NY, 2004, pp. 553-568; A. Carr, *Psicología positiva*, op. cit., pp. 317-321.

distinción de Seligman entre lo que podríamos denominar *metas hedonistas* y *metas eudaimónicas*, respectivamente. Esto es, placer y gratificación distinguen la aspiración a una *buena vida* (hedonia) o a una *vida buena* (eudaimonia). Los placeres son lo que Seligman denomina *sensaciones crudas*: éxtasis, emoción, deleite y similares. Se relacionan con la experiencia sensorial y las emociones a ellas directamente ligadas, orientadas a la saciación biológica. Las gratificaciones son actividades en las que una persona se involucra absolutamente, hasta el punto de perder la noción del tiempo y del espacio (estar inmerso en un *estado de flujo* o en estado de *mindfulness*)³² y se relacionan con el ejercicio de fortalezas y virtudes, orientándose al crecimiento psicológico.

En relación con el futuro, las emociones positivas se generan y/o fortalecen mediante un estilo atribucional optimista (la *pauta explicativa* optimista que propone Seligman) y una actitud de esperanza, recursos que facilitan encarar las situaciones por venir y las consecuencias de la resolución de la crisis con expectativas positivas, de superación, crecimiento y maduración personal.

En definitiva, el bienestar psicológico y subjetivo, así como las emociones y los estados positivos en general, se asocian a efectos saludables y promotores del desarrollo personal.³³

El papel salutogénico del optimismo

Peterson y Seligman consideran que el optimismo es una *fortaleza psicológica*, una vía mediante la cual realizar lo que en la tradición ética se ha enten-

³² K. W. Brown y R. M. Ryan, "The Benefits of Being Present: Mindfulness and Its Role in Psychological Well-being", en *Journal of Personality and Social Psychology*, núm. 84(4), 2003, pp. 822-848; M. Csikszentmihalyi, *Fluir. Una psicología de la felicidad*, Kairós, Barcelona, 2009.

³³ L. G. Aspinwall, "Dealing with adversity: Self-regulation, coping, adaptation, and health", en A. Tesser y N. Schwarz (eds.), *Blackwell Handbook of Social Psychology: Intraindividual Processes*, MA: Blackwell, Malden, 2001, pp. 591-614; A. M. Isen, "An Influence of Positive Affect on Decision Making in Complex Situations: Theoretical Issues with Practical Implications", *Journal of Consumer Psychology*, núm. 11(2), 2001, pp. 75-85; B. L. Fredrickson, "The value of positive emotions", en *American Scientist*, núm. 91, 2003, pp. 330-335; R. Mella, L. González, J. D'Appolonio, I. Maldonado, A. Fuenzalida y A. Díaz, "Factores Asociados al Bienestar Subjetivo en el Adulto Mayor", en *Psykhé*, núm. 13(1), 2004, pp. 79-89; S. Lyubomirsky, L. A. King y E. Diener, "The benefits of frequent positive affect: Does happiness lead to success?", en *Psychological Bulletin*, núm. 131, 2005, pp. 803-855; C. Vázquez, G. Hervás y S. M. Y. Ho, "Intervenciones clínicas basadas en la psicología positiva: Fundamentos y aplicaciones", en *Psicología Conductual*, núm. 14(3), 2006, pp. 401-432; M. L. Martínez, "Mirando al Futuro: Desafíos y Oportunidades Para el Desarrollo de los Adolescentes en Chile", en *Psykhé*, núm. 16(1), 2007, pp. 3-14; M. D. Avia y C. Vázquez, *Optimismo inteligente...*, op. cit.

dido como *virtud*, o disposición adquirida a comportarse de determinada manera (hábito), que promueve una buena vida.³⁴ En tanto que virtud, el optimismo es definido por Seligman como aquello por lo que la persona

[...] espera lo mejor del futuro y planifica y trabaja para conseguirlo. La esperanza, el optimismo y la previsión son una familia de fortalezas que implican una actitud positiva hacia el futuro. Esperar que se produzcan acontecimientos positivos, sentir que se producirán si uno se esfuerza y planificar el futuro fomentan el buen humor en el presente e impulsan una vida dirigida por objetivos.³⁵

Como ya se ha señalado, fortalezas y virtudes se relacionan directamente con la felicidad. En tanto que fortaleza, el optimismo influye de manera significativa no sólo en el bienestar psicológico, la salud mental y la felicidad, sino que también lo hace sobre la salud física, como demuestran numerosos trabajos científicos desde hace décadas.³⁶

Pero no sólo sobre el bienestar psicológico y la salud física. El cultivo de las fortalezas psicológicas también ayuda a encontrar el sentido de la vida, que es junto a la felicidad una meta de la Psicología Positiva, dentro de la cual hay que situar el estudio de aquéllas. Como afirma Seligman:

[...] la Psicología Positiva se toma en serio la gran esperanza de que si una persona se queda encerrada en el garaje de la vida, con escasos y efímeros placeres, con muy pocas gratificaciones y sin encontrar un sentido a su existencia, hay un camino de salida. Este camino le conducirá por un campo de placer y gratifica-

³⁴ C. Peterson y M. E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues...*, *op. cit.*

³⁵ M. E. P. Seligman, *La auténtica felicidad...*, *op. cit.*, p. 233.

³⁶ Por ejemplo, M. F. Scheier y C. S. Carver, "Optimism, coping and health: Assessment and implications of generalized outcome expectancies", en *Health Psychology*, núm. 4, 1985, pp. 219-247; S. E. Taylor, M. E. Kemeny, G. M. Reed, J. E. Bower y T. L. Gruenewald, "Psychological Resources, Positive Illusions, and Health", en *American Psychologist*, núm. 55(1), 2000, pp. 99-109; E. Chico, "Optimismo disposicional como predictor de estrategias de afrontamiento", en *Psicothema*, núm. 14(3), 2002, pp. 544-550; A. Martínez-Correa, G. A. Reyes del Paso, A. García-León y M. I. González-Jareño, "Optimismo/pesimismo disposicional y estrategias de afrontamiento del estrés", en *Psicothema*, núm. 18(1), 2006, pp. 66-72; E. Remor, M. Amorós y J. A. Carrobes, "El optimismo y la experiencia de ira en relación con el malestar físico", en *Psicothema*, núm. 22(1), 2006, pp. 37-44; P. Sanjuán y A. Magallanes, "Estudio del efecto del optimismo disposicional en el bienestar físico y psicológico desde una perspectiva longitudinal", en *Acción Psicológica*, núm. 4(1), 2006, pp. 47-55; C. Vázquez, G. Hervás, J. J. Rahona y D. Gómez, "Bienestar psicológico y salud: Aportaciones desde la Psicología Positiva", en *Anuario de Psicología Clínica y de la Salud*, núm. 5, 2009, pp. 15-28; M. D. Avia y C. Vázquez, *Optimismo inteligente*, *op. cit.*; R. J. Marrero y M. Carballeira, "El papel del optimismo y del apoyo social en el bienestar subjetivo", en *Salud Mental*, núm. 33, 2010, pp. 39-46; C. S. Carver, M. F. Scheier y S. C. Segerstrom, "Optimism", en *Clinical Psychology Review*, núm. 30(7), 2010, pp. 879-889.

ción, por las cimas de la fortaleza y la virtud y, al final, por las cumbres de la realización duradera: el sentido y la determinación en la vida.³⁷

El optimismo es, entonces, parte de la competencia personal para adaptarse a las circunstancias mediante un ajustado proceso de identificación, evaluación y gestión de emociones y representaciones cognitivas, relacionada con la esperanza, la felicidad y el sentido de la vida. El optimista no se deja vencer por las situaciones, no interpreta los inconvenientes y las dificultades como necesidades insalvables, no evalúa las exigencias como insuficiencias personales, no considera definitivas las derrotas, ni los errores o límites como fracasos personales. El optimista no se desanima, no se deja vencer por la decepción ni se siente mal consigo mismo. Al menos no lo suficiente como para que no se plantee planes de futuro, acometa nuevas tareas o persista en el empeño de resolver las hasta el momento irresueltas, de manera responsable.³⁸

Sentido de la vida, bienestar y felicidad

Un constructo estrechamente ligado a los de bienestar, optimismo y felicidad es el de *sentido de la vida*, como expresión de una vida satisfactoria, fue desarrollado por el psiquiatra y neurólogo vienés Viktor Emil Frankl (1905-1997) como núcleo de la teoría motivacional de la logoterapia, corriente psicoterapéutica fundada por él y enmarcable en la psicoterapia existencial. Experimentar que la vida propia tiene sentido es, para este autor, la fuerza motivacional fundamental del ser humano y condición de la autorrealización personal.³⁹ Este constructo ha sido validado empíricamente mediante la construcción de instrumentos de medición que permiten, con las debidas garantías psicométricas, evaluar el grado de logro/frustración de logro existencial. Ejemplo de escalas, las más utilizadas de hecho en este ámbito, son el *Purpose-In-Life Test* (PIL), la *Scale of Noetic Goals* (SONG) y el *LOGO-Test*.⁴⁰

³⁷ M. E. P. Seligman, *La auténtica felicidad...*, *op. cit.*, p. 15.

³⁸ M. D. Avia, "Nueva mirada al optimismo inteligente", en *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, núm. 66(23,3), 2009, pp. 73-84.

³⁹ V. E. Frankl, *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1994.

⁴⁰ J. C. Crumbaugh y L. T. Maholick, "An experimental study in existentialism: The psychometric approach to Frankl's concept of noogenic neurosis", en *Journal of Clinical Psychology*, núm. 20, 1964, pp. 200-207; J. C. Crumbaugh y L. T. Maholick, *Manual of instructions for the Purpose in Life Test*, CA: Viktor Frankl Institute of Logotherapy, Saratoga, 1969; J. C. Crumbaugh, "The Seeking of Noetic Goals Test (SONG): A complementary scale To the Purpose in Life Test (PIL)", en *Journal*

El logro de sentido se asocia positivamente a percepción y vivencia de libertad, responsabilidad y autodeterminación, cumplimiento de metas vitales, visión positiva de la vida, del futuro y de sí mismo y autorrealización. Ryff y Keyes sugieren que un componente crítico de la salud mental incluye la convicción y el sentimiento personales de que la vida tiene sentido.⁴¹

La investigación empírica al respecto señala que el logro de satisfacción vital se asocia a la salud mental y física, tiene un efecto preventivo sobre la depresión y la desesperanza y es fuente de resiliencia o capacidad de afrontamiento de situaciones vitales adversas, de bienestar, felicidad y percepción de autorrealización personal.⁴² Ryff y Keyes encontraron, con una muestra de 1108 adultos, relaciones positivas entre varias variables asociadas al sentido de la vida y distintos indicadores de bienestar psicológico, así como correlaciones negativas entre estos indicadores y el malestar psicológico,⁴³ y Zika y Chamberlain obtuvieron, con una muestra de 194 mujeres jóvenes, resultados similares.⁴⁴ Ho, Cheung y Cheung, con 1807 adolescentes de Hong Kong y mediante modelos de ecuaciones estructurales, hallaron que sentido de la vida y optimismo estaban significativamente asociados con la satisfacción vital.⁴⁵ Kleftras y Psarra, con 401 reclutas de la Marina griega, hallaron que el sentido de la vida se asociaba negativamente con la depresión y positivamente con algunas medidas de salud general.⁴⁶ García-Alandete, Rosa, Sellés y Soucase hallaron correlaciones positivas y significativas entre el sentido de la vida y las dimensiones de bienestar psicológico de Ryff, con valores que oscilaron entre .24 (con Autonomía) y .77 (con Propósito en la Vida), y comprobaron mediante análisis de regresión que el sentido de la vida explicaba significativamente,

of *Clinical Psychology*, núm. 33(3), 1977, pp. 900-907; E. Lukas, *LOGO-test. Test zur Messung von 'innerer Sinnerfüllung' und 'existentieller Frustration'*, Deuticke, Wien, 1986.

⁴¹ C. D. Ryff y C. L. M. Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited"..., *op. cit.*

⁴² J. García-Alandete, J. F. Gallego-Pérez y E. Pérez-Delgado, "Depresión, desesperanza, neurosis noógena y suicidio", en *VIII Congreso Virtual de Psiquiatría-Interpsiquis 2007*, http://www.psiquiatria.com/bibliopsiquis/bitstream/10401/4301/1/interpsiquis_2007_28860.pdf (acceso 16 abril 2008); J. García-Alandete, J. F. Gallego-Pérez y E. Pérez-Delgado, "Sentido de la vida y desesperanza: Un estudio empírico", en *Universitas Psychologica*, núm. 8(2), 2009, pp. 447-454; J. García-Alandete y J. F. Gallego-Pérez (coords.), *Adversidad, sentido y resiliencia. Logoterapia y afrontamiento en situaciones límite*, Edicep, Valencia, 2009).

⁴³ C. D. Ryff y C. L. M. Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited"..., *op. cit.*

⁴⁴ S. Zika y K. Chamberlain, K., "On the relation between meaning in life and psychological well-being", en *British Journal of Psychology*, núm. 83, 1992, pp. 133-145.

⁴⁵ M. Y. Ho, F. M. Cheung y S. F. Cheung, "The role of meaning in life and optimism in promoting well-being", en *Personality and Individual Differences*, núm. 48, 2010, pp. 658-663.

⁴⁶ G. Kleftras y E. Psarra, "Meaning in Life, Psychological Well-Being, and Depressive Symptomatology: A Comparative Study", en *Psychology*, núm. 3(4), 2012, pp. 337-345.

$p < .01$, (1) más del 50% de la varianza de Propósito en la Vida (59.9%), de Bienestar Psicológico Global (55.2%) y de Dominio del Entorno (50.8%), (2) más del 30% de Crecimiento Personal (39.3%) y de Autoaceptación (36%), (3) más del 20% de Relaciones Positivas (21.6%) y (4) un 5.6% de Autonomía. Asimismo, todos los coeficientes β obtenidos mediante análisis de regresión fueron estadísticamente significativos, $p < .01$: Bienestar Psicológico Global, $\beta = .910$; Autoaceptación, $\beta = .129$; Relaciones Positivas, $\beta = .138$; Autonomía, $\beta = .079$; Dominio del Entorno, $\beta = .173$; Propósito en la Vida, $\beta = .206$; Crecimiento Personal, $\beta = .135$.⁴⁷

Brassai, Piko y Sterger hallaron en un grupo de adolescentes rumanos que el sentido de la vida cumplía un rol protector en materia de salud, disminuyendo significativamente comportamientos de riesgo (consumo de sustancias, promiscuidad, falta de ejercicio físico, control de la dieta) y, asimismo, estaba fuertemente relacionado con el bienestar psicológico.⁴⁸ Por su parte, Cohen y Cairns, en un estudio con una amplia muestra de jóvenes y adultos, informan que el logro de altos niveles de sentido de la vida se asocian significativamente al bienestar psicológico y subjetivo.⁴⁹ También Santos, Magramo, Oguan, Paat y Barnachea, con una muestra de 969 estudiantes filipinos, obtuvieron relaciones positivas significativas entre sentido de la vida y bienestar subjetivo.⁵⁰ Los resultados de otros trabajos apuntan, desde hace décadas, en la misma dirección que los reseñados.⁵¹

⁴⁷ J. García-Alandete, E. Rosa, P. Sellés y B. Soucase, "Diferencias en bienestar psicológico relacionadas con el género y el sentido de la vida" (artículo remitido para publicación).

⁴⁸ L. Brassai, B. Piko, y M. F. Steger, "Meaning in Life: Is It a Protective Factor for Adolescents, Psychological Health?", en *International Journal of Behavioral Medicine*, núm. 18(1), 2011, pp. 44-48.

⁴⁹ K. Cohen y D. Cairns, "Is Searching for Meaning in Life Associated with Reduced Subjective Well-Being? Confirmation and Possible Moderators", en *Journal of Happiness Studies*, núm. 13(2), 2012, pp. 313-331.

⁵⁰ M. J. Santos, J. Magramo, F. Oguan, J. Paat y E. Barnachea, "Meaning in Life and Subjective Well-Being: is a Satisfying Life Meaningful?", en *Researchers World: Journal of Arts, Science & Commerce*, núm. 4(1), 2012, pp. 32-40.

⁵¹ G. T. Reker, E. J. Peacock y P. T. P. Wong, "Meaning and Purpose in Life and Well-Being: A Life-Span Perspective", en *Journal of Gerontology*, núm. 42, 1987, pp. 44-49; D. T. Shek, "Meaning in Life and Psychological Well-Being: An Empirical Study Using the Chinese Version of the Purpose in Life questionnaire", en *The Journal of Genetic Psychology*, núm. 153(2), 1992, pp. 185-200; G. T. Reker, "Logotherapy and Logotherapy: Challenges, Opportunities, and Some Empirical Findings", en *International Forum for Logotherapy*, núm. 17, 1994, pp. 47-55; P. T. P. Wong y P. S. Fry, *The Human Quest for Meaning: A Handbook of Psychological Research and Clinical Applications*, NJ: Erlbaum, Mahwah, 1998; N. Rathi y R. Rastogi, "Meaning in Life and Psychological Well-Being in Pre-Adolescents and Adolescents", en *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology*, núm. 33(1), 2007, pp. 31-38; E. Psarra y Kleftaras, G. "Purpose-in-Life-Test: Reliability, Factorial Structure and Relation to Mental Health in a Greek sample", en *International Journal of Psychology*,

En resumen, los trabajos empíricos evidencian que cuando no se logra vivir la vida con sentido se origina una frustración existencial (vacío existencial), un estado cognitivo-emocional-motivacional negativo que se asociaría a la desesperanza, caracterizada por la duda sobre el satisfacción vital, por un vacío existencial que se manifestaría en un estado de tedio, percepción de falta de control sobre la propia vida y ausencia de metas vitales. Las personas sometidas a situaciones de alta adversidad, fuertemente estresantes y generadoras de desesperanza, pueden caer en un estado de vacío existencial, de depresión noógena, fenomenológica y psicológicamente contrario a la experiencia de logro de sentido, al bienestar y la felicidad, a la esperanza de un futuro en el que el sentido es una posibilidad y una responsabilidad.⁵² Cuando el sufrimiento inevitable no se asume y se vivencia como parte de la vida, y cuando no se es capaz de extraer del mismo un sentido, es una fuente de depresión y desesperanza, alienación de sí mismo y de los demás. La vivencia de un abismo que nos separa de los demás, de la realidad y de nosotros mismos acompaña al tedio propio de este estado existencial. El estado de vacío existencial provoca una actitud pesimista ante la adversidad, impidiendo la activación de recursos para su resolución exitosa.

Por el contrario, la experiencia de sentido de la vida permite afrontar exitosamente la adversidad. La logoterapeuta Elisabeth Lukas afirma que la falta de satisfacción vital da lugar a una frustración existencial en la que se desespera.⁵³ Entre el vacío existencial y la desesperanza, por tanto, existiría una relación estrecha; ambas remiten a un estado de ánimo y motivación, de sentimientos y de expectativas sobre el futuro caracterizados por la apatía, el cansancio, la falta de ilusión, la sensación de inutilidad de la vida, el fatalismo y la desorientación existencial, pudiendo llevar a la comisión de suicidio. El riesgo de cometer suicidio se incrementa notablemente cuando se experimenta vacío existencial, tanto más cuanto más sin sentido resulta la propia existencia. La relación entre vacío existencial y suicidio y, por el contrario, el papel protector

núm. 43(3-4), 2008, pp. 294-294; M. F. Steger, "Experiencing Meaning in Life: Optimal Functioning at the Nexus of Spirituality, Psychopathology, and Well-Being", en P. T. P. Wong y P. S. Fry (eds.), *The Human Quest for Meaning*, Routledge, Nueva York, http://michaelfsteger.com/Documents/_Steger,%20Human%20Quest%20chapter.pdf (acceso 09 octubre 2009).

⁵² V. E. Frankl, *La voluntad de sentido...*, op. cit.; V. E. Frankl, *Teoría y terapia de las neurosis*, Herder, Barcelona, 1997; V. E. Frankl, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona, 2000; V. E. Frankl, *Psicoterapia y existencialismo*, Herder, Barcelona, 2001.

⁵³ E. Lukas, *Paz vital, plenitud y placer de vivir. Los valores de la logoterapia*, Paidós, Barcelona, 2001.

del logro de sentido de la vida han sido confirmados empíricamente en un número importante de trabajos.⁵⁴

En relación con ello, Yalom ya advertía que el vacío existencial se asocia con la psicopatología, mientras que el logro de satisfacción vital se relaciona con la dedicación personal a una causa, a valores y a metas vitales personales claras y definidas. Por el contrario, además de con la desesperanza y, por tanto, con el suicidio como expresión máxima de enajenación existencial, el vacío existencial se relaciona con el abuso de tabaco, alcohol y otras sustancias, a la violencia, al fracaso escolar y laboral, a las conductas sexuales de riesgo y a otras conductas perjudiciales tanto para el individuo como para la sociedad.⁵⁵

Conclusión

Todo el mundo desea una vida sana y plena, experimentar bienestar y satisfacción vital, emociones positivas y ser feliz. No lograrlo es fuente de insatisfacción, depresión, desesperanza e, incluso, causa directa o indirecta de suicidio. La literatura al respecto, tanto desde el ámbito de la filosofía como de la psiquiatría y de la psicología, así como de la antigüedad a nuestros días, lo atestigua, poniendo en evidencia que la promoción de una vida sana desde los puntos de vista físico, psicológico y social constituye, por tanto, un valor y una necesidad sociopolíticas y sanitarios de primer orden.

Investigar sobre el satisfacción vital y la felicidad, encontrar las causas por las que las personas experimentan vacío existencial e infelicidad y desarrollan patrones de conducta psicopatológicos es de una obvia relevancia. Que una vida sana y de calidad, creativa, productiva y autorrealizativa, aspiración de todo individuo y toda sociedad, se asocia a cierto estilo de vida, a la satisfacción vital, al bienestar psicológico, a la experiencia de emociones positivas, a la

⁵⁴ Por ejemplo, M. J. Edwards y R. R. Holden, "Coping, Meaning in Life, and Suicidal Manifestations: Examining Gender Differences", en *Journal of Clinical Psychology*, núm. 57(12), 2001, pp. 1517-1534; Y. J. Kim y K. J. Lee, "Relationship of Social Support and Meaning of Life to Suicidal Thoughts in Cancer Patients", en *Journal of Korean Academy of Nursing*, núm. 40(4), 2010, pp. 524-532; X. Xie, B. Zou y Z. Huang, "Relationships Between Suicide Attitudes and Perception of Life Purpose and Meaning of Life in College Students", en *Nan Fang Yi Ke Da Xue Xue Bao*, núm. 32(10), 2012, pp. 1482-1485; J. L. Cheng, *Investigating Meaning in Life, Perceived Social Support, and Suicide Ideation Among Community-Residing Older Adults*, The University of Western Ontario, Ontario, 2012; D. L. Segal, M. A. Marty, W. J. Meyer y F. L. Coolidge, "Personality, Suicidal Ideation, and Reasons for Living Among Older Adults", en *The Journals of Gerontology, Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, núm. 67(2), 2012, pp. 159-166.

⁵⁵ I. E. Yalom, *Existential Psychotherapy*, Basic Books, Nueva York, 1980.

satisfacción vital y a la felicidad, es algo en principio obvio para el común entender.

Los resultados de las investigaciones psicológicas, en particular desde la perspectiva de la Psicología Positiva, evidencian que el desarrollo del bienestar y la felicidad se relacionan positivamente con la promoción de la salud psicofísica y la prevención de estados y conductas de riesgo, tales como el abuso de tabaco, alcohol y otras sustancias (y adiciones sin sustancias, tan actuales, como a las nuevas tecnologías), la violencia (en sus múltiples formas: agresiones físicas, conducción temeraria, etc.), la depresión y el suicidio, por citar algunas de ellas.

Un conocimiento mayor de las relaciones entre bienestar y salud puede dar lugar al desarrollo de programas de asesoramiento e intervención que faciliten y potencien patrones de vida saludable, tanto desde el punto de vista físico, como psicológico y social. Sin ninguna duda, la mejor política socio-sanitaria es la prevención. Y, en relación con la salud, la prevención es un objetivo fundamental, pues el futuro de la sociedad en su conjunto depende en buena medida de ello. La salud no puede ser sino un objetivo fundamental y prioritario de toda sociedad moderna y democrática, interesada en el bienestar de sus ciudadanos, el cual es, a la vez, resultado y promotor del progreso social.

Fecha de recepción: 04/09/2012
Fecha de aceptación: 19/10/2012

HACIA UNA SEMIÓTICA DE LA MEMORIA

PAOLA RICAURTE QUIJANO*

Resumen

Este texto revisa teóricamente las aportaciones de la semiótica de la cultura para la comprensión de la memoria como un proceso semiótico-discursivo. Retoma los modelos propuestos para el análisis de la cultura como un sistema complejo, dinámico y heterogéneo en el que la memoria juega un papel constitutivo. Define la memoria como el fundamento material y simbólico que posibilita los procesos de transformación e intercambio cultural por su capacidad de conservar y crear nuevos textos culturales.

A partir de una articulación interdisciplinaria plantea la comprensión de la memoria como una práctica social y, como tal, factible de ser analizada a través de las herramientas metodológicas que ofrecen la semiótica y el análisis del discurso. La memoria debe ser comprendida en una triple dimensión: cognitiva como *semiosis*, como *praxis social* y como el *producto* de ese proceso.

Palabras clave: memoria colectiva, memoria cultural, memoria social, semiótica de la cultura, Escuela de Tartu-Moscú.

Abstract

This study explores the theoretical contributions of Cultural Semiotics for the understanding of memory as a semiotic-discursive process. This paper will argue that culture is a complex, dynamic and heterogeneous system in which

* Profesora-investigadora, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores Monterrey, Campus Ciudad de México, México, pricaurt@itesm.mx

memory plays a constitutive role. Identifies memory as one of the foundations of cultural production for its ability to preserve and create new cultural texts.

This work provides a guide for categorizing memory as a social practice and as such being susceptible to analysis using various methodological tools offered by Semiotics and Discourse Analysis. Memory should be analyzed considering its threefold nature: a cognitive process of meaning production or semiosis; a social praxis, and the result of those processes.

Keywords: collective memory, cultural memory, social memory, Cultural Semiotics, Tartu-Moscow School.

La investigación sobre la memoria se ha multiplicado en años recientes impulsada por el desarrollo científico, las políticas de la memoria surgidas como consecuencia del fin de algunos regímenes totalitarios y su centralidad en la construcción de la identidad y la cultura. El avance de las neurociencias ha ampliado la comprensión sobre la naturaleza y los mecanismos de la memoria en los seres humanos, posibilitando nuevas formas de interpretación de la realidad y también el diálogo interdisciplinario. Estos estudios han demostrado el dinamismo y la capacidad creativa de la memoria y su relevancia en la supervivencia de la especie.¹

Desde la perspectiva de las neurociencias se distinguen tres momentos en el proceso de memoria: adquisición, retención y recuperación (es decir, generar mecanismos para codificar la información, registrarla y luego recuperarla). Los distintos tipos de memoria (por su naturaleza, duración, contenido, forma de procesamiento) muestran la indisoluble conexión entre lo individual y lo social y la manera en que los procesos cognitivos se encuentran asociados a procesos sociales.²

El estudio de la memoria en su triple capacidad de adquisición, retención y recuperación es sumamente relevante para la cultura, puesto que garantiza —al interior de una comunidad particular— la transmisión de saberes adquiridos, *savoir faire*, creencias y tradiciones que no constituyen una información plana, sino que a su vez son portadores de fines, valores, símbolos, significaciones.³

¹ Friedhelm Schmidt-Welle (coord.), *Culturas de la memoria: teoría, historia y praxis simbólica*, Siglo XXI, México.

² Hans Markowitsch, "Tras la huella de la memoria. La neurofisiología de la memoria autoritaria", en Friedhelm Schmidt-Welle (coord.), *Culturas de la memoria: teoría, historia y praxis simbólica*, Siglo XXI, México, 2012).

³ Joel Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Presses Universitaires de France, París, 1996.

La memoria permite que una comunidad comparta la capacidad de construir sentido e identidad.

En este trabajo discutiremos teóricamente distintas propuestas que desde la semiótica, la historia y la antropología cultural se han planteado para reflexionar sobre el papel de la memoria colectiva. Retomaremos la semiótica de la cultura para repensar la cultura como memoria y la manera en que se transmiten, registran y conservan los textos y los códigos de la cultura en la memoria de una comunidad. Nos apoyaremos en la tesis de Maurice Halbwachs⁴ sobre la memoria colectiva para pensar que existe una memoria social objetivada que condensa las representaciones colectivas de los grupos culturales y que se construye, se transforma y se transmite a través de la interacción de los individuos de una comunidad ubicada en un cronotopo específico.⁵ También revisaremos la relectura que hace Assmann⁶ sobre Halbwachs a través de los conceptos de memoria cultural y memoria colectiva y las propuestas desde la antropología de la memoria de Candau. Estos tres autores pueden articularse para una mejor explicación de los mecanismos que regulan la cultura en el proceso de su desarrollo.

1. La semiótica de la cultura

A principios de los años sesenta se inicia la etapa de producción teórica de la escuela de Tartu-Moscú, que congregó alrededor de estos centros de conocimiento a filólogos y lingüistas preocupados por el estudio de las obras de la cultura rusa. Sus trabajos trascendieron la frontera de lo lingüístico y se orientaron al análisis de objetos no lingüísticos: los textos de la cultura. Sus reflexiones los condujeron paulatinamente a plantearse preguntas acerca del funcionamiento y el carácter de la cultura en general, lo que da origen a un nuevo metalenguaje y una nueva meta-teoría para explicar el carácter semiótico de los fenómenos culturales.

Los representantes de la escuela de Tartu-Moscú —Iuri Mijailovich Lotman, Boris A. Uspenski, Vladimir N. Toporov, V.V. Ivanov, Alexander M. Piatigorski, entre otros— sientan las bases de lo que hoy conocemos como semiótica de la cultura. En un principio, como heredero de la tradición estructuralista, Lotman

⁴ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992.

⁵ Peter Torop. *Total'nyj Perevod*, Tartu University Press, Tartu, 1994.

⁶ Jan Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino, 1997.

resalta la necesidad de la creación de una teoría general de la estructura que comprenda todas las formas de organización del mundo entendido a manera de un *continuum* que abarca tanto las manifestaciones físico-naturales como las culturales. Para contribuir con esta tarea se plantea delinear la unidad de la descripción de la cultura y proponer un perfil de su ubicación entre las formas más amplias y generales de organización.⁷ Posteriormente, trasciende el estructuralismo a partir de sus planteamientos sobre la dinámica cultural.

La semiótica de la cultura presenta un modelo meta-teórico que nos permite realizar un análisis sistemático de la cultura considerada como un sistema complejo de significación. Estas propuestas toman como objeto de estudio a la cultura con sus múltiples lenguajes, es decir, sistemas semióticos heterogéneos de diverso grado de complejidad y dinamismo. Realizaremos una interpretación teórica de las propuestas de la escuela de Tartu-Moscú para ofrecer perspectivas transdisciplinarias para el análisis de la memoria como fundamento de la cultura. Para ello revisaremos las categorías de texto, cultura, traducción y memoria. Es importante recalcar que ninguna de las categorías mencionadas se mantuvo como un postulado acabado o estable a lo largo de la vasta producción teórica de la escuela. Al igual que sus postulados meta-teóricos acerca de la cultura, su pensamiento fue dinámico y dialéctico, por lo tanto intentaremos seguir la evolución de las categorías en sus distintas etapas, sus rasgos, los aspectos vigentes y los factibles de ser revisados o reelaborados.

2. La cultura como objeto de la semiótica

Las aportaciones que realiza la escuela de Tartu-Moscú para la comprensión de la cultura son numerosas. La cultura es una categoría nodal que adquiere mayor complejidad a medida que se desarrolla el trabajo de la escuela. Partimos de la reflexión de Uspenski, quien sostiene que la cultura debe ser entendida como un sistema que se encuentra entre el hombre (como unidad social) y la realidad que lo rodea (el mundo exterior), sirviéndole como regla y modelo: “La cultura en el sentido semiótico amplio es entendida como el sistema de las relaciones que se establecen entre el hombre y el mundo. Este sistema, por una parte, reglamenta la conducta del hombre; por otra, determina cómo este último modela el mundo”.⁸

⁷ Iuri Lotman, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 28.

⁸ Boris Uspenski, “Sobre el problema de la génesis de la Escuela Semiótica de Tartu-Moscú”, en *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 9, enero-diciembre, 1993, pp. 199-212.

Es así que la cultura se constituye como un sistema de reglas (códigos) que le permiten al sujeto aprehender su entorno. Este sistema que le permite al hombre construir su relación con el entorno es básicamente un sistema de organización, conservación, transmisión y creación de información.⁹ El hombre la utiliza y la transforma en un proceso de intercambio permanente con el mundo exterior. Solamente a través de este flujo es posible la vida social.

La pregunta acerca del sentido se inscribe en estas reflexiones sobre la naturaleza de la cultura. Para explicar cómo la cultura se constituye como un entorno estructurado de relaciones e información, un sistema semiótico, Lotman utiliza la categoría de semiosfera. Como fuentes para la concepción de la semiosfera y del carácter dinámico de la cultura, Lotman se basa en la idea de biosfera de V. I. Vernadski y en la teoría de la entropía y los sistemas dinámicos que trabaja Ilya Prigogine.

La naturaleza de la cultura es, en principio, entrópica, pero la semiosfera cumple con la función de semantización del caos. La semiosfera es una matriz generadora de sentido, un espacio de significación compartido que permite la semiosis: "Solo la existencia de tal universo semiótico hace realidad el acto sígnico particular".¹⁰ La semiosfera posee un carácter delimitado y heterogéneo. Esto implica la existencia de fronteras porosas y flexibles que constituyen espacios liminales de intercambio de información con el exterior.

Hacia el interior, la semiosfera aparece como un *continuum* en el que interactúan sistemas semióticos diversamente estructurados. En la semiosfera se manifiestan la heterogeneidad interna del espacio semiótico y el poliglotismo semiótico de la cultura. Precisamente la intersección de estas diferentes organizaciones estructurales es la fuente de la variabilidad histórica y el dinamismo en sus distintos niveles.¹¹ Los textos, códigos o lenguajes heterogéneos de la cultura coexisten, dialogan, interactúan, se alimentan y contraponen.

Para explicar los procesos dialógicos entre los distintos lenguajes, códigos y textos de la cultura, Lotman utiliza la categoría de traducción. La traducción se convierte en un mecanismo semiótico inherente a los procesos culturales: explica el funcionamiento, los intercambios y los procesos de reproducción del sentido cultural.¹² Esta comprensión de los procesos de intercambio de infor-

⁹ Uspenski, "Sobre el problema de la genesis...", *op. cit.*, p. 210; Vyacheslav Ivanov *et al.*, *Tesi sullo studio semiótico della cultura*, Pratiche Editrice, Parma, 1980, p. 35.

¹⁰ Iuri Lotman. *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 24.

¹¹ Iuri Lotman, "La semiótica de la cultura y el concepto de texto", en *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 9, enero-diciembre, 1993, p. 16; Iuri Lotman, *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 152.

¹² Paola Ricaurte, "Diálogos interculturales: la migración como traducción", *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*, núms. 17-18, 2011.

mación y de interpretación de lenguajes o códigos culturales es una importante aportación de la escuela.

La traducción es un proceso indispensable para el funcionamiento de la cultura. El poliglottismo cultural implica un intercambio permanente de información entre los distintos sistemas culturales. A través de un mecanismo metaforogénico¹³ la cultura produce textos en todos sus niveles y logra la traducción en una situación de intraducibilidad. Los textos producidos son impredecibles e irreversibles, son nuevos textos. Para Lotman¹⁴ la generación de sentido es precisamente la capacidad de la cultura para producir textos nuevos.

Los textos que se encuentran fuera del espacio semiótico, es decir, fuera de este sistema de códigos y estructuralidad compartida, son incompresibles. Para que estos adquieran realidad para una semiosfera dada, le es indispensable traducirlos a uno de los lenguajes de su espacio interno, es decir, semiotizar los hechos o textos no semióticos. En el caso de la semiosfera, la frontera realiza la función de traducción de los mensajes externos al lenguaje interno de la semiosfera y a la inversa. De esta manera la semiosfera puede entrar en contacto con los espacios no semióticos y extrasemióticos.

Lotman, al igual que Rossi-Landi,¹⁵ recalca que al interior de una comunidad semiótica van a existir ciertos códigos que se ubiquen como dominantes (los que poseen un lugar hegemónico respecto a los otros y que consiguen imponer sus principios estructurales y organizativos). Para Rossi-Landi esto es resultado de la acción de un grupo dominante que posee el control de la emisión y circulación de los mensajes verbales y no verbales constitutivos de una comunidad particular. La diferencia de poder entre los códigos es explicada por Lotman a través de la relación entre centro y periferia. Los códigos dominantes se situarían en el centro, constituirían el núcleo de una semiosfera dada, mientras que los elementos marginados, caóticos, desordenados o los traductores se ubicarían en la periferia.¹⁶

Si consideramos que la cultura es un *continuum*, su dinamismo no puede reducirse a una oposición simple entre elementos sin considerar la complejidad de las relaciones y su gradiencia. El dinamismo continuo de estructuras dominantes y subordinadas dentro de la semiosfera refleja los juegos de poder que,

¹³ Es decir, un dispositivo generador de metáforas, puesto que la metáfora, según lo deja entrever Lotman y según lo que sostenemos aquí, es uno de los mecanismos eficaces para salvar la incommensurabilidad e intraducibilidad de los lenguajes.

¹⁴ Lotman, *La Semiosfera II*, op. cit., pp. 142 y ss.

¹⁵ Ferruccio Rossi-Landi, *Semiotica e ideologia. Applicazioni della teoria del linguaggio come lavoro e come mercato. Indagini sulla alienazione linguistica*, Bompiani, Milano, 1994.

¹⁶ Lotman, *La semiosfera I*, op. cit., pp. 27 y 42.

como Merrel¹⁷ apunta, deben considerar también las estrategias de seducción, la negociación, la complicidad, la subversión, además de la aceptación, la conveniencia, la contradicción. Esta lógica del poder e ideológica, sumada a los niveles de estructuralidad, explicaría por qué ciertos textos, códigos o lenguajes permanecen, son visibilizados u olvidados en la evolución e interacción de los distintos sistemas culturales.

Todos los niveles de la semiosfera (desde el hombre, el texto aislado, hasta las unidades semióticas globales) representan semiosferas imbricadas unas con otras en un juego complejo de relaciones. Es decir, la semiosfera puede ser considerada como un sistema de sub-semiosferas, articuladas de manera heterogénea, dinámica e impredecible dentro del espacio semiótico: “La cabida intelectual de la semiosfera es determinada por el hecho de que ella se presenta ante nosotros como intersección, coincidencia, inclusión de una dentro de otra, de un enorme número de mónadas, cada una de las cuales es capaz de operaciones generadoras de sentido. Es un enorme organismo de organismos”.¹⁸

La semiosfera se encuentra definida por dos movimientos que existen en mutua correlación y dependencia: por una parte existen procesos graduales de desarrollo, con relativa estabilidad y por otra, hay procesos explosivos en los que se dispara el ritmo de la evolución en direcciones impredecibles. Como se puede entrever, la dinámica de los procesos culturales no se da en forma sincrónica. El momento de la explosión es un momento de dramático crecimiento del nivel de información de todo el sistema,¹⁹ un detonante para su desarrollo y capacidad creativa, algo que se observa en las transformaciones profundas que provocan las olas migratorias o los cambios en los sistemas políticos.

3. La cultura como memoria, las memorias de la cultura

En esta compleja explicación sobre el dinamismo de los procesos culturales, Lotman resalta el papel de la memoria como un elemento constitutivo de los lenguajes y el mecanismo que posibilita la comunicación. Principalmente en tres de sus artículos, “La memoria a la luz de la culturología”, “La memoria de la cultura” y “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura” explica que “la cultura es una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, esto es, un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos)

¹⁷ Floyd Merrell, “Lotman’s Semiosphere, Peirce’s Categories, and Cultural Forms of Life”, en *Sign System Studies* 29, núm. 2, 2001, p. 407.

¹⁸ Lotman, *La Semiosfera II...*, *op. cit.*, p. 147.

¹⁹ Lotman, 1992, pp. 26-8.

y de elaboración de otros nuevos”.²⁰ La cultura es concebida como una inteligencia colectiva puesto que:

- a. conserva y transmite información (tiene mecanismos de comunicación y memoria): posee un lenguaje y puede formar mensajes correctos;
- b. realiza operaciones de transformación correcta de esos mensajes;
- c. forma nuevos mensajes.²¹

Como lo hemos mencionado, Lotman y Uspenski²² resaltan la capacidad semiótica de la cultura para generar dar sentido al caos y a partir de ello multiplicar su capacidad creadora: “La capacidad que la cultura tiene de transformar la entropía que la circunda en información, de crear dentro de sí misma lenguas y textos radicalmente nuevos, así como su relación con el mecanismo de la memoria colectiva, permiten considerarla como una persona colectiva que, más específicamente, llega a ser vehículo de la inteligencia colectiva”. En este sentido es importante destacar el papel que juega la memoria como elemento sustantivo de la cultura en su capacidad creativa y como sistema inteligente.

La cultura como mecanismo generador de estructuralidad requiere de un conjunto de reglas (lenguajes) que articula todo un sistema de conservación y de transmisión de la experiencia de una colectividad: “Todo funcionamiento de un sistema comunicativo supone la existencia de una memoria común de la colectividad. Sin memoria común es imposible tener un lenguaje común”.²³ Para que la experiencia colectiva se transforme en cultura, debe ser percibida, clasificada y registrada a través de sus múltiples lenguajes, convirtiéndose así en un elemento de la memoria. La memoria entonces es el sustrato de la comunicación y la identidad, puesto que genera la percepción de la existencia ininterrumpida de la cultura. Podemos entender la memoria cultural como *el continuum semiótico en el que se conservan textos y códigos (lenguajes) compartidos por una comunidad de sentido específica*.

Puesto que los niveles de estructuralidad de la cultura son diversos, las diferentes comunidades semióticas y los distintos lenguajes generan memorias heterogéneas. No son equivalentes ni su volumen sincrónico ni su profundidad diacrónica: una mayor complejidad del lenguaje permitirá la producción, transmisión y acumulación de información más compleja.²⁴ Las memorias múltiples (M1, M2, M3, M4...Mn) corresponden a sistemas semióticos distintos con sus

²⁰ Lotman, *La Semiosfera I...*, *op. cit.*, p. 157.

²¹ Lotman, *La Semiosfera II...*, *op. cit.*, p. 25.

²² Iuri Lotman y Boris Uspenski, “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura”, en *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 168-193.

²³ Lotman, *La Semiosfera II...*, *op. cit.*, p. 155.

²⁴ *Idem*.

correspondientes lenguajes o códigos (L1, L2, L3, L4..Ln) que a su vez establecen relaciones complejas y dinámicas con otros niveles de la sociedad y con el mundo exterior.

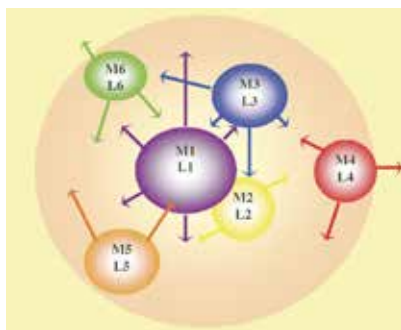


Figura 1. La cultura como memoria, las memorias de la cultura.
Fuente: elaboración propia.

Las diversas memorias corresponden a distintas comunidades de recuerdo, establecen relaciones complejas y dinámicas entre sí en función de las relaciones de poder de cada contexto espacio-temporal y las condiciones generadas para su producción y conservación: convergentes, divergentes, incluidas, excluidas, dominantes, periféricas, paralelas, de negociación, superposición, etcétera.

Las políticas de la memoria responden a esos intereses, ideologías, valores que se imponen sobre los de otras comunidades de recuerdo en un momento determinado. Sin embargo, dado que los juegos de poder son dinámicos, en el futuro las memorias excluidas de un tiempo pueden ser recuperadas de innumerables formas. Los textos, los lenguajes, los discursos —cargados de memoria y con la capacidad de reproducir el código en que fueron construidos— se actualizarán de acuerdo con el contexto que los reciba.

“Los estados pasados de la cultura lanzan constantemente al futuro de ésta sus pedazos: textos, fragmentos, nombres y monumentos aislados. Cada uno de estos elementos tiene su volumen de ‘memoria’; cada uno de los contextos en que se inserta, actualiza cierto grado de su profundidad”.²⁵

Este proceso explica por qué los productos culturales del pasado se convierten en mecanismos dinámicos y agentes del presente en el momento en

²⁵ *Ibid.*, p. 162.

que son recuperados por los sujetos en contextos espacio-temporales (cronotopos) distintos a los de su producción. Por tanto, la cultura debe ser entendida como una *memoria de larga duración* puesto que tiene la capacidad de aumentar su volumen de información (autoacumulación), reformular el sistema codificante, olvidar²⁶ y volver a recordar.

A partir de la revisión de la producción de la escuela de Tartu-Moscú proponemos la siguiente definición operativa de cultura:

- a. La cultura es un sistema semiótico dinámico y complejo.
- b. La cultura es sistema generador de estructuralidad, organizador, modelizante.
- c. La cultura es el resultado del movimiento continuo entre ectropía (la tendencia a la organización y estructuralidad) y entropía (la tendencia al caos).
- d. Los lenguajes, códigos y textos de la cultura pueden articularse en cualquier nivel tanto hacia el interior como hacia el exterior. Por lo tanto, las transformaciones de la cultura poseen un carácter impredecible: no es posible determinar cuáles serán las vías que seguirá su desarrollo dinámico.
- e. La cultura es un mecanismo de conservación (autoacumulación), transmisión y generación de nueva información (capacidad creativa). Por lo tanto funciona como un complejo sistema de comunicación gracias a la interacción de sus diversos lenguajes.
- f. La cultura es un sistema sujeto a la autoevaluación y selección no natural de textos (memoria) a través de las diversas relaciones de poder y coyuntura entre los distintos niveles y elementos que la conforman.
- g. La selección de textos implica la condensación de un *corpus* de contenidos que implica un *corpus* de recuerdos (conjunto de memorias entretrejidas, imbricadas, coincidentes, paralelas o contrapuestas, convergentes, divergentes) que le permiten construir la idea del carácter ininterrumpido de su existencia.
- h. El poliglotismo de la cultura (la coexistencia de múltiples lenguajes-códigos) la conduce a un proceso de traducción e intercambio permanente. La relación con otros lenguajes fuera del espacio semiótico conduce a un momento de aceleración (explosión) de los procesos internos.
- i. Los múltiples lenguajes, códigos o textos de la cultura poseen profundidad variable de memoria, estructuración y organización. Esta condición de la cultura marca el carácter *mnemónico* de los diversos lenguajes propios de cada sistema semiótico, cargados cada uno de su propia memoria e interrelacionándose entre sí de diversas formas y en cualquiera de sus niveles.

²⁶ Lotman y Uspenski, *La Semiosfera III...*, op. cit., pp. 174 y 191.

El estudio de la memoria como práctica semiótico-discursiva no puede ser aislado de sus condiciones sociales de producción, circulación y recepción. Como en toda producción simbólica, es necesario el reconocimiento de la posición discursiva y social de los sujetos que producen la memoria y los sujetos que la reproducen. En el caso de la memoria social, a diferencia de la memoria personal, el papel de las instituciones que potencian o restringen la construcción o reproducción de la memoria cumple un papel eminentemente ideológico.

4. Los mecanismos de transmisión de la memoria

Uno de los problemas principales para el estudio de la memoria como representación compartida de un grupo es analizar las formas en que se transmite. Si consideramos a la cultura como un sistema de significación, entonces la transmisión al interior del sistema debe proceder de acuerdo con las reglas que rigen los lenguajes: un código que permita articular signos para ser transmitidos. El código debe ser compartido socialmente para que tenga la posibilidad de ser identificado, registrado y transmitido. “La memoria se encuentra inscrita en quienes la poseen y es transferida sólo a los miembros del grupo”,²⁷ es decir, a los miembros que se encuentran conformando una comunidad.

Cada cultura crea sus propios códigos y mecanismos de registro en función de lo que considere pertinente recordar. Como hemos visto, existen numerosas posibilidades de registro de la memoria: diversas necesidades de recuerdo desarrollarán memorias variadas y, por lo tanto, formas de registro alternativas. Una visión *glotocéntrica*, centrada en la lengua, defenderá los registros textuales como los registros de excelencia, sin embargo, es fácil demostrar que en la práctica los sujetos diversifican los sistemas de registro de la memoria de acuerdo con la multiplicidad de sus recuerdos (visuales, sonoros, gustativos, espaciales, etc.).

En el contexto del mundo contemporáneo, las posibilidades de transmisión y conservación de la memoria se han ampliado gracias a la tecnología. Para una persona con acceso a un dispositivo electrónico resulta relativamente sencillo conservar un volumen considerable de archivos de texto, imágenes o música que luego puede compartir con sus familiares y amigos. Por otra parte, la televisión por cable e Internet permiten el acceso a un *corpus* casi infinito de información.²⁸ Sin embargo, precisamente el fenómeno del incremento en el

²⁷ Jan Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino, 1997, p. 15.

²⁸ Según datos de Internet Live Stats, a fines de 2014 Internet alcanzará la cifra de mil millones de sitios, <http://www.internetlivestats.com/total-number-of-websites/>

volumen de información a niveles inimaginables vuelve, en la práctica, mucho más complejo su proceso de selección y transmisión.

Para Candau²⁹ los contactos interpersonales (la familia, la escuela, el grupo de amigos, la colectividad) que antes representaban la modalidad principal de transmisión de la memoria colectiva, constituyen actualmente una opción con menor alcance e impacto. Según este autor, la *memoria mediática*, a la que hoy se suma Internet, inunda los espacios de representación simbólica de la sociedad y resulta difícil sustraerse a su influencia.

La transmisión de la memoria no es una simple operación de traslado de contenidos: conlleva un momento de creación por parte del receptor, quien adopta la información y consiguientemente la transforma (la corrige, la interpreta, la incrementa, la reduce), lo que garantiza su posibilidad de innovación y de reproducción.

“Toda la especie humana, sin excepción, se caracteriza por una adquisición acumulativa y adaptativa del saber. El capital memorial transmitido por las generaciones anteriores nunca se fosiliza: es objeto de adiciones, supresiones y actualizaciones que lo enriquecen de manera permanente”.³⁰

No es casual que la sociedad escoja uno u otro medio para la transmisión y el registro de su memoria. Cada medio tiene sus propias características, sus ventajas y desventajas; pero además, cada tipo de recuerdo prefiere un cierto medio; cada medio es favorable para un determinado tipo de memoria y tiene sus propias reglas de construcción y de lectura. Lo que ocurra con los recuerdos va a depender también del medio escogido para su transmisión y su registro. Para Burke³¹ los recuerdos se ven afectados por la organización social de la transmisión y por los medios empleados para la misma.

De acuerdo con lo que hemos mencionado, podemos proponer un esquema que sintetice los principales aspectos de la transmisión de la memoria. Por una parte, el hecho de que se transmita a través de un contacto interpersonal directo o indirectamente a través de algún medio (libros, imágenes, etc.). En un segundo momento habría que considerar el mecanismo por el cual es transmitida la memoria, esto es, visual (lectura de textos, percepción de imágenes), sonoro (historias, mitos, canciones, música, ruidos), olfativo (olores, aromas), performativo (aprendizaje de técnicas, oficios, prácticas, formas de uso de los objetos) y el espacial (a través del recorrido de un espacio, de su uso, etc.). Por último, tene-

²⁹ Joel Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Presses Universitaires de France, París, 1996.

³⁰ “Toute l’espèce humaine sans exception se caractérise par une acquisition du savoir cumulative et adaptatif. Le capital mémoriel transmis par les générations précédentes n’est jamais fossilisé: il fait l’objet d’ajouts, de suppressions et d’actualisations qui l’enrichissent en permanence”. Mi traducción. Candau, *Anthropologie de la mémoire...*, *op. cit.*, p. 114.

³¹ Peter Burke, *Formas de historia cultural*, Alianza, Madrid, 2000, p. 70.

mos a los responsables de la transmisión de la memoria, el sujeto y todas las instituciones sociales en las que se inserta: el grupo social (familia, religión, clase social, grupo político, género, profesión, filiación deportiva), la escuela, el Estado y los medios de comunicación. Otro aspecto fundamental en el proceso de transmisión es la coyuntura, entendida como contexto (histórico, social, económico y político del momento) y también como sistema de relaciones en la esfera social.³²

Las formas de registro pueden aparecer de manera independiente, pero frecuentemente encontramos que el registro es una mezcla heterogénea de recursos: por ejemplo, los videos poseen texto, imágenes, diferentes movimientos de cámara, música; las canciones texto y música; la danza, coreografía, vestuario, música, expresión corporal, etc. En casos como estos en que nos encontramos ante textos semióticos complejos, es necesario considerar cómo se articulan los diferentes lenguajes involucrados y cómo interactúan para la construcción del registro.

Para hacer referencia a la coexistencia de lenguajes, Assmann³³ menciona que el saber (la memoria) puede aparecer representado y transmitirse a través de una forma de *performance multimedial* (texto, voz, cuerpo, mímica, gestualidad, danza, ritmo y acción ritual).

Consideramos necesario contemplar el fenómeno de la memoria como un proceso complejo y dinámico en el que no se produce una simple transmisión de información, sino una cadena de significaciones que posibilitan la vida de los sujetos en colectividad. La memoria se registra concretamente y es una manera de observar objetivamente la relación de un grupo con respecto a la información, las técnicas, los valores, los gustos, es decir, con respecto al sistema de significaciones válido para el grupo en un contexto y tiempo dado.

Para Candau, transmitir una memoria es también heredar “una manera de estar en el mundo”.³⁴ Podríamos añadir que se hereda también una manera de “ser en el mundo”, es decir, que en el nivel más profundo, la memoria puede dar cuenta de los procesos ideológicos e identitarios que se manifiestan concretamente en el registro de la memoria colectiva de una cultura.

En el proceso de transmisión de la memoria es necesario considerar que ésta posee tanto una *dimensión retrospectiva* como una *prospectiva*.³⁵ La memoria no solo reconstruye el pasado, proporciona elementos para consolidar la unidad y la permanencia, sino que además, se proyecta hacia adelante en el tiempo y reorganiza la experiencia del presente y del futuro.

³² Regine Robin, “Discours politique et conjoncture”, en *L'Analyse du Discours*, Centre Educatif et Culturel, Montreal, 1976.

³³ Assmann, *La memoria culturale...*, *op. cit.*, pp. 30 y 31.

³⁴ Candau, *Anthropologie de la mémoire...*, *op. cit.*, p. 113.

³⁵ Assmann, *La memoria culturale...*, *op. cit.*, p. 10.

5. La dimensión semiótico-discursiva de la memoria

A partir de la revisión de las principales categorías planteadas por la Escuela de Tartu-Moscú, proponemos la necesidad de considerar la memoria como un proceso semiótico y discursivo para alcanzar una mayor operatividad analítica.

Las tipologías existentes caracterizan la memoria a partir de sus rasgos. Haremos una revisión de estas tipologías y luego propondremos una aproximación semiótica al fenómeno de la memoria. En un primer nivel, se clasifica a la memoria en función del papel del sujeto en su selección y registro como *memoria voluntaria* (consciente) o *memoria involuntaria* (inconsciente); por los sujetos participantes: *memoria individual*, *memoria colectiva*;³⁶ por la posición que ocupa la memoria con relación al poder dentro de la esfera social: *memoria oficial*, *memoria periférica*, *contramemoria*³⁷ por su forma de organización y transmisión: *ritualizada*, *institucionalizada* o *espontánea*; por las características de su producción: *memoria mecánica* (repetitiva), *memoria creativa* (generativa, interpretativa, imaginativa);³⁸ por su configuración emocional o intelectual: *memoria afectiva*, *memoria cognitiva*; por su orientación temporal: *retrospectiva* y *prospectiva*; por el medio de transmisión: *interpersonal* o *mediatizada*; por sus contenidos: *memoria histórica*, *memoria cultural*.³⁹

En cualquiera de los casos es importante recordar que estas tipologías se realizan únicamente con fines heurísticos, puesto que en la práctica, la memoria se constituye como *continuum*⁴⁰ (v. Tabla 1) y resulta inapropiado considerar a diversas “memorias” como fragmentadas, olvidando que todos los aspectos o posibilidades de la memoria se encuentran presentes al mismo tiempo y que la relación entre ellas es una dinámica permanente de cruces y entretejidos, no siempre simples o armónicos. Para el sujeto, la memoria es una construcción integral que se desdobra, pero en la que todos sus aspectos se encuentran imbricados.

En el caso de los detentadores de la memoria, podemos ampliar aún más las posibilidades de la memoria por su adscripción a un grupo social determinado, es decir, por la fuente de producción, conservación y transmisión de la memoria. En este caso se habla de *memoria biográfica*, *familiar*, *generacional*, *profesional*, etc.⁴¹ Es una de las referencias más frecuentes. En este sentido sería importante recordar que la memoria, como herramienta ideológica, va a

³⁶ Halbwachs, *On Collective Memory*.

³⁷ Candau, *Anthropologie de la mémoire...*, *op. cit.*, p. 75.

³⁸ *Ibid.*, 49.

³⁹ Assmann, *La memoria culturale*.

⁴⁰ Agradezco a la Dra. Julieta Haidar su insistencia en este aspecto tan relevante para la comprensión del fenómeno de la memoria.

⁴¹ Candau, *Anthropologie de la mémoire...*, *op. cit.*, p. 52.

estar entretejida con todo el sistema institucional de aparatos ideológicos⁴² que entran en juego en el sistema social en todos sus niveles.

Dimensiones de la memoria	
Duración	Corto, mediano, largo plazo.
Carácter	Memoria declarativa (semántica y episódica) o procedimental; memoria implícita, memoria explícita.
Selección y registro	Voluntaria (consciente) e involuntaria (inconsciente).
Detentadores	Sujetos (individual) y grupos (colectiva).
Relación con el poder	Oficial, central, dominante o periférica, marginal, contra-memoria.
Formas de organización y transmisión	Ritualizada, institucionalizada, formal o espontánea, no institucionalizada, informal.
Formas de reproducción	Repetitiva (mecánica) o creativa (constructiva, imaginativa, interpretativa).
Composición	Afectiva y cognitiva.
Orientación temporal	Retrospectiva y prospectiva.
Medios de transmisión	Interpersonal o mediatizada.
Tópicos de la memoria	Historia, cultura, biografía, genética, etcétera.

Tabla 1. Dimensiones de la memoria. Fuente: Elaboración propia.

Candau⁴³ propone además hacer una distinción entre la *memoria explícita* (objetos, animales), la *memoria semántica* (formas, abstracciones, símbolos) y la *memoria icónica* (multimedios, televisión, cine). En este caso se considera memoria explícita a la memoria originada en el mundo físico, material, mientras que la memoria semántica sería producto de la abstracción de la mente humana y la icónica el resultado de la articulación de varios sistemas semióticos. En relación con estos criterios, sostenemos que la memoria es un proceso cognitivo (el resultado de la *semiosis*) en todos los casos, que se materializa a través de los productos objetivos. Es decir, lo que denomina Candau como memoria material, no es sino el resultado de esos procesos de codificación, registro y luego materialización que el sujeto realiza.

⁴² Louis Althusser. *Aparatos ideológicos del Estado*, Nuevo Sol, México, 1971.

⁴³ Candau, *Anthropologie de la mémoire...*, *op. cit.*, pp. 44-48.

Otros autores proponen clasificaciones de la memoria según su registro sensorial. Mientras que Burke⁴⁴ propone la tradición oral, la historia escrita, la imagen, las acciones, los rituales y el espacio, Connerton⁴⁵ plantea como base el registro sensorial: *memoria espacial, visual, olfativa, performativa*. Las tipologías construidas en función de los sentidos pueden resultar operativas, aunque presentan cierta dificultad en su aplicación, puesto que en la práctica se encuentran simultáneamente presentes en un mismo registro. La Tabla 2 ilustra el fenómeno de la memoria como un proceso de producción de sentido que se manifiesta a través de la multiplicidad de sistemas semiótico-discursivos.



La memoria como proceso semiótico-discursivo	
<i>Visual</i>	Fotografías, señales, anuncios, mapas, gráficos, pintura, códigos, tatuajes, paisaje, imagen en movimiento (cine, televisión, video), lugares, objetos, personas.
<i>Sonora</i>	Música (ritmos, formato, usos), ruido, voz, acentos, naturaleza, ambiente sonoro.
<i>Táctil</i>	Texturas, formas, temperaturas.
<i>Gustativa</i>	Alimentos, bebidas.
<i>Olfativa</i>	Personas, objetos, lugares, naturaleza, alimentos, bebidas.
<i>Performativa</i>	Proxémica y kinésica (distancias interpersonales, territorialidad, gestos, movimientos), relación con el cuerpo, prácticas cotidianas, celebraciones, relaciones sociales, <i>savoir faire</i> (gastronomía, oficios, etc.), danza, performance.
<i>Corporal</i>	Tatuajes, cicatrices, código genético, motriz.
<i>Textual</i>	Relatos (mitos, historia, vida, literatura), canciones, leyes, cartas, diarios personales, productos mediáticos y multimediáticos (periódicos, programas de radio y televisión, videos, películas, <i>blogs</i> , páginas de Internet, publicidad, etc.).
<i>Objetual/material</i>	Indumentaria, mobiliario, utensilios, joyería, instrumentos, decoración, textiles, artesanías, instalaciones.
<i>Espacial</i>	Edificios, espacios públicos (parques, plazas, calles), paisaje, geografía, vivienda, territorio.

Tabla 2. La memoria como proceso semiótico-discursivo.

Fuente: Elaboración propia

⁴⁴ Peter Burke. *Formas de historia cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

⁴⁵ Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 22.

6. El análisis de la memoria en los lenguajes

Las formas en que se materializa la memoria en los lenguajes y las posibles opciones de análisis desde una perspectiva semiótico-discursiva pueden ser esquematizadas a partir de la determinación del nivel de análisis, las unidades y las posibles categorías analíticas. Planteamos que para el estudio de la memoria en las lenguas naturales es necesario recurrir a las herramientas metodológicas de la lingüística (nivel léxico-semántico) y del análisis del discurso (nivel discursivo). A cada nivel le correspondería una unidad de análisis: la palabra en el nivel léxico-semántico, a partir de la cual se pueden determinar los rasgos semánticos, y las relaciones de homonimia/sinonimia, intensión/extensión, entre otras posibilidades. En el nivel discursivo la unidad mínima puede ser variable, dependiendo del enfoque: desde el objeto discursivo, el enunciado, los discursos o las formaciones discursivas. En este nivel se abren muchas líneas de análisis en términos de las condiciones de producción, circulación y recepción de los discursos, las relaciones interdiscursivas, intertextuales, intersemióticas; el análisis de los marcadores discursivos, los procesos de enunciación, modalización, implícitos (presupuestos y sobreentendidos), etcétera.

Cuando estudiamos la memoria en los lenguajes no verbales (espacial, audiovisual, gestual, etc.) es necesario utilizar los modelos de la semiótica para el análisis de las semiosis o los sistemas semióticos. La decisión sobre las unidades de análisis y los modelos analíticos dependerá de la postura teórico-metodológica del investigador, ya sea desde la semiótica estructural, cognitiva o desde la semiótica de la cultura. Los modelos para comprender los fenómenos socioculturales como fenómenos de producción de sentido deben articular de manera congruente las propuestas disciplinarias, los niveles de análisis, las unidades de análisis y las categorías analíticas. Para el caso de la memoria, lo sintetizamos en la siguiente tabla (V. Tabla 3 en página siguiente):

A partir de estos planteamientos es importante hacer la distinción sobre el hecho de que el estudio de la memoria en el campo de las ciencias del lenguaje puede abordarse desde la concepción de la memoria como un *fenómeno* que no se manifiesta únicamente en la lengua natural, sino también en todos los lenguajes de la cultura. Un acercamiento distinto es estudiar la memoria no como fenómeno que se inscribe en el lenguaje, sino como *un elemento*, un término de la lengua natural, un lexema, que posee rasgos que lo distinguen y lo ubican en un campo semántico específico. Otra aproximación sería el análisis de los discursos que constituyen la memoria —de una cultura, de un sujeto,

independientemente de la manera en que se materialicen— y en los que se aborda la memoria objetivada como *producto* o como *praxis*. En este caso, los discursos que naturalmente genera la memoria serían la evidencia —parte y resultado— de un *proceso* tanto cognitivo como social. Es decir, un proceso que se manifiesta a través de distintas expresiones materiales y prácticas formas culturales.

El estudio de la memoria en los diversos lenguajes				
Lenguaje	Disciplina	Nivel de análisis	Unidad de análisis	Categorías analíticas
<i>Lenguas naturales</i>	Lingüística	Nivel léxico-semántico	Lexema	Rasgos semánticos Homonomia/sinonimia Intensión/extensión
	Análisis del discurso	Nivel discursivo	Objetos discursivos Enunciados Discursos Formaciones discursivas	Interdiscurso, intradiscurso Operaciones discursivas Marcadores discursivos Modalización discursiva Implícitos
<i>Otros lenguajes</i>	Semiótica	Nivel semiótico	Semiosis signos Sistemas sígnicos	Diacronía y sincronía Sintagma y paradigma Sistema y proceso Contenido y expresión Type y token Semiosfera Traducción intersemiótica Traducción intercultural Tríada cognitiva Diccionario y enciclopedia

Tabla 3. El estudio de la memoria en los diversos lenguajes.

Fuente: Elaboración propia.

Puesto que consideramos la memoria como una práctica y un proceso semiótico-discursivo, nuestra definición de memoria reproduce las características de las semiosis/discursos sociales.⁴⁶ En este sentido nuestro planteamiento es que su análisis —como práctica de producción de sentido— debe

⁴⁶ Julieta Haidar, *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*, UNAM, México, 2006.

realizarse siguiendo las propuestas teórico-metodológicas de la semiótica y del análisis del discurso. A partir de estas consideraciones proponemos la siguiente definición operativa de memoria:

1. La memoria es una práctica sociocultural e histórica.
2. La memoria debe ser entendida como una práctica semiótico-discursiva y como fundamento de la producción y reproducción del sentido.
3. La memoria, como práctica semiótico-discursiva, debe ser analizada en sus condiciones de producción, circulación y recepción.
4. La memoria debe ser comprendida en una triple dimensión: como *proceso* cognitivo (semiosis) que involucra por una parte la codificación, el procesamiento y el registro de información y por otra su decodificación (recuperación e interpretación de esos registros); como el conjunto de *prácticas* semiótico-discursivas que permiten su reproducción; y como los *productos* de ese proceso.
5. La memoria es uno de los principales fundamentos de la producción y reproducción cultural.

7. Latinos en Estados Unidos: expresiones multidimensionales de la memoria

Estudiar los diferentes mecanismos a través de los cuales se registra y se transmite la memoria colectiva, los principios de selección y transmisión de los recuerdos, sus variaciones espacio-temporales y las diferencias de acuerdo con las distintas comunidades de latinos inmigrantes en Estados Unidos puede proporcionar información para explicar cómo operan los mecanismos de transmisión cultural considerando las múltiples variables que entran en juego y sus consecuencias en la manera de concebirse a sí mismos y a los demás.

En las imágenes presentadas a continuación revisaremos ejemplos de estas materializaciones de la memoria en la praxis cotidiana. En primer lugar, una pareja bicultural, el padre de familia cubano-americano de segunda generación, la madre de familia dominicana de primera generación. Esta familia, a través de la preparación y consumo del *ajjaco* (potaje de viandas y carnes) reproduce las prácticas alimentarias de la cultura de origen de la primera generación (Cuba) y las mantiene en los Estados Unidos: es un caso de memoria culinaria, considerada *performativa* como práctica cultural, pero a la vez es una memoria *material*, porque el guiso es un producto cultural tangible como resultado de esa praxis.

Es importante recalcar el papel fundamental de la mujer en el caso de la reproducción de la memoria *performativa*: la abuela cubana es quien cocina, convoca y por tanto contribuye a la reproducción y conservación de la memoria. Si la abuela —el sujeto que resulta ser el eje de la memoria familiar, por ser el único vínculo vigente con la isla— no consigue transmitir el *savoir-faire* a la siguientes generaciones, solamente se mantendrá la *memoria gustativa-olfativa* como recuerdo, pero sus descendientes serán incapaces de reproducir este guiso, es decir, se perderá la memoria *performativa*.



Figura 1. Memoria performativa
Familia cubano/americano-salvadoreña cenando ajíaco
Primera, 1.5 y segunda generación
College Park, Maryland.

En la siguiente imagen observamos un altar para la Virgen de la Caridad del Cobre, Patrona de Cuba, en la residencia de una inmigrante cubana de primera generación, que lleva en Estados Unidos 44 años de inmigrada. Otra vez, observamos en este caso cómo es la mujer quien construye el altar (memoria *material*) en un espacio significativo del hogar y reproduce la memoria religiosa-ritual a través de la oración (memoria *performativa*). De esta manera se objetivan las prácticas culturales, se refuerza la identidad, se mantienen los referentes culturales, la conexión con la isla y el sentido de pertenencia a la comunidad, a pesar de la distancia y el tiempo.



Figura 2. Memoria material
Altar de la Virgen de la Caridad del Cobre, Patrona de Cuba
Residencia de una inmigrante cubana de primera generación
College Park, Maryland.

En la última imagen, tomada en el barrio latino de Langley Park, se muestra el tipo de comercios que abundan en la zona y que permiten la conservación de la memoria entre los inmigrantes que lo habitan: venta de música, productos étnicos, restaurantes étnicos, envío de dinero a Latinoamérica, etc. El barrio étnico en Estados Unidos recrea a su manera la atmósfera urbana de las comunidades de origen: el ruido, la música, la gente en la calle, la familiaridad, las conversaciones.

Langley Park es un típico ejemplo de cómo funciona la economía del enclave étnico:⁴⁷ ofrece todos los servicios que los inmigrantes necesitan. Lo que nos interesa resaltar aquí es que el enclave étnico satisface necesidades básicas de los inmigrantes explotando la memoria étnica, creando lo que podríamos llamar una *economía de la nostalgia*, es decir, satisface las necesidades materiales de los migrantes, pero con una dimensión emocional. El barrio se convierte de esta manera en una fuente permanente de alimentación de la memoria colectiva del grupo étnico: un *lugar-memoria*.⁴⁸

⁴⁷ Alejandro Portes y Rubén Rumbaut, *Immigrant America: A Portrait*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1990.

⁴⁸ Pierre Nora, "Les lieux de la memoire", en *Representations*, núm. 26, Primavera, 1989, pp. 7-24.



Figura 3. Memoria sonora
Tienda de música latina y envío de dinero
Langley Park, Maryland.

Estos tres ejemplos ilustran las formas en que los inmigrantes latinos en Estados Unidos poseen y generan recursos para la conservación de la memoria a través de sus prácticas cotidianas. Sin embargo, es necesario recordar que las condiciones para la producción y reproducción de la memoria son variables según el contexto. En el caso de la lengua, a menos que existan condiciones formales para que los niños de segunda generación la aprendan (como es el caso de la Escuela Argentina en Washington D. C.), la probabilidad de ser menos competentes en español que la primera generación y, por tanto, perder la *memoria lingüística*, es sumamente alta.

8. Conclusiones

En este trabajo hemos sintetizado las principales aportaciones de la semiótica de la cultura para la comprensión de los procesos culturales como procesos semióticos. La escuela de Tartu-Moscú nos ofrece una propuesta valiosa para el análisis y la comprensión de la cultura como un sistema complejo, dinámico y heterogéneo con la capacidad de generar estructuralidad entre los diferentes elementos y lenguajes que la componen.

La base del dinamismo de la cultura —su capacidad de conservación y creación de nuevos textos— se debe a la heterogeneidad entre sus distintos niveles estructurales y la condición del poliglotismo es un rasgo fundamental para explicar los procesos de transformación e intercambio cultural. La memoria es el sustrato que permite esos intercambios y que garantiza la capacidad

creadora, dinámica y comunicativa que caracteriza a los sistemas culturales. A partir de la propuesta lotmaniana la cultura se comprende como un sistema semiótico complejo y dinámico que condensa y genera información a través de un conjunto de memorias heterogéneas.

Revisamos las propuestas existentes para el estudio de la memoria y hemos planteado la comprensión de la memoria como una práctica social y simbólica y como tal factible de ser analizada a través de las herramientas metodológicas que ofrecen la semiótica y el análisis del discurso. Podemos resumir que el problema de la memoria desde una perspectiva semiótico-discursiva debe ser abordado en tres distintos niveles:

1. Como *proceso cognitivo* dinámico que involucra la construcción simbólica de sentido, la semiosis, y que implica la articulación significativa y permanente de la memorización, la rememoración y el olvido.

2. Como *praxis social*, el conjunto de prácticas significativas cotidianas en que los sujetos reproducen performativamente las diversas memorias de la cultura.

3. Como el *producto* de ese proceso cognitivo y esa praxis social: el registro de la memoria en cualquier tipo de soporte, es decir, los textos y discursos de la memoria (historia oral, documentos, imágenes, objetos, etc.) y su gramática (códigos, lenguajes).

En el primer nivel, como *proceso cognitivo*, los distintos momentos de la memoria (memorización, rememoración y olvido) pueden explicarse como resultado de una semiosis individual enmarcada en un contexto sociocultural. En el segundo nivel, la memoria es *una práctica significativa* cotidiana en la que los sujetos reproducen la memoria social. En el tercer nivel, como *producto* de ese proceso, entendemos los textos, discursos, lenguajes de la memoria como construcciones significantes con gramáticas particulares. Cada uno de estos momentos implica una opción metodológica distinta:

- a. el estudio de la semiosis de la memoria: los procesos cognitivos que permiten la producción de sentido y la generación de memoria;

- b. el estudio de la praxis de la memoria: los procesos cotidianos de producción y reproducción de la memoria colectiva; y

- c. el estudio de los productos y las gramáticas de la memoria: los textos, discursos, códigos, lenguajes de la memoria.

Por eso es necesario asumir los procesos cognitivos, las prácticas semiótico-discursivas y los productos semiótico-discursivos como una construcción integral y compleja de la memoria, un proceso ininterrumpido en el que se articulan distintos niveles de producción y reproducción cultural.

Acercarnos a la memoria como fenómeno semiótico-discursivo nos permite identificar cuáles son las repercusiones en el sistema social derivadas de los procesos de construcción de sentido tanto de naturaleza individual como colectiva. Las estrategias de construcción de sentido de los sujetos, efectuadas como producto de la relación compleja entre lo cognitivo y lo emotivo, se plasman en el sistema social a través de prácticas, relaciones, objetos, en las que lo micro-social puede explicar lo macro-social. El estudio de las memorias de la cultura en sus múltiples manifestaciones a través de sus códigos o lenguajes (visual, textual, performativo, multimodal) nos puede permitir comprender sus mecanismos y sus implicaciones para la vida social.

Fecha de recepción: 04/09/2012
Fecha de aceptación: 26/08/2013

CONFLICTOS EN LA INTERPRETACIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL

CARLOS EMILIO GENDE*

Resumen

A partir del debate acerca de los criterios que legitimarían la defensa del derecho a la identidad personal —del Estado respecto a los individuos y viceversa—, el artículo propone discutir la conceptualidad con que se lo pretende justificar. Para ello, se vale de la distinción entre identidad *idem* e *ipse* que elabora Paul Ricoeur, a partir de la cual se sugiere ampliar la descripción del concepto. Entre los rasgos a tener en cuenta, estará la incidencia del relato como condición para una identidad interpretada que asume su temporalidad.

Palabras clave: identidad personal, narración de sí, interpretación, temporalidad.

Abstract

Taking as its starting point the debate about the criteria that would legitimize the defense of the right to personal identity —the State over individuals, and vice versa— the article aims to discuss the conceptuality that it seeks to justify. For this, it uses the distinction between *idem* and *ipse* identity that makes Paul Ricoeur, from which it is suggested to extend the description of the concept.

* Docente e investigador de tiempo completo en la Universidad Nacional del Comahue, Argentina, soutopo@gmail.com.

Among the features to consider will be the impact of the narration as a condition for an identity interpreted assuming its temporality.

Keywords: personal identity, self-narration, interpretation, temporality.

I. La identidad de sí como cuestión

¿En qué consiste el reconocimiento de la identidad de la persona? Es habitual indagar sobre esta cuestión desde perspectivas orientadas por la dimensión sociocultural; de allí los enfoques que atienden a los problemas derivados de la pertenencia a una nación, religión, lengua y su posible tensión con los efectos contemporáneos de la globalización.¹ Esta dimensión alude a lo que podríamos reconocer como problemas relativos a la pertenencia, es decir, a la caracterización de la identidad a partir de su vinculación con determinada estructuración simbólica, en el sentido de aquello en que se vive y orienta la vida como lo pre dado; podría decirse que son problemas relativos a la constitución de una identidad colectiva.²

Sin embargo, si la cuestión radicaliza la pregunta por la identidad del mismo que se interroga, aparecen una serie de problemas para cuyo examen no pareciera ser suficiente el abanico de teorías que atienden al asunto según lo señalado en el párrafo anterior, dado que ahora debemos contemplar también el problema de la autoidentificación. No es que pretendamos distinguir entre un abordaje sociocultural y otro psicológico, como si se tratase de añadir disciplinas que vinieran a completar un panorama acerca de cómo reconocernos. Al contrario, la insuficiencia no es fácilmente resoluble porque la cuestión acerca de la identidad de sí revela más bien el estado paradójico, si no aporético, de los rasgos que deberíamos atender para su descripción. En efecto, el interrogante

¹ Ver Zigmunt Bauman, *Identidad*, Losada, Buenos Aires, 2005. También Charles Taylor, "Identidad y reconocimiento", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, mayo, 1996, pp. 10-19 (texto original de una conferencia impartida en el Centro Cultural Internacional de Cerisy La Salle, Francia, en junio de 1995 y cedido por el autor).

² Al respecto, prefiero hablar de constitución y no de construcción de identidades, pues con el segundo término podríamos remitirnos, inadvertidamente, a un constructor y de ese modo antropomorfizar la descripción, con el resultado paradójico de dificultar la evaluación de sus condiciones de posibilidad. Desde una descripción epistémica, la noción de constructor supone un plan, un objetivo y una voluntad de implementarlo, lo cual sugiere la viabilidad de distinguir más o menos claramente estas características y, a la vez, contar con datos ciertos a partir de los cuales se diseñaría el constructo. Desde una descripción ontológica, la paradoja se retroalimenta, pues a la vez nos vemos llevados o bien a suponer una base cero a partir de la cual se construye lo que antes no estaba, o bien a disponer de elementos heterogéneos ya dados para ensamblarlos según un fin.

asume la pregunta de un alguien que como unidad y sin poder estar jamás en pleno dominio de sí —dominio cognitivo o volitivo— sin embargo da cuenta de sí, da su testimonio aun sabiéndose excedido o sobrepasado por sobre su campo de *cogitaciones*. Por ello denominaremos a esto cuestión de la constitución del sí y no de la construcción, pues si con la segunda noción suponemos un acto a partir del cual se construye y contando para eso con elementos a la mano, disponibles previamente, con la primera noción apuntamos a reconocer lo constituyente-constituido, la tensión entre la predisposición y lo que de ella resulta; y de la que me hago cargo.³

Ahora bien, esto nos lleva a admitir que el caso de nuestra identidad suele presentar descripciones especialmente aporéticas, pues sólo en la medida en que ya está dada —o estuvo dada— es que podríamos advertir su pérdida o devaluación; pero, a la vez, si estuviera perdida y lo constatáramos es sólo porque se vuelve imposible suponerla ya dada. Como sostiene Jorge Hernández Reynés:

que la identidad se pueda perder significa que el hecho de ser, y a su vez ser lo que es, descansa en un poder no ser lo que es. La consecuencia primera y principal es que la identidad no es una relación necesaria de igualdad de algo consigo mismo. La posibilidad de la pérdida pone de manifiesto que la identidad, lejos de asociarse a la necesidad de una proposición tautológica, del estilo $a = a$, está relacionada con la contingencia de un ser que puede no ser. Cuando una identidad se presenta constituida, no es posible que lo haga como si fuera una identidad que excluye necesariamente su pérdida, a la manera de quien consigue algo definitivamente.⁴

También podríamos señalar que, de un modo u otro, con la cuestión de la identidad tratamos aquello a que remite todo nuestro discurso, incluso, obviamente, un discurso acerca de la posible pérdida de la identidad. Pero si esto es así, ¿se trata de una condición previa, ya dada con contenido tal y cual, o se trata de una forma vacía que reúne en sí lo diverso? Si adoptáramos un modelo lingüístico para describir este asunto, diríamos que al tratarse de aquello a que remitimos todo nuestro discurso, tiene entonces contenido, semántico o significativo, pues el discurso no es remisible a una forma vacía ordenadora sino

³ Así, la caracterización de nuestra identidad se vuelve un asunto eminentemente filosófico, pues requiere para su descripción tanto de una dimensión de lo atribuible a un libre arbitrio no elegido como de lo pensado no disponible a nuestro conocimiento; es decir, se trata de lo cuestionable que invita a pensar modos diversos de tratarlo, en vez de lo problemático que se despejaría por ordenamiento lógico y/o definicional.

⁴ Jorge Hernández Reynés, "La identidad que se puede perder", en revista *Enrahonar. Cuadernos de Filosofía*, Universidad Autónoma de Barcelona, núms. 38/39 Barcelona, 2007, pp. 267-299.

a una matriz de signos complejos, sumamente estructurada.⁵ Y aún más, con Émile Benveniste agregaríamos que el discurso remite a la subjetividad del que habla, en una dimensión, otra vez, ni sociológica ni psicológica, sino más bien previa a ellas, pues remite al acontecimiento de sentido en que el sujeto *dice*, para cuya posibilidad dispone de una lengua organizada de modo tal que le provee las marcas lingüísticas necesarias para autoidentificarse: “el fundamento de la subjetividad está en el ejercicio de la lengua. Por poco que se piense, se advertirá que no hay otro testimonio objetivo de la identidad del sujeto que el que así da él mismo sobre sí mismo”.⁶

Claro que con esta descripción dejamos sin tematizar la multiplicidad de planos concurrentes para la constitución de una identidad, pues si bien con Benveniste ese acontecimiento de sentido tiene como forma general de organización a la lengua y sus marcas específicas, como situación de una identidad tal o cual es imprescindible atender a los modos y circunstancias singulares en que el sujeto se dice.⁷ El sistema de la lengua y el acontecimiento de su realización en un individuo que *dice* son condiciones necesarias pero no suficientes para dar cuenta de la identidad; como tampoco es suficiente reconocer la contingencia exhibida por la posibilidad de pérdida, según la descripción de Hernández Reynés.

Podríamos intentar entonces una breve enumeración de diversos planos en los procesos de constitución de identidades, entre modos diversos y concurrentes —yuxtapuestos algunos, subsumibles otros—, a los fines de evaluar si acaso no puede responderse por la vía del análisis y la distinción. Así, podemos hablar de identidades constituidas según comunidades sociales, políticas, nacionales,

⁵ Sin embargo, esa matriz nos excede y nos precede —también nos sucede—, como hablan los del discurso. Pareciera entonces adquirir el rango de una forma ordenadora que reúne lo diverso pero por depreciación de las diferencias, por anulación de lo singular; incluido en ello, claro, mi propia singularidad que se reconoce en el discurso pero que sólo lo habla, no lo elige ni lo determina. De allí la necesidad de recurrir a planteos que describen el discurso como acontecimiento de sentido y no como instancia del “habla” respecto a la “lengua” (según la conocida distinción saussureana).

⁶ Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, México, 1974, pp. 182-3.

⁷ Benveniste propone en su artículo una revisión radical de las condiciones de posibilidad para la constitución de la subjetividad, pues sostiene que dependen de la capacidad de la lengua de referirse a sí mismo y a los otros según las marcas que toda lengua organiza. Con esto, pretende salir al cruce de las tradicionales disputas filosóficas, e incluso psicológicas, sobre cómo dar cuenta del sujeto. A su vez, con la noción de acontecimiento de sentido pretende superar la estrechez de la descripción estructuralista, que haría del suceso temporal del habla sólo un accidente evanescente de la Lengua. Sin embargo, lo que estamos proponiendo muestra que no deja de ser insuficiente para abarcar el problema de la constitución de la identidad de las personas, pues aun restringiéndonos a una perspectiva lingüística habría que atender al contenido de lo dicho.

culturales, idiosincrásicas, lingüísticas, religiosas. Sin embargo, no están todos estos planos en el mismo nivel de alcance constitutivo, pues algunos son macro constituyentes y con ello adquieren el rango de lo implícito, de lo no habitualmente revisado: la cultura o la lengua, por ejemplo, y otros son micro constituyentes: las enseñanzas de la familia. Pero, por su parte, unos intervienen de modo más medular en aquello con que nos identificamos cotidianamente: lo adquirido en la vida familiar, por ejemplo, que a su vez es deudor de constituyentes diversos; mientras que otros pueden ser sustituidos sin aparente pérdida de identidad: la filiación política, por ejemplo, sustitución que en algunos casos puede incluso revelar para sí o para otros una “más auténtica” identidad.

Otro tanto ocurriría si reparamos en lo relativo a cómo, con qué y por qué nos identificamos con tal o cual de los planos anteriores —la identidad vivida como conflicto—. ⁸ Así, podríamos tener en cuenta los dos tipos de identidad comunitaria que recoge Zygmunt Bauman y su relación con la identidad personal: comunidades de vida y destino cuyos miembros viven juntos en una trabazón indisoluble; comunidades que están soldadas sólo por ideas o principios diversos. ⁹

Este criterio de clasificación de identidades nos permite reordenar la enumeración según una tipología que pareciera reparar en el rango de mayor necesidad o mayor contingencia del tipo de constituyente en cuestión: la primera revelaría un orden de lo constituido necesario, se trata de aquello en que se vive y que orienta la vida como lo pre dado, mientras que la segunda describiría un modo de constitución en que me reconozco adscribiendo al tipo de comunidad de que se trate.

No obstante, podemos advertir que ambos criterios se intersectan, pues bien puedo ejercer la actitud de sospecha con una radicalidad tal que invada los estratos más constitutivos de nuestra condición y descubrir en eso —o suponer— un grado de invención de lo necesario, de lo en apariencia necesario, que no respondería a otra cosa que a voluntad de poder enmascaradora y justificadora. Por otra parte, y en sentido inverso, puede ocurrir que los aspectos más contingentes, es decir, aquellos que mejor muestran nuestra labilidad —que muestran que siempre podríamos ser de otro modo—, resultan a veces ejercer una función de prejuicio inmovilizador. Aún con esto, la clasificación permite al menos advertir que, en abstracto, la identidad no es el tipo de cosas que se construye, pues nunca estamos en pleno dominio de los elementos concurrentes para su realización.

⁸ Se podría también considerar otro aspecto relativo a qué me otorga identidad, a mí y a los otros, independientemente de mi autoesclarecimiento conceptual.

⁹ En esta clasificación sigue a Kracauer. *Cfr.* Bauman, *Identidad...*, *op. cit.*, p. 30.

Destaco el señalamiento de lo abstracto, pues ello nos llevará a tener en cuenta un rasgo inherente a la identidad que permitiría tornar menos abstracta la descripción y a la vez ir más allá de sólo detectar sus problemas. Se trata de la dimensión temporal de los procesos de identificación, que ilustra de mejor modo la tensión entre lo constituyente y lo constituido. La temporalidad debería ser en verdad la marca de nuestra cuestión, pues si la identidad, nuestra identidad, se vuelve un asunto difícil de abordar es debido, ante todo, a que debe sostenerse en las variaciones fruto del tiempo, en los cambios y las discontinuidades.

II. Consecuencias de la cuestión

Lo hasta ahora comentado intenta presentar la radicalidad de la cuestión acerca de la identidad de sí, en el sentido de que los elementos concurrentes para su constitución no sólo no son posibles de aislar uno a uno, dada su interrelación y complejidad —de la cual se infiere la imposibilidad de reconocer estratos jerárquicos—, sino que su despliegue temporal en la historia de vida de un individuo muestra que aquello mismo que viene a ofrecer las condiciones de posibilidad para esclarecer la trama de constituyentes de una persona, de aquello que lo identifica, bien puede ser a la vez condición de su imposibilidad. En efecto, aludir a cultura, nación, lenguaje, momento histórico, situación biográfica de la familia, etc., es imprescindible pero a la vez nunca suficiente y no, como dijimos, porque además de todo ello haya que pensar en un soporte psíquico que lo estructura, sino porque la condición de uno y otro —de lo sociocultural y de lo psicológico individual— forma parte de una historia de vida que se ve rebasada por esas condiciones y sin embargo se hace cargo de ellas identificándose con y en sus actos de resolución. En síntesis, nuestra identidad, la de cada uno, oficia de condición —en tanto remite a sí— para que se vuelva cuestionable.

Pero si cumple ese papel, ¿a qué viene la cuestión sobre ella, por qué se vuelve uno sobre ella y desde ella? Tal vez bastaría con aceptar que forma parte del tipo de nociones que, como sostiene Danto, “se distinguen por el hecho de que la conciencia de su aplicación es parte de la naturaleza de aquello a lo que el concepto se aplica”.¹⁰

¹⁰ Arthur Danto, *Qué es Filosofía*, Alianza, Madrid, 1976, p. 25. En el contexto de lograr una caracterización de la filosofía, Danto ofrece una analogía con el concepto “persona”. Allí sostiene que si bien ante la pregunta por lo que somos es insatisfactorio mostrar que se trata de “la criatura que requiere una respuesta a la pregunta que acaba de plantearse”, no obstante es imprescindible tener en cuenta para la respuesta aquellas consideraciones que se hagan a partir de la distancia internalizada presupuesta por el modo de plantear esa cuestión.

No obstante, esa aceptación tal vez esconda una resignación teórica que podría dejarnos inermes a la hora de enfrentarnos a casos conflictivos en los que los derechos de las personas se ven afectados por intereses de terceros —llámense estos incluso los de una nación a la que se pertenece—. Claro, si para salir del atolladero conceptual optáramos por dejar el asunto en manos de la resolución final de cada uno, actuando vaya a saber desde qué condiciones de posibilidad que en ese momento pueda tener a mano de modo más o menos conciente para justificar la acción por venir, tampoco habríamos hecho otra cosa que exhibir un estado de cuestiones para justificar con cierta dosis de cinismo nuestra dificultad para abordarlo. Al respecto, diría que, por el contrario, la fertilidad de un tipo de análisis como el esbozado —y que a continuación nos proponemos desarrollar— reside en que contribuye a adoptar una visión más madura y comprometida con su resolución. Y esto, porque ante determinadas situaciones conflictivas reconocer el derecho inalienable de las personas a cuidar la integralidad de su identidad —personas a las que a su vez se considera víctimas de un daño— requiere de presuponer esa identidad constituida también, pero no sólo, por sus actos resolutivos. En ese sentido, la cuestión sobre ella, desde ella, debe integrar la dimensión de los actos resolutivos de la persona en su desarrollo temporal; claro que para cumplir ese objetivo tendrá que poder especificar un modelo descriptivo que recoja la complejidad comentada. Como veremos hacia el final de nuestra presentación, ese modelo bien puede ser el del relato de sí.

Nuestra reciente mención a derechos de las personas nos ubica de modo específico en un problema: el de las relaciones de un individuo, ciudadano, con el Estado, relaciones que suponen como precondition de cualquier consagración de derechos el reconocimiento de la persona en su integridad; es decir, a que otros nos reconozcan en nuestra identidad a pesar de los cambios. Máximo Pacheco, al caracterizar lo que denomina “derechos fundamentales de la persona”, sostiene:

toda persona posee derechos por el hecho de serlo y que estos deben ser reconocidos y garantizados sin ningún tipo de discriminación. Pero al mismo tiempo se quiere subrayar que estos derechos son fundamentales, es decir que se encuentran estrechamente vinculados con la dignidad humana y son, al mismo tiempo, las condiciones de desarrollo de esa dignidad [...] existe un derecho absolutamente fundamental para el hombre, base y condición de todos los demás: el derecho a ser reconocido siempre como persona humana.¹¹

¹¹ Máximo Pacheco, “Los derechos fundamentales de la persona humana”, en A. Cancado Trindade y L. González Volio (eds.), *Estudios básicos de derechos humanos*, t. II, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, 1995, pp. 67 y 68.

Sin embargo, para que un régimen legal pueda satisfacer esta condición tan básica debe a la vez habernos adjudicado, como individuo idéntico consigo mismo, una pertenencia espacio temporal: fecha de nacimiento —ubicación temporal que nos data— y localización geográfica —ubicación política que nos tipifica por la pertenencia a un Estado, o al menos a un grupo social o similar—.¹² Fecha y lugar de origen establecen las coordenadas a partir de las cuales se atribuirá la identificación y, a la vez, según un soporte corporal que funge como sostén físico de ese reconocimiento.

A partir de esta adscripción, pareciera, se sustentará todo otro tipo de derecho de las personas; no obstante, ¿esto significa que a partir de ello se sustenta de modo suficiente todo lo que deberíamos tener en cuenta como rasgos descriptivos de lo que constituye la identidad?

En efecto, por un lado destaco la condición legal de base en que se apoyaría toda otra disputa por derechos consagrados según un orden jurídico determinado (a la vivienda, a la educación, a la libertad de expresión, al trabajo, etc. etc. y donde la pertenencia a una sociedad tal o cual y en un momento determinado de su historia admitirá un rango específico de derechos y obligaciones), y por otro, interrogo si esa condición para la identificación es suficiente reaseguro o si más bien su alcance está limitado de tal modo que no permite resolver conflictos específicos. Esto obedece a que si bien pareciera haber algo así como un momento cero en la atribución de derechos y obligaciones, que consiste en presuponer la identidad del individuo humano para consagrárselos, sin embargo a ese momento inicial le antecede en el orden del tiempo, como *factum* en la vida de la persona, su natalicio, y luego el acto institucional de reconocimiento como tal y cual, según haya nacido en determinada fecha y lugar. De allí que ese presunto momento inicial de reconocimiento —al que en verdad ya le antecede el del natalicio— es inaugural de la identidad de la persona en relación con la sociedad o grupo, pero a la vez la presupone como requisito para atribuirle derechos y obligaciones. No estoy diciendo que una persona adulta, por ejemplo, a la que se haya omitido asignarle un certificado de nacimiento carezca por ello de derechos, pues en ese caso la responsabilidad es o bien del Estado, que no procuró su identificación, o de los adultos que estuvieron a su cuidado en sus primeros años de vida, pero habrá que reparar esa omisión dañosa como condición para restablecérselos en su integridad. Lo que sí aparece como asunto del que surgen los problemas a tratar es que una

¹² El mismo Pacheco, en su tratado sobre teoría del derecho señala la nacionalidad, el nombre y el domicilio, junto a otros, como tres de los atributos de las personas jurídicas. Cfr. Máximo Pacheco, *Teoría del Derecho*, 4ª ed., Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1980, cap. V: “los sujetos del derecho”, apartado VI: “los atributos de las personas jurídicas”, pp. 113-125.

vez ocurrido el nacimiento, la persona pasa a establecer una relación consigo y con los otros que presupone su identidad; aunque, como estamos viendo, a su vez esa identidad presupuesta requiere también de su reconocimiento.

III. Un caso de aplicación: el derecho a la identidad

Ahora bien, si este es el presupuesto fundante de toda relación, ¿cómo es posible que haya situaciones en que deba ser garantizado? Tal vez se trataría de aquellos casos en que la identidad es suplantada, fingida y/o usurpada —por sí o por otros—, con decisión consciente o por engaño y/o confusión. Sin embargo, estipular esto como casos posibles exige una fuerte restricción al concepto de identidad personal, pues en ninguno de ellos lo que se discute es, por ejemplo, la posibilidad de modificaciones en la totalidad del cuerpo; al contrario, es uno de los soportes que, como dijimos, funge como criterio de identificación de lo que somos y que sería entonces indispensable conocer para determinar la suplantación.

Al respecto, cabe señalar que las formulaciones usuales empleadas para justificar el derecho a la identidad estipulan que debe ampliársele de modo que recoja no sólo la corporalidad, sino también el plano psíquico e incluso el biográfico. Sobre esto, el jurista Carlos Fernández Sessarego comenta:

La identidad personal resulta ser, por consiguiente, el conjunto de atributos y características que permiten individualizar a la persona en sociedad. La identidad personal es todo lo que hace que cada cual sea “uno mismo y no otro”. Es el complejo de datos biológicos, psíquicos y existenciales que, pese a que todos los seres humanos sean iguales, determina la “mismidad”, el ser “uno mismo”.¹³

Como vemos, no es entonces sólo la corporalidad y/o el material genético lo que la constituye; sin embargo, la diversidad de planos —como hemos sugerido en nuestro apartado anterior— muestran ser muy difíciles de describir analíticamente, separándolos uno a uno y menos aún estableciendo jerarquías en su segmentación, pues todos ellos son concurrentes de modos diversos y complejos en la constitución histórica de una historia de vida. El mismo Sessarego emplea la distinción entre aspectos estáticos y dinámicos de la identidad para

¹³ Carlos Fernández Sessarego, “Persona, personalidad, capacidad, sujeto de derecho: un reiterado y necesario deslinde conceptual en el umbral del siglo XXI”, diciembre, 2003, http://revista.persona.com.ar/Persona24/24_Fernandez_Sessarego.htm. Ver también del mismo autor “Qué es ser persona para el derecho”, en Oscar J. Ameal (dir.), Dora M. Gesualdi (coord.), *Derecho Privado, Libro Homenaje a Alberto J. Bueres*, Hammurabi, Buenos Aires, 2001.

dar cuenta de esta diversidad, de acuerdo a algún tipo posible de clasificación,¹⁴ y que Paula Siverino Bavio sintetiza del siguiente modo:

El aspecto estático tiene que ver con los *signos distintivos* y la condición legal o registral del sujeto, que son los primeros que se hacen visibles a la percepción (nombre, pseudónimo, imagen, características físicas) y el dinámico, que es definido como el conjunto de características y rasgos de índole cultural, moral, psicología de la persona, su vertiente y patrimonio espiritual.¹⁵

No obstante, la autora objeta cierto esquematismo en la distinción y comenta situaciones en las que de hecho se procede con ligereza a la hora de emitir fallos judiciales amparados en ella. Por ello, prefiere en cambio reconocer “dos facetas, una interna (ser-para-si) y otra externa (ser-en-los-otros y ser-en-el-mundo)”. Sostiene que la faceta interna se manifiesta “en vivencias y conductas humanas”, mientras que la “externa involucra la dimensión coexistencial del ser humano, en la que el cuerpo, que es quien soy y desde donde soy, ocupa un primerísimo lugar. La co-existencia implica intersubjetividad y heteroconstrucción. Dentro de esta faceta ubicamos al proceso de identificación”.¹⁶

Por nuestra parte, hemos argumentado en contra de la noción constructiva para tratar el problema de la identidad personal. Es cierto que a la autora le es útil para delimitar el alcance de la esfera pública en los procesos de identificación, que distingue entonces de la identidad, pero precisamente considero que es debido a suponer erróneamente algún plano de la identidad como construido que propone tratar “la identificación en relación con la función de tutela del interés público”. El problema es que si bien en un plano ontológico es admisible sostener que la identificación es posterior a la identidad, dado que “no puede identificarse lo que no existe”, en un plano epistemológico podríamos decir que si no disponemos de medios para identificar no reconocemos lo idéntico. Es decir, volvemos a nuestro problema reciente acerca de cómo determinar la anterioridad, con el agravante de que no estamos tratando con objetos, para los cuales podría ser suficiente discutir sobre la precedencia o no del plano epistémico por sobre el ontológico, sino con personas, con nosotros en tanto personas, en cuyo caso sabemos que a la distinción le subyace la identidad de aquél

¹⁴ Cabe señalar que en el artículo mencionado, el autor presenta esta distinción para establecer una diferencia entre persona y personalidad.

¹⁵ Paula Severino Bavio, “El derecho a la identidad personal: manifestaciones y perspectivas”, en AA.VV., *Los derechos fundamentales. Estudio de los derechos constitucionales desde las diversas especialidades del Derecho*, Gaceta Jurídica, Lima, 2010, pp. 57-81.

¹⁶ *Ibid.*

que se identifica, como asunto vital; se trata entonces de problemas sobre la constitución de la identidad.

Ahora bien, ¿cómo garantizar entonces este derecho, quiero decir, cuáles son las condiciones de posibilidad que lo garanticen plenamente sin afectarlo? Esto va acompañado de otra pregunta: ¿es un derecho del individuo? Al menos, como hemos señalado, es un presupuesto que recae, en definitiva, sobre el individuo. Todo otro plano de identificación confluye en la necesidad de garantizarle al individuo su derecho a la identidad.

IV. Consecuencias del caso de aplicación

Si el caso de aplicación sobre la cuestión de la identidad personal que proponemos examinar es el de cómo y qué garantizar de ella, descartando que se trate de un asunto sólo reducible al cuerpo y/o patrimonio genético de la persona, las consecuencias deberán ser examinadas a partir de una situación en la que se exhiba la afectación de la identidad en todas sus dimensiones constitutivas.

La historia reciente en la Argentina ofrece un ejemplo de esa situación en todo su dramatismo, pues, como veremos, la perversa estrategia que adoptó el Gobierno *de facto* en tiempos de la última dictadura militar, que consistió en asesinar clandestinamente personas a las que a la vez se declaró desaparecidas, produjo un daño tal vez irreparable —dada la complejidad que pretendemos reconocer— a la identidad de los hijos nacidos en cautiverio de aquellas víctimas del terrorismo de Estado.

En efecto, en Argentina se ha logrado constatar la situación extremadamente cruel de personas víctimas del terrorismo de Estado en tiempos de la última dictadura militar, a las que se privó de sus padres biológicos a los pocos días de nacidas y que fueron entregadas ilegalmente a parejas para que las criaran como si fuesen hijos suyos. La tarea encomiable que la asociación “Abuelas de Plaza de Mayo” viene desempeñando desde entonces para recuperar a los nietos y restituirles su filiación genuina es fundamental para consolidar la vida democrática. No voy a extenderme sobre las características heroicas y en muchos casos exitosa de esta tarea;¹⁷ no sólo porque no es el propósito de mi

¹⁷ Mientras hago una de las revisiones al texto, el 7 de agosto de 2012, me entero por los medios de comunicación que se acaba de recuperar al nieto número 106; se trata de Pablo Gaona Miranda, cuyos padres fueron desaparecidos en 1978. Valga como testimonio de la vigencia del tema.

escrito, además de que ha sido ampliamente documentado,¹⁸ sino porque considero fuera de discusión la valoración positiva que una sociedad de derecho debe hacer de las agrupaciones que pugnar y pugnan por lograr del Estado —con el apoyo y asesoramiento de profesionales en el Derecho, la Genética y la Psicología, entre otras disciplinas— una intervención legal que restituya la filiación genuina de los ahora adultos, pero entonces niños cuando fueron arrancados de sus familias.

El caso más específico que me ocupa e interesa poner en debate es el de cómo debería tratar el Estado a las personas de las que se presume son víctimas de aquel terrorismo y a las que se quiere restituir su filiación, pero que sin embargo se niegan u ofrecen dudas respecto a someterse a dar pruebas de sí que certifiquen el daño. En principio podemos suponer, según todo lo comentado en los apartados anteriores, que el daño es irreparable, pues afecta la constitución de una identidad personal incluso en el momento mismo en que se cree recomponerla por la vía de la identificación de su filiación originaria, si es que para el caso se requiere de la misma persona, en su corporalidad, la certificación del daño. Me refiero como situación ejemplar para nuestro interrogante la de una persona a la que en su mayoría de edad el Estado le advierte que hay información suficiente para sospechar de su filiación actual. Así, los que a la fecha son sus padres tal vez hayan sido los que hicieron desaparecer a sus progenitores y, por ende, su apellido, su lugar de nacimiento e incluso la fecha en que vino al mundo podrían ser otros. Se le invita entonces a disponerse a llevar a cabo una investigación que contribuya a resolver el crimen, crimen que ante todo lo tiene a él ahora como víctima, pero que sin embargo requiere de él la entrega de una muestra corporal que permita compararla con el banco genético en el que se conservan datos relacionados con personas desaparecidas. El individuo en cuestión se niega a ese procedimiento e incluso se niega a avanzar en la investigación sobre sí, mientras que un grupo de familiares, a las que el régimen dictatorial les hizo desaparecer sus hijos, reclaman su derecho a encontrar a sus nietos secuestrados e insisten en la legitimidad de esa acción del Estado. Finalmente, el Estado le exige a la persona la entrega compulsiva de una muestra corporal que permita esclarecer la situación.

¿Cómo se argumenta al respecto? La parte que defiende la extracción compulsiva sostiene que no es un procedimiento invasivo, que es habitual en todos los casos en que la justicia lo requiere y que no se pretende con ello obligar a la persona a que acepte la convivencia con y/o reconocimiento de la

¹⁸ Ver, entre otros: Julio Nosiglia, *Botín de guerra*, 3ª ed., Abuelas de Plaza de Mayo, Buenos Aires, 1985 y Matilde Herrera y Ernesto Tenenbaum, *Identidad. Despojo y restitución*, Abuelas de Plaza de Mayo, Buenos Aires, 2007.

familia genuina, de hallársela. Se apela para eso al derecho irrenunciable a la identidad, que el Estado debe preservar. Por su parte, el individuo que defiende la no extracción compulsiva apela a su derecho a no conocer la identidad que se le propone determinar y que vendría eventualmente a modificar la que le fue adscripta desde que tiene memoria.

Si el conflicto hay que dirimirlo en estos términos sostengo que es insuficiente, pues ambas partes parecen equivocarse en la caracterización básica de identidad personal. Lo que el Estado lograría por la vía de obtener una muestra es determinar la identidad genética, dato que por supuesto no puede ser ignorado en condiciones normales. Ahora bien, ¿bajo qué criterios puede ser exigida la determinación de identidad a una persona a la que se considera, a su vez, víctima de esa usurpación? Y si lo único que puede suministrársele es la información fidedigna sobre su filiación biológica, ¿es justo fallar legalmente en términos de obligarlo a ser él quien suministre la prueba que lo certifica?

Cabe señalar que si no fuera porque se ha vuelto un drama existencial para los individuos enfrentados con esta exigencia, bien podríamos ver en él tan sólo la ejemplificación especulativa del tipo de aporías que, sugerimos, son propias de la identidad personal. Pero ocurre que el drama adquiere dimensiones de tragicidad, pues lo que en un plano conceptual quisiéramos recuperar como situación aporética, en el sistema legal de la Argentina ha dejado de serlo, dado que el Honorable Congreso de la Nación falló recientemente a favor de la extracción compulsiva de sangre en sujetos pasibles de ser considerados víctimas de la usurpación de su filiación originaria.¹⁹ En la normativa se establece la extracción

¹⁹ En efecto, el 18 de noviembre del año 2009 el Senado y Cámara de Diputados de la Nación sancionó una modificación a la Ley 26.549 del Código Procesal Penal, sobre la obtención de ácido desoxirribonucleico (ADN). Allí se incorpora el artículo 218 bis, que ordena del siguiente modo: "1° párrafo) El juez podrá ordenar la obtención de ácido desoxirribonucleico (ADN), del imputado o de otra persona, cuando ello fuere necesario para su identificación o para la constatación de circunstancias de importancia para la investigación. La medida deberá ser dictada por auto fundado donde se expresen, bajo pena de nulidad, los motivos que justifiquen su necesidad, razonabilidad y proporcionalidad en el caso concreto. 2°) Para tales fines, serán admisibles mínimas extracciones de sangre, saliva, piel, cabello u otras muestras biológicas, a efectuarse según las reglas del saber médico, cuando no fuere de temer perjuicio alguno para la integridad física de la persona sobre la que deba efectuarse la medida, según la experiencia común y la opinión del experto a cargo de la intervención. 3°) La misma será practicada del modo menos lesivo para la persona y sin afectar su pudor, teniendo especialmente en consideración su género y otras circunstancias particulares. El uso de las facultades coercitivas sobre el afectado por la medida en ningún caso podrá exceder el estrictamente necesario para su realización. 4°) Si el juez lo estimare conveniente, y siempre que sea posible alcanzar igual certeza con el resultado de la medida, podrá ordenar la obtención de ácido desoxirribonucleico (ADN) por medios distintos a la inspección corporal, como el secuestro de objetos que contengan células ya desprendidas del cuerpo, para lo cual podrán ordenarse medidas como el registro domiciliario o la requisita personal. 5°) Asimismo, cuando en un delito de

compulsiva de sangre o muestras corporales, registro domiciliario y/o requisita personal; todo o algo de ello producido del “modo menos lesivo” para la persona que se negare a eso, persona imputada de algún delito u otra, es decir, sin imputación sino tal vez víctima del delito que está en proceso de investigación.

Una de las líneas de argumentación esgrimidas para evaluar esta legislación consiste en oponer el derecho a la identidad con el derecho a la intimidad.²⁰ Al respecto, en *Diario Judicial* se sostiene:

una aproximación a la solución del dilema, es enfocar el asunto desde la óptica de si estamos frente a un sujeto o un objeto de prueba. Si nos encontramos frente a un sujeto de prueba, observamos que la extracción compulsiva de sangre implica una perturbación en su derecho a la integridad física, psíquica y moral. Por el contrario si despersonalizamos al sujeto y lo objetivamos se terminará “cosificando”, entonces podremos validar el uso de su cuerpo aún contra su voluntad.²¹

Coincido en líneas generales con esta distinción, pero desearía ir más allá sugiriendo que se trata de una pseudo oposición, pues deben ser vistos como conceptos coimplicados: si reconozco la intimidad es a condición de haber individualizado a una persona en relación con el entorno y con los otros, es decir, es a condición de identificarla como quien es; lo cual presupone el reconocimiento de la integralidad de su persona.²² Y si esto es aceptado, entonces no habría modo de restringir el derecho a la intimidad sin afectar el de su identidad. Que acepte la intimidad del otro es en relación conmigo, pero de modo absolu-

acción pública se deba obtener ácido desoxirribonucleico (ADN) de la presunta víctima del delito, la medida ordenada se practicará teniendo en cuenta tal condición, a fin de evitar su re victimización y resguardar los derechos específicos que tiene. A tal efecto, si la víctima se opusiera a la realización de las medidas indicadas en el segundo párrafo, el juez procederá del modo indicado en el cuarto párrafo”. *Boletín Oficial de la República Argentina*, Buenos Aires, núm. 31790, 27/11/09, Año CXVII, p. 4.

²⁰ Un caso especialmente curioso es el de la diputada Sonia Escudero, quien habiendo votado a favor de la ley, sostiene posteriormente en un artículo titulado “Derecho a la identidad vs. derecho a la intimidad” su desacuerdo parcial con aquella, fundándose en esa distinción. No obstante lo cual la votó a los fines de “armonizar la tensión existente entre ambos derechos”. Publicado en el diario *El Tribuno*, 55ª ed., Salta, 20 noviembre de 2011, recogido en www.eft.org.ar, 04/12/09.

²¹ Esther Zygier, “¿Identidad vs. intimidad?”, *Diario Judicial*, núm. 3189, 25/11/2009, <http://www.diariojudicial.com>.

²² Es decir, el reconocimiento del otro como persona presupone descosificarlo. Sostengo, con Alfred Schutz, que es artificial cualquier relación con otro que no reconozca como dato sobre el cual no puede dudarse su existencia en tanto persona. Cfr. Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995. Especialmente su capítulo II: “Formación de conceptos y teorías en ciencias sociales”.

to, es decir, sin admitir jamás que hubiera situación alguna en que me fuera posible suspenderla por presuntas necesidades comunes a ambos, o incluso en su salvaguarda. Pero precisamente, esta aceptación es tal porque presupongo la identidad de ese otro consigo en un plano que no sería de identificación radical en tanto otro, si no fuera por su intimidad, inalienable.

V. Hacia una evaluación integral de la identidad

Si identidad e intimidad van indisolublemente unidas, la discusión en torno a si pueden exigirme o no determinarla debe ser reorientada a partir de un dato anterior; este es: que incluso aquél a quien se le usurpó la filiación genuina no por ello carece de identidad. Su identidad, y eso convierte al problema en drama, está conformada, como parte de su historia de vida, también por esa suplantación de filiaciones. Es obvio que una mirada externa a la víctima lo evalúe como tal, pues objetivamente lo es, pero de un modo u otro esa situación pasa a ser constitutiva de su identidad. Quiero decir, objetivamente se produjo un daño pero objetivamente también ese daño, representado o no concientemente por el sujeto como daño, lo constituye. Su identidad, insisto, no es describible ya por fuera de la situación existencial de usurpación. Y esto es incluso independiente a que el sujeto logre determinar si efectivamente ocurrió con él lo que el Estado le informa, pues si ocurrió, consiste en un *factum* innegable, se convierte en un suceso real. Aún más, si ocurrió pero no sólo el sujeto víctima del daño nunca tuvo indicios de ello sino que a su vez nadie tiene la ocasión de sospecharlo y descubrirlo mediante procedimientos genéticos y/o testigos, podríamos sostener que de todos modos el sujeto vivirá en el engaño sobre su origen, pues no dejaría de ser alguien cuya filiación fue suplantada.

Esto obedece a que, como ya sostuvimos, la identidad supone la adscripción según lugar y fecha originarios que establecen las coordenadas espacio temporales de la puesta en sociedad de un cuerpo humano al nacer. La modificación de esos datos puede ocasionar, entonces, como bien sostiene Elizabeth Padilla,²³ la desaparición en vida de esa persona, bajo un registro que oculta la identificación primaria genuina en función de lo que efectivamente ocurrió cuan-

²³ Según Padilla, “ningún proceso identitario autentico puede realizarse desde el ocultamiento intencional de las narraciones familiares que me cuentan aún antes de haber nacido, reemplazándolas por otras que me sustraen de mis historia como sujeto, convirtiéndome así en un desaparecido para mí mismo”. Elizabeth Padilla, “El problema en la restitución de las identidades apropiadas”, en Raúl Alcalá Campos y Mónica Gómez Salazar (eds.) *Construcción de identidades*, UNAM, FES, Acatlán, México, 2008, p. 33.

do vino al mundo y una nueva adscripción al mismo cuerpo de una identificación cuyo origen es falso.

Ahora bien, nuestra descripción, que asume un realismo de base respecto a sucesos o eventos ocurridos en la vida de un sujeto, se relaciona con la indagación anterior respecto a cuáles son los constituyentes de su identidad, pues cuando hablamos de una persona, incluso de aquella a la que le ocurrió semejante tragedia en su vida, debemos partir de la precondition de que posee solo una. Y si bien es obvio que uno de sus constituyentes es la filiación genética, no obstante, si fue suplantada y al sujeto se le plantea por circunstancias del entorno esa posibilidad de daño sobre él, semejante sospecha comienza también a formar parte de su historia de vida y por ende de su identidad.

Como vemos, es decisivo que el Estado logre brindarle ese dato, pero a la vez no es cierto que le restituya con ello su identidad, sólo le informa su filiación genuina; por lo cual ¿no habría que garantizar un derecho a preservar la resolución que adopte un sujeto cuya identidad se reconstituye también por la sospecha de que ha sido suplantada y que no obstante se niega a dar pruebas de sí? A menos, claro, que sólo se pretenda hacer prevalecer el derecho del Estado por sobre el de la persona, pero entonces no se trata tanto de preservar el derecho a la identidad integral de la persona como a preservar el derecho del Estado a identificar a los ciudadanos según el establecimiento de una filiación genuina, en cuyo caso para el individuo se convierte en una obligación. Otro tanto ocurre si se dirime en torno a los derechos de sus familiares a identificarlo como un miembro suyo. Como venimos sosteniendo, el único —no el menor, pero sí el único— derecho a restituir a la persona como resultado de la obligación que se le imputa es a su filiación originaria, vía determinación de la información genética (y esto en el caso en que haya información disponible, pues de lo contrario lo único a determinar es la falsa filiación actual del sujeto).

La vía argumentativa algo indirecta que estoy desarrollando, a partir de interrogarme sobre el presunto derecho de un individuo a no aceptar que se le exija compulsivamente certificar con su propio cuerpo que su filiación pudiera haber sido suplantada, nos permite cuestionar si acaso no hay que redefinir la polémica en torno a cuáles son los modos en que se afecta el derecho a la identidad y cuáles los modos de restablecerlo, si es que ello es posible, a partir de incluir en la descripción aspectos que no han sido atendidos en lo anterior.

Mi respuesta necesita entonces de una descripción alternativa de identidad, una que no desconozca el constituyente genético y el de las coordenadas espacio temporales primarias, pero que sin embargo los subsuma en un modelo de identidad más complejo organizado según un principio de configuración que nos permita avanzar por sobre la mera descripción de la complejidad. Ese principio de configuración, entonces, evitará una descripción abstracta, pues le

proveerá de las circunstancias específicas de realización histórica de una identidad personal, que exceden a las de la adscripción primaria. Para ello tendrá en cuenta la dimensión temporal de una identidad personal narrada a la que, como señala Paul Ricoeur, siempre le está sucediendo algo: “temo, creo, dudo, me pregunto si voy a morir o sobrevivir, en una palabra, me preocupo”.²⁴

La descripción alternativa que proponemos en esta parte del trabajo aprovechará los resultados del examen que realiza Paul Ricoeur en varias de sus obras y que lo ha llevado a elaborar un concepto de identidad narrativa que actúa como intermediario entre dos procesos necesarios para la caracterización de la identidad: describir y prescribir. Según veremos, Ricoeur propone para el trabajo de auto reconocimiento el concepto de elaboración de una trama y su relación con los relatos que le preceden, como transición significativa entre la adscripción de la acción a un agente que *puede* actuar y su imputación a un agente que *debe* actuar;²⁵ entre describir lo que se puede y prescribir lo que se debe, sostiene, hay que narrar.²⁶

Nuestra pretensión será aplicar esa base conceptual del relato, su función de intermediario y sus consecuencias, para intentar dar cuenta de un problema que, como vimos, podría resultar aporético bajo un tipo de descripción que a mi

²⁴ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996, p. 134. Ricoeur realiza esta afirmación en el contexto de mostrar cuán insuficientes resultan los experimentos mentales que propone Derek Parfit; en este caso el de si se conserva o no la identidad personal de alguien a quien se le hace una copia de su cerebro y es teletransportada. Me interesa su objeción, pues apunta precisamente a distinguir la identidad de estructura genética respecto a la condición temporal de una existencia humana, cuya historicidad no puede ser descripta en términos impersonales. Por otra parte, en el capítulo en el que se realiza esta objeción, “quinto estudio: la identidad personal y la identidad narrativa”, Ricoeur comienza detectando cuál es la deficiencia de sus dos primeros análisis sobre la identidad, en los estudios anteriores del mismo libro —uno desde la filosofía del lenguaje y el otro de la filosofía de la acción, ambos de corte analítico—; esto es: la ausencia de un enfoque temporal, tanto del sí como de la propia acción. Es decir, la persona de la que se habla, y el agente del cual depende la acción, tienen una historia, son su propia historia, por lo cual hasta ahora —hasta el momento que da lugar a un siguiente estudio— se ha omitido que la identidad personal sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana.

²⁵ Cfr. *ibid.*, 152.

²⁶ Los momentos de la teoría de Ricoeur que paradójicamente resultan de especial interés, son aquellos en que toma como caso de análisis al relato de ficción, incluso en su diferencia con la ficción científica —la ciencia ficción (ver la nota anterior)—, pues allí creemos hallar el caso límite que puede equipararse con el nuestro. Esa comparación, que amerita otro trabajo, en esta ocasión sólo la señalo para dar cuenta de la perplejidad que produce advertir cómo lo que para una teoría pudo servir de caso límite, basado en un tipo de ficción que pone entre paréntesis las condiciones biológicas del ser humano, en el caso que nos ocupa pasó a formar parte de una realidad cotidiana.

juicio queda circunscripta a una noción restringida de identidad, la que Ricoeur llamaría identidad *idem*.

En efecto, Ricoeur procura evitar la confusión entre dos modos muy distintos de dar cuenta de la identidad de sí mismo: la identidad como mismidad (*idem*) y como ipseidad (*ipse*); ambas plantean problemas sólo a partir de cómo tratan la cuestión de la permanencia en el tiempo.²⁷ La identidad *idem* alude a lo sumamente parecido, a lo inmutable que se sustrae al cambio temporal, por lo cual su antónimo es lo distinto; la identidad *ipse*, por su parte, alude a lo propio, y su opuesto es la alteridad, el otro distinto de sí.²⁸ En tal sentido, todas las paradojas relativas a cómo reconocerse el mismo aún en mis cambios suponen una caracterización del tiempo como “factor de desemejanza, de separación, de diferencia”;²⁹ de allí que se busque la solución en un principio de permanencia en el tiempo, como “invariancia relacional”³⁰ de carácter estructural y opuesto al acontecimiento. Como sostiene Josef Simon, en adhesión a esta perspectiva: “el tiempo es la fuerza que se opone a todo esfuerzo por conservar la identidad de yo”.³¹

Al respecto, la teoría del relato viene a mostrar la insuficiencia de una identidad que sólo pretendiera sostenerse en la igualdad de lo mismo, en la inmutabilidad que soporta los cambios, y que ve en el tiempo no una condición de lo que somos sino un problema a resolver. En principio, porque el examen de la identidad narrativa permite distinguir la identidad de sí mismo de la identidad de las cosas, mejor dicho, de nosotros entendidos como cosas: este segundo tipo de identidad alude a la estabilidad o inmutabilidad de una estructura, que Ricoeur ilustra —precisamente— con la fórmula genética de un organismo vivo. La identidad del sí mismo, por su parte, admite el cambio, pues descripta desde el relato remite a la mutabilidad de los personajes de historias que contamos, aquellos que están puestos en intriga al mismo tiempo que la historia.³²

Como vemos, habría que realizar una caracterización distinta del asunto si se entiende a la temporalidad como una condición para la identificación, pues en tanto “la persona sólo existe bajo el régimen de una vida que se desarrolla

²⁷ Cfr. *ibid.*, 109.

²⁸ Cfr. Paul Ricoeur, “La identidad narrativa”, en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 215-216.

²⁹ Ricoeur, *Sí mismo como otro...*, *op. cit.*, p. 111.

³⁰ *Ibid.*, p. 112.

³¹ Josef Simon, *Filosofía del signo*, Gredos, Madrid, 1998, p. 152.

³² Cfr. Paul Ricoeur, “¿Quién es el sujeto del derecho?”, en *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999, p. 41.

desde la vida hasta la muerte”,³³ los problemas de descripción y adscripción hay que replantearlos desde la pregunta por aquello que constituye el encadenamiento de una vida. Ahora bien, esto no tiene como objetivo sustituir una problemática por otra, al contrario, exige mantener siempre la tensión entre los dos términos. Es decir, por un lado habría que mantener la pregunta por aquello que soy, la cual pareciera estar más ligada a la noción de *idem*, y a la vez mantener la pregunta por quién soy, que apunta a mostrar cómo reconocerse en todas aquellas acciones (discursivas y prácticas) que me exhiben involucrado en el desarrollo temporal de esas acciones, por ejemplo en la del cumplimiento de una promesa.

Y en esta tensión es que interviene decisivamente la dimensión narrativa. ¿De qué modo? Según una configuración, que proporciona lo que Ricoeur presenta como construcción de la trama, es decir, el modo de unificación organizada que permite extraer la unidad de una historia a partir de un puñado de acontecimientos y de incidentes que de otro modo quedarían dispersos en la ocasionalidad de lo azaroso, o en lo circunstancial evanescente.

En este sentido, el intento de dar respuesta a la pregunta por aquello que soy, así aislada, sería presa fácil de la disputa entre un substancialismo que se afana en la postulación de lo inmutable y un escepticismo que se encarga de disolver esas pretensiones.³⁴ Su reformulación por la vía narrativa, en cambio, permite tensar esa pregunta con la cuestión acerca de quién soy, a partir de principios de configuración que se hacen cargo de modo productivo de los cambios típicos en la situación temporal humana. Temporalidad que, cabe aclarar, no se relaciona con la historia de una vida como si se procurase con ello anclar en la inmediatez de un sentimiento vital, sino con aquello que se expresa lingüísticamente; de allí la importancia de la condición *poiética* del relato, sin el cual no habría aprehensión de sí.³⁵

³³ Paul Ricoeur, “Aproximaciones a la persona”, en *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 1993, p. 120.

³⁴ En el extenso prólogo a *Sí mismo como otro*, en especial los apartados “el cógito se plantea” y “el cógito quebrado”, Ricoeur examina las consecuencias opuestas de la defensa de Descartes respecto a los enfoques disolventes de Hume y Nietzsche (*cf.* pp. XV-XXVIII). También en las “conclusiones” de *Tiempo y narración III*, sostiene: “sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que ese sujeto idéntico no es más que una ilusión substancialista, cuya eliminación no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones [...] la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre una identidad sustancial o formal y la identidad narrativa”. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 1996, pp. 997-8.

³⁵ *Cfr.* Paul Ricoeur, “La identidad narrativa”, en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 216.

VI. ¿Derecho a la identidad narrativa?

El caso de aplicación que he presentado exhibe la insuficiencia de las condiciones establecidas por un régimen jurídico a la hora de pretender consagrar el derecho a la identidad en situaciones muy específicas que no le permitirían a una víctima de la usurpación de su filiación desistir de ser él quien se ofrezca como prueba. En el último apartado hemos justificado esta insuficiencia valiéndonos de la distinción entre *idem* e *ipse* que propone Ricoeur, para caracterizar desde ella con mayor precisión el problema. En efecto, en principio no habría modo de seguir siendo el mismo a lo largo del tiempo si no hubiese un núcleo inmutable; pero a la vez, nuestra experiencia humana rechaza esa posibilidad, en tanto nada elude el cambio. Pero así dicho, sostiene Ricoeur, estamos ante una antinomia inevitable e insoluble: inevitable porque la designación de una persona con un mismo nombre desde el nacimiento hasta su muerte parece implicar ese núcleo inmutable; sin embargo la experiencia del cambio psíquico y corporal lo desmiente. Insoluble, toda vez que las soluciones requieren de la aplicación de categorías que no corresponden al asunto, por ejemplo, la categoría de relación kantiana que incluye a la de sustancia,³⁶ pues ella sólo podría aplicarse a la naturaleza física y no a la conexión de una vida, en tanto esta asume de suyo una suerte de mezcla entre permanencia y no permanencia.

Por ello es indispensable tener presente el tipo de asunto que examinamos, pues si reparásemos en el rasgo propiamente humano de la conexión o encañamiento de una vida, veríamos que tenemos una precomprensión de esta regla de conexión precisamente a través de la mediación del relato según sus propios principios de configuración.³⁷

Con “principios de configuración” estoy señalando el modo específico con que el relato dota de sentido al conjunto de acciones humanas y con ello a los personajes mismos del relato. La configuración consiste en cruzar la coherencia, que sostiene una trama como principio de concordancia, con las peripecias que producen la discordancia; lo importante es que de esa operatoria básica, como señala Ricoeur, tenemos una precomprensión simplemente atestiguada por el hecho de que siempre hemos sabido narrarnos. Ahora bien, la modalidad figurativa precomprensiva, propia del mundo de la vida —no como capacidad innata ni como estructura vacía, sino, al contrario, como resultado de complejos aprendizajes fruto de las tradiciones— puede a su vez plasmarse, mediante la decisión y el trabajo de composición explícitos por parte de un autor que con ello innova, en un relato, en una configuración específica que alcanza auto-

³⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 217 y 218.

³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 218.

mía una vez inscripto. Y ese relato, a su vez, ya vuelto texto y por ende absuelto de la ligazón más o menos conciente con los procesos mentales y sociales de los que emerge, se relaciona con el mundo de la vida; ahora gracias a la actividad del lector que lo toma, lo lee e interpreta. Me interesa destacar que la configuración recorre los tres momentos y produce entre ellos una circularidad virtuosa, productiva: hay relato en el mundo de la vida (1° momento), lo hay en el texto (2° momento) y lo hay en el lector (3° momento), pero no del mismo modo ni con las mismas consecuencias. El mundo de la vida ofrece las condiciones para su relato y se reconoce en ellos, pero a su vez recibe las instrucciones de los relatos que cobraron autonomía textual y que sólo vuelven a incorporarse a él mediante los resultados de la actividad interpretadora por parte de lectores, los cuales, de ese modo, refiguran al mundo de la vida y se refiguran, en una transformación mutua. Ricoeur lo explica señalando que la prefiguración, primera mimesis, sólo remite a la semántica del deseo, que implica únicamente los rasgos prenarrativos vinculados a la demanda constitutiva del deseo humano. A su vez, la tercera mimesis, el momento de refiguración como acto del lector, se resolvería como identidad narrativa en tanto resultado de la rectificación sin fin de una narración anterior por otra posterior y la prolongación en cadenas de refiguración derivadas.³⁸ Estoy de acuerdo, pero me interesa remarcar que el círculo es virtuoso también si logramos ver el dinamismo de la prefiguración no sólo por lo que de pura potencia exhiba la semántica del deseo en el individuo, sino porque como semántica pertenece a un mundo de la vida interpretado; y entre las modalidades de la interpretación está, precisamente, la narrativa.³⁹

En relación con el asunto inicial, diríamos ahora que el relato de sí es heurísticamente productivo en tanto no se lo pretenda engañosamente elaborado *ex nihilo*, sino cuando se lo descubre en tensión productiva con los relatos anteriores. La interpretación que se realiza de sí consiste en una refiguración transformadora siempre a partir de la disponibilidad de lo configurado en el texto, el que a su vez se elaboró a partir de un mundo prefigurado.

Contamos entonces con algunos elementos que nos permitirían examinar lo que cabe considerar el daño fundante para la constitución de una identidad personal en el caso de aquellos a quienes se priva de mantener vigente la pregunta genuina por sus orígenes. Repárese en que no estamos aludiendo a

³⁸ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III...*, *op. cit.*, p. 1000.

³⁹ Para una exposición detallada de este aspecto de la triple mimesis en relación con la apropiación de sí, remito a Carlos Gende. "La constitución de identidades como interpretación de sí", en Raúl Alcalá Campos y Mónica Gómez Salazar(eds.), *Construcción de identidades*, UNAM, FES, Acatlán, México, 2008.

la pretensión de dar respuesta sobre el origen, imposibilidad de derecho —como veremos a continuación—, sino a la de lograr mantener abierta la pregunta genuina. En efecto, la respuesta es imposible de satisfacer incluso ante la presunta certeza respecto a la información que me hayan podido suministrar mis progenitores o sus allegados, pues la pregunta es de otra índole. No desdeña esa información, al contrario, la requiere, pero precisamente como punto de anclaje a partir de la cual elaborar la pregunta que anhela por aquello que no puede ser respondido suministrándole más información: esto es, el sentido último de que yo esté en el mundo. El punto es que no se trata de información describible como si de un estado de cosas hablásemos y para lo cual pudiera bastar entonces una detallada ristra de enunciados, sino de una pregunta que necesita ser elaborada con el relato; el mío y el de los otros. Pero entonces, interrogaría la astucia de la razón: ¿dónde está el daño cuando me han mentido respecto a los datos primarios, si el obtenerlos no es suficiente para satisfacer la duda? Padilla contesta con claridad al respecto: en que precisamente el engaño consiste en reforzar la satisfacción ingenua de la pregunta radical por medio de una construcción muy elaborada —además de perversa, claro— que no deja resquicio a la elaboración madura de la pregunta.⁴⁰ Sin embargo, como en todo crimen que se pretende perfecto, el exceso de coartadas exhibe la trampa y la tragedia se alza sobre los sujetos por la imposibilidad de mantener una relación filial genuina bajo semejante engaño.

A esto agrego otra respuesta, que aprovecha los resultados de la teoría narrativa: el relato que haga de mí, como interpretación de mí, tiene como precondition el hecho de que vengo siendo relatado, de que se me habla, se me dirigen los otros bajo la disposición de relatos, y entonces me descubro en una trama. Pero ese relato debe satisfacer una doble condición, mejor dicho, debe atender a una doble exigencia no resoluble de hecho, pero sí operativa de derecho para orientar lo que el sujeto pretende indagar. Como exigencia de trasfondo, lo que debería procurarse es la tendencia a una rectificación permanente, estar disponible a nuevas refiguraciones de sí. Ricoeur es explícito al respecto: la identidad narrativa no es estable y sin fisuras. La identidad narrativa se hace y se deshace continuamente. Por ello, si bien su conceptualidad propone una solución respecto al pseudo dilema para dar cuenta de la subjetividad que se mantiene en la oposición entre substancialismo y escepticismo, a la vez reconoce un auténtico problema, pues la doble condición exhibe extremos: por un lado, el componente histórico del relato sobre sí mismo saca a éste de la ver-

⁴⁰ Cfr. Elizabeth Padilla, “La contribución de los relatos en la interpretación de las identidades apropiadas”, en Carlos Oliva Mendoza (ed.), *Hermenéutica, subjetividad y política*, UNAM, México, 2009, pp. 241-242.

tiente de una crónica sometida a las mismas verificaciones documentales que cualquier otra narración histórica, por otro, el componente de ficción lo saca de las vertientes de las variaciones imaginativas que desestabilizan la identidad narrativa.⁴¹ De allí que la identidad narrativa, como ocurre con todo proceso de interpretación, alcanza una estabilidad transitoria, en este caso porque obtiene resultados provisorios de la pugna entre la búsqueda de la información acerca de lo que efectivamente ocurrió, como pretensión de verdad que en su límite contrae una deuda con aquellos que ya no están, y la libertad para explorar sin límites las posibilidades imaginarias de lo que pudiera ser.

En definitiva, se trata de un trabajo productivo con el lenguaje y con la experiencia inescrutable del tiempo,⁴² de una elaboración *poiética* en procura de descubrirse aprendiendo a preguntarse por lo que en verdad cuenta y a la vez reconocerse en sus respuestas.

VII. Conclusión

Coloqué entre paréntesis el último apartado, pues la conclusión que pretendo extraer debe hacerse cargo de reconocer al menos dos interrogantes sobre mi propuesta. El primero resulta tal vez de una ironía: ¿acaso estamos pretendiendo una ampliación de los derechos que admita el de la narración de sí? En principio parece absurdo, ante todo porque ¿quién puede negarme ese derecho? Tal vez podría matizarse diciendo “derecho a la identidad constituida, también, narrativamente”. Pero aún así, la respuesta irónica es esperable: “nárrrese pues, relátese de usted mismo lo que quiera”, siempre y cuando no altere aquellas coordenadas que fijan el punto de partida. Pareciera que no hay modo fáctico de impedirme el relato que haga de mí, el riesgo sólo es el de que se me reproche fingimiento de identidad (me invento un pasado de nobleza, por ejemplo). No obstante, esto es claro siempre y cuando no sea yo quien las altere; ¿cómo proceder, sin embargo, si fueron alteradas por otros, entre ellos los que dicen ser mis progenitores? Y a su vez ¿afecta o no esa situación al relato que haga de mí, y si afecta, cómo se repara ese daño?

Esto nos lleva al segundo interrogante: no sólo debemos indagar sobre cómo se repara el daño, sino quién está a su cargo. Hemos destacado al inicio de nuestro artículo que una caracterización abarcadora de la identidad personal

⁴¹ Ricoeur dirá que debido a esto, la identidad narrativa se convierte en una solución y un problema, *cf.* Ricoeur, *Tiempo y narración III...*, *op. cit.*, p. 1001.

⁴² Ver la tercera aporía: “de la inescrutabilidad del tiempo y los límites de la narración”, en las “Conclusiones” de *Tiempo y narración III...*, *op. cit.*, pp. 1018-1037.

debe contemplar el momento del acto resolutivo de aquél que se interroga por quién es. Ahora bien, mal que nos pese ese acto puede en ocasiones consagrarse por la negativa. De allí que podemos interpelar al otro, objetarlo, criticar su resolución, pero si lo que está en juego es reconocerlo en su integridad la extraña respuesta de Bartleby: “preferiría no hacerlo”,⁴³ aunque nos incomode, e incluso escandalice, es siempre un límite más allá del cual nuestra iniciativa respecto a esa decisión no debería ser traspasado.

Fecha de recepción: 10/09/2012

Fecha de aceptación: 02/10/2012

⁴³ Me refiero al conocido relato de Hermann Melville, “Bartleby the Scrivener: a Story of Wall Street”, incluido en su libro *The Piazza Tales* de 1856.

LA UNIDAD DEL PENSAMIENTO

ALDO GUARNEROS MONTERRUBIO*

Resumen

Este ensayo trata sobre la investigación del principio de unidad. Para ello examino la unidad en relación con el pensamiento. El pensamiento es comprendido en tres sentidos: como la unidad del objeto de investigación, como la unidad del desarrollo histórico y como principio *vital* del quehacer filosófico. Estos sentidos muestran la posibilidad de continuar con la investigación de la verdad. El diálogo con la tradición y los sentidos que ésta dona al concepto de pensamiento nos permiten comprender la dificultad de dicha investigación, no con la finalidad de ceder ante ella, sino para contribuir en la búsqueda. El propósito es abrirse paso en lo previamente pensado para repensarlo y enriquecerlo desde la época actual.

Palabras clave: unidad, pensamiento, historia, principio, vida, límite.

Abstract

This essay inquires about the research on the principle of unity. For this purpose I examine the unity in connection with the thinking. The thinking is understood in three senses: as the unity of inquiry's subject, as the unity of the historical development and as *vital* principle of philosophical work. These senses display the possibility to continue the research on the truth. The dialogue with the tradition and the senses given by it to thinking's concept let us understand

* Docente en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, aldoguarneros@yahoo.com

that research's difficulty, not in order to yield to it, but to contribute in the search. The purpose is to make one's way between the previously pondered, in order to rethink it and enrich it from the current epoch.

Key words: unity, thought, history, principle, life, limit.

La unidad del pensamiento

La actividad filosófica es pensar. Esta vocación es *un* tipo de pensamiento. Distinguimos su peculiaridad de cualquier otra teoría. En este pensamiento converge, además, todo pensamiento: fundamenta los demás saberes, así como la opinión. Finalmente, esta teoría es praxis; no sólo es una forma de vivir, sino que en sentido radical el pensamiento es vida.

El pensamiento es concreto y específico. No obstante, la especificidad del concepto de pensamiento es tan ambigua como la especificidad de la filosofía. A tal grado son indistinguibles los límites de su concepto que incluso su sentido puede extraviar. Desde la modernidad disponemos de diversos ejemplos de la especificidad y ambigüedad del pensamiento.

En la segunda de sus *Meditaciones metafísicas* Descartes afirma, por una parte, que la cosa pensante es comprendida también como mente, entendimiento, alma o razón y, por otra parte, señala que es inherente a su esencia el dudar, entender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar y sentir. Descartes toma semejante variedad conceptual como la primera evidencia clara y distinta, criterio de la certeza. La determinación primaria del pensar en Descartes no es del todo evidente; sin embargo, conjuga todas aquellas nociones mediante los conceptos intuir y percibir, dándoles el sentido de *principio*. En el principio está la unidad. La pregunta es, entonces, cómo comprender el principio.

En las *Reglas para la dirección del espíritu* (*cfr.*, regla VI) señala que el principio es lo *absoluto*. Esto quiere decir, a su vez, que es lo *simple*. Ambos atributos los descubre el intuir en su propio ser al autoexaminarse. Frente a este modo de ser de la intuición está la deducción, de tal suerte que "... aquellas proposiciones que se siguen inmediatamente de los primeros principios, bajo diversa consideración, son conocidas tanto por intuición como por deducción, pero los primeros principios mismos sólo por intuición, mientras que las conclusiones remotas no lo son sino por deducción".¹ Deducir es componer a partir de algo previo. Intuir, en cambio, es la comprensión *simple* e inmediata que capta

¹ René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 2003, III, p. 81.

a su vez lo más simple, es decir, su propio ser como *absoluto*, lo absuelto en el sentido de lo independiente.

Lo mismo sucede con la noción del *percipere* en las *Meditaciones*. Escribe Descartes: "... los cuerpos no son percibidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino sólo por el entendimiento, [...] no se perciben al tocarlos o al verlos, sino sólo porque se entienden, conozco claramente —concluye entonces Descartes— que no puedo percibir nada más fácil y evidentemente que mi propia mente".² La percepción no se agota en lo material. El *cogitare* es el puro percibirse a sí mismo como percepción. Así, podemos comprender el objetivo de Descartes incluso sin la duda metódica. Basta fijarse en que ninguna percepción corporal adquiere sentido por sí sola. Descartes piensa en el mismo sentido que los griegos: aquello capaz de percibir, en última instancia, no son ni los ojos ni los oídos por sí mismos, sino el alma. Cualquier tipo de percepción incide en la cosa pensante; sin ésta la percepción sensible no es posible.

Lo específico del *cogitare* es su simpleza y su carácter absoluto. Sin embargo, puesto que el pensar no se disocia del mundo, tampoco se disocia de lo otro, es decir, de aquello que no es pensamiento. Lo simple y absoluto adquiere sentido por su relación con el todo, con lo compuesto y lo particular. Debido a esta relación resulta complejo expresar el carácter particular del principio. De ahí el plexo de conceptos con los que Descartes expresa la esencia de la *res cogitans*. La ambigüedad del principio es inherente a su sustancialidad y su carácter fundante. Esta ambigüedad no se debe a una falta de discernimiento o a una visibilidad fallida sobre el principio, sino a las dificultades de la palabra para expresarlo en su pureza. Ciertamente, el pensar entraña cierta independencia, pero ésta no significa ausencia de relación. El "en sí" y "por sí" que la filosofía atribuye constantemente al principio jamás se refiere a una emancipación radical y pura. Todo filósofo ha notado que un principio que no guarda relación con el todo es tan estéril como una mera opinión. Un principio desprendido de los entes no tiene cabida en filosofía.

El problema que de continuo se presenta en la filosofía consiste en hacer ver que el principio, siendo algo *más* que un ente particular, no es ajeno a todo lo particular. Esto es lo que en tiempos recientes Heidegger denomina diferencia ontológica, si bien ha sido ya pensado y nombrado de muchas formas a lo largo de la historia de la filosofía. La diferencia —llámese ontológica o de cualquier otro modo— no establece un dualismo, sino la relación y la unidad.

Si volvemos a Descartes, vemos cómo los dualismos que se desprenden de su investigación se cimentan en su búsqueda expresa por la unidad. La

² René Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 2003, p. 30.

unidad del pensamiento es una convicción de la que él parte al investigar la verdad. No es gratuito que diga, como primer precepto de sus *Reglas*, lo siguiente:

Y hemos de pensar que están enlazadas de tal modo entre sí todas las ciencias, que es mucho más fácil aprenderlas todas juntas a la vez, que separar una sola de ellas de las demás. Así pues, si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependiendo unas de otras recíprocamente; sino que piense tan sólo en acrecentar la luz natural de la razón...³

La *mathesis* universal —como Descartes llama a la filosofía— es la investigación del orden y la unidad del todo. Por ello insiste en que comprender la unidad diseccionándola es un quehacer malogrado. Parafraseando a Platón hemos de afirmar que destazar lo común, al modo de un mal carnicero, es desproporcionado y ajeno a la filosofía. Asimismo, cuando asevera Descartes que para comprender el mundo se requiere de una previa introspección de las facultades del hombre, no debemos creer que sólo este examen previo constituye todo el quehacer filosófico. El desarrollo del pensamiento, que se sigue del principio, va constituyendo la unidad. Quizá en el caso de Descartes el camino que sigue en sus *Meditaciones* no es afortunada, ya que, por su carácter didáctico, presenta en primer lugar un dualismo. Hay que notar, no obstante, cuál es realmente el orden natural de su investigación; así se esclarece en qué consiste la unidad del pensamiento que le interesa.

Podríamos decir que en esa obra de madurez Descartes comienza la exposición no por el principio, sino por el resultado, a saber, en la investigación por la verdad se han de considerar dos partes que actualmente llamamos sujeto y objeto. El examen es bipartito porque investiga los límites tanto del que conoce, como de lo que puede conocer de las cosas. Busca la dirección del espíritu (acrecentar la luz natural), del mismo modo que quiere determinar qué es cognoscible del objeto y qué no lo es. Aunque su objetivo es unitario, en este proceder se ha comprendido el “dominio” del sujeto sobre el objeto: la *imposición* del pensamiento sobre la realidad.

De ahí se desprende el dualismo. Por un lado, el sujeto sería lo absoluto, es decir, “...aquello que contiene en sí la naturaleza pura y simple [...] lo que se considera como independiente, causa, simple, universal, uno, igual, semejante...”;⁴ el objeto, en cambio, sería lo relativo, “... lo que participa en la misma naturaleza o al menos en algo de ella [...] lo que se llama dependiente, efecto,

³ Descartes, *Reglas...*, *op. cit.*, I, p. 68.

⁴ *Ibid.*, p. 96.

compuesto, particular, múltiple, desigual...”.⁵ Así se caracteriza comúnmente la diferencia irreconciliable entre dos polos: pensamiento-extensión, espíritu-naturaleza, alma-cuerpo.

Sin embargo, si nos dejamos guiar por esta lectura clásica, la *mathesis* universal se mal-comprendería como *mathesis* unilateral, en cuyo caso dejaría de ser filosofía. La investigación de la unidad del pensamiento, empero, no es excluyente. La unidad del pensamiento no pertenece sólo a la racionalidad humana. En rigor sólo desde la unidad se comprenden los dualismos: lo absoluto y lo relativo, lo subjetivo y lo objetivo, así como toda supuesta antinomia, implican —expresamente o no— la *relación* de los términos.

Sabemos que a partir de Descartes —aunque no siempre según su convicción— se da paso a la investigación por los límites del pensar humano, ya sea para ajustarlos hasta asfixiar su tendencia natural, ya para ampliarlos, ya para difuminarlos. Pero la pregunta por el límite es una constante en la filosofía desde sus comienzos. Lo que caracteriza esta pregunta en la modernidad es la intención que tienen algunos pensadores de determinar los límites únicamente desde la razón subjetiva. Cabe preguntarnos, por lo tanto, si no es más bien el “objeto” lo que constituye necesariamente el límite del pensamiento.

Efectivamente nunca nos desprendemos radicalmente del objeto. También en la investigación de Kant, que pregunta por los límites de la facultad racional por sí misma, hay ya a la base una convicción sobre el modo de ser del objeto. De acuerdo con Kant la crítica de la razón no requiere enfrentarse a los objetos empíricos, ya que la filosofía trascendental no examina primeramente los entes. El análisis trascendental, dice Kant, es “... sólo aquel por el cual conocemos que (y cómo) ciertas representaciones [...] sólo *a priori* son posibles...”.⁶ Siendo lo *a priori* aquel carácter necesario e ínsito en la razón pura, la investigación tendría que recaer simplemente en el modo de operar de la razón humana. Sin embargo, pese a la autonomía trascendental del criticismo, Kant parte de la idea de que el *objectum* posee una sustancialidad intuible en sí, aunque no sea percibida por el hombre.

Llama la atención que Kant niegue, por una parte, la posibilidad de saber qué son las cosas en sí mismas y, por otra, afirme que las cosas no son en sí mismas como son para nosotros. ¿Cómo saber que hay dos modos de ser de las cosas cuando uno de estos modos nos es inaccesible? Hemos de notar que, si el dualismo sujeto-objeto dificulta la comprensión de la unidad, esto no se debe a la existencia de esos dos elementos del conocimiento. Lo problemático es fracturar la relación entre ellos, es decir, presuponer un carácter intuible de

⁵ *Idem.*

⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, FCE-UAM-UNAM, México, 2009, A 56, B 80.

las cosas que esté *más allá* del límite del ser humano. Dar fe a semejante presuposición sería como querer desatar el nudo gordiano estando uno mismo amarrado.

A causa de estas contrariedades no es de extrañar que se intente superar el dualismo mediante la negación del binomio sujeto-objeto. Sin embargo, su solución no consiste necesariamente en extirpar de la investigación filosófica al sujeto. La subjetividad no tiene por qué ser negada, ni ha de estar relegada a un segundo plano. El sujeto es *lo sujeto* al objeto. La subjetividad es problemática cuando no se la comprende en el conjunto de esa relación. La imperfección —como dice Descartes— sólo se percibe cuando el todo se ve parcializado y no se presta atención a la relación. La subjetividad sólo comporta riesgos si se la concibe como sustancia hermética.

El propio Kant es consciente de ese riesgo. Realiza una crítica de la razón pura y esto quiere decir una disección *previa* de las facultades humanas. Es una disección previa porque comienza por separar la razón de cualquier materia de conocimiento. No obstante, él no busca —como tampoco lo hizo Descartes— sellar la razón en una mera subjetividad. Al contrario, Kant se cuida de que la razón no quede confinada en sí y por sí, allende lo externo.

Para esto distingue entre el carácter analítico y el dialéctico de la razón. La analítica muestra la interrelación entre el pensamiento y los objetos (al menos en tanto fenómenos). La dialéctica, en cambio, es engañosa porque queda desprovista de relación alguna con la experiencia: "... el entendimiento [...] corre peligro de hacer, mediante sofisterías vacías, un uso material de los principios meramente formales del entendimiento puro, juzgando indistintamente acerca de objetos que no nos son dados, y que quizá no puedan sernos dados de ninguna manera".⁷ Con el fin de evitar los extravíos de la razón hay que mostrar la conformidad entre lo "interior" y lo "exterior". Esto quiere decir, para Kant, mostrar la síntesis del entendimiento con la sensibilidad y, por ende, la relación de los conceptos con los fenómenos. Aunque esta conformidad también debe entenderse, más allá de Kant, como la síntesis entre el fenómeno y la cosa en sí.

La unidad del pensamiento en Descartes y Kant, pese a sus matices peculiares, apunta a un interés común: mostrar de la manera más *adecuada* posible la relación del pensar con aquello que se piensa. Por ello podemos afirmar que estos modernos investigaron con miras a la compenetración entre la unidad y la diversidad, la permanencia y el cambio, el principio y el todo. Y, sin embargo, este propósito fue asumido como la búsqueda privilegiada de un principio estable, excluyente del devenir.

⁷ *Ibid.*, A 63, B 88.

A partir de esa sunción derivó una de las críticas de Nietzsche a la modernidad. Si la unidad del pensamiento representa una sustancia imposible e inalterable, el pensar está mermado y es reductivo. En la *Gaya ciencia* escribe Nietzsche: “*Pensamientos*. —Los pensamientos son las sombras de nuestras sensaciones— siempre más oscuros, más vacíos, más simples que éstas”.⁸ Para Nietzsche el contenido del pensar es un constructo escindido de la sensación. La simpleza del pensar es el vacío.

Complementa esta crítica con las siguientes palabras: “*El pensador*. —Es un pensador: quiere decir, sabe tomar las cosas más simples que como lo son”.⁹ Nietzsche considera la simpleza del pensar, que para Descartes era claridad y distinción, como una falta de visión. Dicho de otro modo, la crítica de Nietzsche es la acusación del “desprecio metafísico” a los sentidos, al devenir y a la vida, así como el afán de magnificar la racionalidad en la búsqueda de un mundo verdadero. Así, la lectura de Nietzsche sobre la historia de la filosofía dice lo siguiente:

Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; *de sus manos no salió vivo nada real* [...] Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. “Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador?” —“Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos [...] nos engañan acerca del mundo *verdadero*”. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira. La historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira.¹⁰

La razón, según Nietzsche, esteriliza la vida porque niega tanto el cambio, como la multiplicidad de los entes. La “salvadora” de la verdad, del principio y de la unidad requiere de su deificación, cuya consecuencia es la *muerte* de Dios. Pero, ¿cómo la unidad del pensar momifica la realidad que deviene? ¿Cómo puede el pensar rehusar el cambio y la multiplicidad? En primer lugar, hay que señalar que momificar el devenir está lejos del objetivo de Descartes y Kant. Por otro lado, aunque se hubiesen propuesto semejante tarea, cabría preguntar: ¿cómo habrían logrado desarticular el todo? ¿Cómo podría alguien negar lo plenamente positivo?

⁸ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001, § 179 y 183.

⁹ *Ibid.*, § 189 y 185.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 51-52. Las primeras cursivas son mías.

La unidad del pensamiento extravía cuando su ambigua especificidad se parcializa e individualiza, cuando degenera en esta interpretación del pensamiento como antípoda del devenir, del cambio, de la diversidad, del tiempo, de la historia, de la multiplicidad, del cuerpo. Nietzsche habla de los despreciadores del cuerpo como aquellos enojados con la vida. Curiosamente es la vitalidad del pensamiento la que se opone justamente al agotamiento de la metafísica del que habla Nietzsche. Dada la vitalidad tan patente e insistente a lo largo de la historia, habríamos de preguntarnos si la unidad del pensamiento puede agotarse como se agotan los recursos naturales y las especies animales.

Todavía Heidegger pregunta de nuevo, en el siglo XX, qué significa pensar. Comparte con Nietzsche la convicción de un agotamiento de la metafísica, así como la idea de que aquello que se agota es el *lóγος*. Desde luego hay una diferencia entre ambos, pues Nietzsche comprende el *lóγος* dominante en la historia como razón, mientras que Heidegger lo entiende como palabra. Según Heidegger la metafísica siempre ha preguntado por el pensar desde el ámbito de la enunciación y la definición. Este ámbito es, entonces, la *lógica* en el sentido de una disciplina de las formas del entendimiento. La lógica, así comprendida, guía la investigación de las ciencias y de las ontologías regionales. Para ello se sirve del principio de no contradicción.

Ahora bien, a partir de este desarrollo de la historia de la metafísica Heidegger busca *otra* comprensión del pensar. Ese otro sentido es el del recuerdo, porque recordar es penetrar en lo no hoyado por la metafísica: “La memoria en el sentido del recuerdo humano habita en lo que custodia todo lo que da que pensar. Lo llamamos la custodia. Ella esconde y alberga lo que nos da que pensar. Solamente la custodia abre *como don* lo que ha de pensarse, lo más merecedor de pensarse”.¹¹ Pensar, pues, no es una facultad humana. Sólo se puede decir que “pertenece” al hombre porque el pensar pertenece primariamente a aquello que se dona al hombre. Lo oculto u olvidado detrás de las determinaciones lógicas que han imperado en la metafísica es aquello a lo que se refiere Heidegger al hablar de lo que custodia, esconde y alberga. Se trata de la condición de posibilidad de la unidad del pensamiento metafísico: el ser. El sentido que da Heidegger al pensar, como cualquier otro dado por la historia de la metafísica, es renovador y, en ese sentido, revitaliza lo ya dicho.

Tanto Nietzsche como Heidegger afirman que la filosofía —la metafísica— ha dado de sí. Sin embargo, la presencia y continuidad de esta vocación es manifiesta en ellos: comprenden la unidad del pensar y la dotan nuevamente de significado, ya sea como historia de un error y del desprecio por el cuerpo y la vida, ya como la historia del ocultamiento o rehúso de lo que se dona. La

¹¹ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2008, p. 136.

renovación que ellos llevan a cabo muestra que el agotamiento no puede ser pleno. Siempre hay creación y recreación de los mismos problemas y soluciones en filosofía.

En la historia, que es unidad en devenir, Hegel comprende la unidad del pensamiento filosófico como una misma tarea, que no por ello se limita a calcar lo ya dicho: "... en tanto que la filosofía se ocupa ciertamente de la *unidad* en general, pero no de la mera identidad abstracta ni de lo absoluto vacío, sino de la unidad *concreta* (del concepto) —y la filosofía a lo largo de toda ella no hace otra cosa— cada etapa del proceso es una *determinación peculiar y propia* de esta *unidad* concreta...".¹² La unidad es el objeto del pensamiento y ella sólo es unidad de distintos momentos particulares.

Afirma Hegel en su *Enciclopedia* (*cfr.*, § 63) que pensar es lo mismo que crear, saber e intuir. Estos términos dicen lo mismo porque señalan el modo por excelencia del pensamiento: la especulación, es decir, el concebir inmediato que entraña la mediación (lo diverso). Con el concepto de especulación Hegel procura mostrar la complementariedad del todo desde sus distintas perspectivas. En eso consiste el *speculum*: un movimiento en el que lo *mismo* se refleja en lo *diferente* y lo *diferente* en lo *mismo*. En el "vaivén" del reflejo especulativo buscó Hegel la expresión más adecuada a las cosas mismas para mostrar su relación intrínseca, la cual se da incluso entre aquellos conceptos que pareciesen completamente irreductibles.

El mal llamado problema de lo uno y lo múltiple, por ejemplo, no es para Hegel —como tampoco lo es para otros filósofos— una dificultad u obstáculo para el pensar. A lo más, constituye una dificultad encontrar la forma adecuada de su expresión. En la *Ciencia de la lógica* escribe Hegel lo siguiente: "Es una antigua proposición que lo *uno* es *múltiple* y especialmente que lo *múltiple* es *uno*".¹³ Cada una de esas proposiciones parece decir lo mismo que la otra; sin embargo, "... la verdad de lo uno y lo múltiple, expresada en proposiciones, aparece en una forma inadecuada...",¹⁴ esto porque las proposiciones particulares son unilaterales, mientras que "... esta verdad tiene que concebirse y expresarse sólo como un devenir, como un proceso, una repulsión y atracción...".¹⁵ Así, pues, en el dinamismo del pensar se encuentra la unidad, es decir, la verdad.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2005, § 573 y 600.

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica* I, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1993, p. 220.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

De ahí que Hegel señale, a modo platónico, que hace falta la ejercitación en el pensamiento dialéctico para comprender que lo uno y lo múltiple o la unidad y la diversidad se compenetran indefectiblemente. Efectivamente, jamás ha sido extrínseco a la unidad del pensamiento la necesidad de prepararse, ejercitarse y depurarse. Se requiere afinar la propia visión para comprender lo común y refinar la expresión para permitir su concepción. Esto quiere decir, en el caso de Hegel, mostrar mediante el pensamiento del espíritu lo que en el pensamiento lógico y absoluto ya se presenta.

La unidad y la diversidad han de ser expuestas al unísono para lograr la mayor concreción posible. Con esta doble tarea entre manos Hegel “nada a contracorriente”. Esto porque en su época, pese a la supuesta exaltación de la razón, Hegel observa el dominio del sentido común que sólo acepta la diversidad y niega la unidad. Lo que ha de hacer Hegel es, entonces, resaltar la unidad, sin negar la diversidad. El pensamiento que logre mostrar armónicamente esta imbricación es especulativo y da razón, por lo tanto, de la interrelación dialéctica. Esto lo observamos nuevamente en el caso de lo uno y lo múltiple. Lo múltiple (a lo que Hegel denomina en el siguiente pasaje los muchos) muestra su relación unitaria mediante el concepto de exclusión:

... uno está absolutamente determinado como el otro; cada uno es uno, cada uno es uno entre muchos; y excluye a los otros; de modo que todos son absolutamente lo mismo y está presente en absoluto sólo una única determinación. Este es el hecho, y es sólo cuestión, por ende, de lograr la comprensión de este simple hecho. La obstinación del intelecto se rehúsa a este entender sólo por el motivo de que está presente también la diferencia [...] Pero esta diferencia no se omite debido a aquel hecho, tal como aquel hecho existe a pesar de la diferencia.¹⁶

Frente a la mera opinión —a la que Hegel llama intelecto— que es incapaz de proceder en la investigación y se paraliza a causa del más mínimo obstáculo, la filosofía busca continuamente el avance vital. En eso consistió el movimiento de la deducción de Descartes, la síntesis de la imaginación de Kant, la dialéctica conceptual de Hegel. Todas estas tesis hacen referencia, en primer lugar, a la comprensión del todo mediante el pensamiento. No son abstracciones indiferentes y muertas del pensar, pues no adquieren sentido ni la percepción sin la deducción, ni el pensamiento categorial sin la síntesis de la imaginación, ni la especulación absoluta sin la dialéctica del concepto. Por otra parte, el desarrollo histórico es la unidad del pensamiento. Pensándose a sí mismo, el pensamiento comprende que todo pensar conforma una unidad. Esta afirmación

¹⁶ *Ibid.*, p. 221.

no requiere de un Hegel o de un Heidegger para adquirir sentido. Es mucho más antigua que ellos. Los modernos y contemporáneos no la inventaron, la resignificaron.

La historia de la filosofía y la filosofía de la historia afirman que es posible encontrar un hilo conductor en la tradición gracias al diálogo con los pensadores antiguos. Pero esta idea que surge a partir de los siglos XVIII y XIX no fue ajena a la filosofía en sus orígenes griegos y aun desde antes. Siempre se ha comprendido el pensar como diálogo, como actividad común. Es Platón quien remite esta tesis al maestro Homero, el cual escribe:

Siendo dos los que van, si no es uno es otro quien ve antes cómo sacar ganancia; pero uno solo, aunque acabe viéndolo, es más romo para notarlo y tiene menos sutil el ingenio.¹⁷

Al primero de estos versos añade Platón lo siguiente: "... reunidos somos los hombres de algún modo más hábiles para cualquier *acto*, *razón* o *pensamiento*. Si uno piensa algo él solo, en seguida, marchando por su alrededor, busca a quién demostrárselo y con quién asegurarse, hasta que lo encuentra".¹⁸ La naturaleza humana es dialógica.

La unidad del pensamiento es ambigua no sólo por el desarrollo de su concepto en la modernidad, sino también porque en su comienzo griego tuvo otro sentido eminente. Difícilmente puede homologarse con algún concepto moderno las nociones que usaron los griegos para hablar de la unidad del pensamiento; sin embargo, podemos aproximarnos a ellos prestando atención a su comprensión del principio de unidad.

En varios fragmentos habla Heráclito del todo, de la unidad y de lo común. Para referirse a esto común habla principalmente de λόγος y, en ocasiones, también de φύσις y κόσμος. Escuchar el todo significa comprenderlo. Para hablar de *comprensión* Heráclito hace uso de diversos términos. Uno de ellos es φρόνησις. Heráclito escribió —en lo que presumiblemente fue el comienzo de su libro— lo siguiente: "... es necesario seguir a lo común, pero aunque el λόγος es común, la mayoría viven como si tuvieran una φρόνησις particular".¹⁹

¹⁷ Homero, *Ilíada*, Gredos, Madrid, 2008, canto X, vv. 224-226.

¹⁸ Platón, *Protágoras*, Gredos, Madrid, 2006, p. 348 d. El subrayado es mío. De esta traducción hago una variación de las palabras en cursivas. En griego Platón habla de ἔργον καὶ λόγον καὶ διάνοημα; García Gual traduce estas palabras como trabajo, palabra y plan, términos que no parecen reflejar con suficiente fuerza lo que señala Platón.

¹⁹ Heráclito, "Fragmentos", en Conrado Eggers Lan (ed.), *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 2000, B 2.

La φρόνησις significa, según Aristóteles, un saber práctico. Adquiere, por lo mismo, una determinación significativa en el habitar en comunidad según la Ética *nocmáquea*. Ese concepto puede traducirse por virtud, templanza, prudencia o sensatez; pero también tiene el sentido de espíritu, mente, inteligencia, sabiduría, razón y pensamiento. Viene del sustantivo φρήν que significa corazón, alma o espíritu en tanto *sede* de las emociones y del saber. En dicha sede interior se comprende la unidad del devenir, de ahí que uno requiera investigarse a sí mismo (*cfr.*, B 101), aun si no se es capaz de hallar los límites del alma (*cfr.*, B 45).

“Común a todos es τὸ φρονέειν”,²⁰ es decir, el comprender. Al hombre —esté despierto o dormido— le pertenece esta capacidad. Afirma Heráclito que la φρόνησις es la suprema perfección para el hombre (*cfr.*, B 112). Esta perfección es atender a lo común, estar despierto, comprender la unidad. Esto es lo sabio en el hombre, pues Heráclito se sirve de la expresión τὸ σοφόν para caracterizar la excelencia.

La φρόνησις es uno de los términos más ricos de la filosofía griega para caracterizar la unidad del pensamiento, ya que expresa la relación de la unidad en la diversidad: “Como *una misma cosa* está en nosotros lo viviente y lo muerto, así como lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar, son éstos”.²¹ Lo que reside en la sede de las emociones y del saber es una comprensión universal, a saber, la captación de la relación del todo con todo.

Existe otro concepto que fue mayormente usado entre los griegos para denominar la excelencia de la comprensión, del cual Heráclito se ocupó poco. Este concepto es νοεῖν, que para el caso puede traducirse como *intuir* o pensar. Heráclito sólo señala, por ejemplo, que intuir difiere de acumular conocimientos (*cfr.*, B 40). También dice que atenerse a lo común es hablar en conformidad con la intuición (*cfr.*, B 114). No obstante, con ello Heráclito no esclarece del todo el sentido peculiar del intuir. Es Parménides uno de los primeros en señalar la preeminencia del νοεῖν frente a cualquier otro modo de comprender.

Para referirse al principio de unidad y a la cohesión del todo Parménides habla de τὸ ὄν y de εἶναι, lo que es y el ser. El νοεῖν es el modo de comprender aquello *que es*: “... estando ausentes, para el νοεῖν las cosas están presentes. Pues no se interrumpirá la cohesión del ente con el ente...”.²² La intuición capta la unidad, para lo cual no requiere la presencia de cada parte del todo. Así,

²⁰ *Ibid.*, B 113.

²¹ *Ibid.*, B 89. El subrayado es mío.

²² Parménides, “Poema”, en Conrado Eggers Lan (ed.), *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 2000, B 4, vv. 1-2.

la unidad del pensamiento, en el caso de Parménides, pareciese aquella unidad vacía que Nietzsche criticaba. Ésta ha sido una de las interpretaciones dominantes del pensamiento del *eléata*: el cambio queda excluido de la intuición del ser. Dicha exclusión parece colarse en las palabras de Parménides acerca de la eternidad de lo que es: “Pues si se generó, no es, ni es si ha de ser en algún momento futuro”.²³

No obstante, la unidad que Parménides refiere no es la de la abstracción, sino la de la plenitud. El *voëiv* no es competencia exclusiva ni primaria del hombre, así como tampoco la unidad depende de algo tal como un intuir particular. Al contrario, porque la unidad del pensamiento es pensamiento *de* la unidad el hombre puede comprender la cohesión.

Así como Heráclito señala la posibilidad de una *φρόνησις* peculiar del dormido —que sólo puede “privatizarse” porque primeramente es común a todos y al todo—, Parménides también afirma que el *voũç* puede ser turbio (*cfr.*, B 6, v. 6). Esto sucede cuando se deja afectar únicamente por la parcialidad del devenir (*cf.*, B 7, vv. 3-5). Igualmente sería parcial si la intuición se aislase allende los entes, con lo cual se extraviaría en un pseudocamino como el de la nada (*cfr.*, B 8, vv. 16-18). Mas el intuir comprende la unidad porque capta tanto la verdad del todo, como la ambivalencia de la opinión (*cfr.*, B 1, vv. 28-31). Sólo mediante esa relación íntegra de lo completo en su diversidad el pensar humano llega a conocer la unidad: “Lo que puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el pensamiento. En efecto, fuera del ente [...] no hallarás el ente”.²⁴

La unidad del pensamiento que muestran Heráclito y Parménides condujo a preguntarse a Platón y Aristóteles sobre la situación (*situs*) de la unidad. La lectura que éstos últimos llevaron a cabo de aquellos presocráticos condujo a problematizar la posición del pensamiento. Observamos ya en el *Teeteto* de Platón y en el libro I de la *Metafísica* de Aristóteles una idea bastante difundida sobre Heráclito y Parménides: el primero es el filósofo del devenir y del flujo absoluto, el segundo es el filósofo del absoluto reposo. Implícita y explícitamente se preguntan Platón y Aristóteles cómo ha de pensarse la unidad del todo para evitar caer en una de esas dos posturas.

Platón vacilaba respecto del “lugar” en que se encuentra la unidad. Seguro estaba de que debía precaverse de omitir tanto el cambio como la permanencia. Con el fin de no omitir nada muestra que el *τόπος* de la unidad está en las formas. No obstante, su tesis corrió el riesgo de ser sometida al mismo prejuicio al que él sometió a Parménides. El prejuicio dice que las formas son lo allende

²³ *Ibid.*, B 8, v. 20.

²⁴ *Ibid.*, B 8, vv. 34-36.

a la realidad y son parte de un “*topos uranus*”. Pero, en rigor, para Platón la unidad es patente en las cosas, al igual que el cambio. El lugar de la unidad es el de la *διάνοια* del alma, porque ésta comprende también el devenir. El sitio en el que descansa la unidad es, entonces, una posición dentro de la realidad. No se trata de un lugar celeste, sino un lugar *intuitable*: *νοητῶ τοπω*. Sobre esto dice Platón: “Lo que en el ámbito inteligible es el bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve”.²⁵ La unidad del pensamiento es el ámbito que muestra todo aspecto y *forma* (*εἶδος*) en su luminosidad, es decir, el mismo ámbito de lo percibido.

De ahí que la participación tuviese que esclarecerse, según Platón, *dentro* de la comunidad entre las formas y los entes, pues la participación corría el riesgo de establecer una *partición* de la realidad. Platón propone, por lo tanto, que la interrelación y unidad es intrínseca tanto a las cosas, como al hombre: “... si cada una de las formas es *un pensamiento* y no puede darse en otro sitio más que en las almas [...] cada forma sería, en efecto, una unidad...”.²⁶ El pensamiento es común; ni se multiplica en cada ente, ni se escinde del alma. La escisión sólo es posible en lo material.

Pareciese legítimo, según esta idea, retrotraer el dualismo que observábamos con Descartes hasta los griegos. Aunque los griegos no tratan un dualismo sujeto-objeto, sus tesis versan sin duda sobre una distinción entre lo absoluto y lo relativo, lo primero y lo posterior, lo inmóvil y lo cambiante. También Aristóteles, por ejemplo, se fuerza a adoptar esta distinción. Concibe la unidad como *νοῦς*, con lo cual la materia —captable mediante la *αἴσθησις*— ha de ser solamente causa de la diversidad: “En efecto, el *νοῦς* es uno y, por tanto, si también fuera una la materia, se habría actualizado solamente aquello para lo cual la materia estaba en potencia”.²⁷ Si unidad y materia fuesen lo mismo, no habría la multiplicidad que, de hecho, vemos “a simples ojos vista”.

El riesgo de este dualismo lo advirtió también Platón. Es Parménides, en el diálogo platónico del mismo nombre, quien señala una aporía a Sócrates: siendo pensamientos las formas, ¿cómo podrían causar la pluralidad de la materia? Platón no desarrolla hasta sus últimas consecuencias la tesis con la que responde esta objeción, pero lo poco que dice es clarificador: “... mucho más juicioso me parece lo siguiente: estas formas, a la manera de modelos,

²⁵ Platón, *República*, Gredos, Madrid, 2003, VI, 508 b-c.

²⁶ Platón, *Parménides*, Gredos, Madrid, 2002, p. 132 b. El subrayado es mío.

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2003, XII, 2, 1069 b 31-32.

permanecen en la naturaleza...”.²⁸ Según esto, la unidad es propia de la materia, en tanto φύσις. Esta inmanencia no contraviene la unidad del pensar. *El pensar pertenece a la naturaleza*, a lo que es. Ciertamente las formas no dan razón de la pluralidad en un sentido causal y lineal; no obstante, la pluralidad es un dato cimentado en las formas. Esto lo muestra Platón gracias a la dialéctica de los géneros mayores del *Sofista*.

Cómo se da la diversidad a partir de la unidad no es una interrogante aporética para los griegos, pues la unidad y la diversidad son datos. En la *Metafísica* insiste Aristóteles en que el primer motor no es creador; es principio de todo tipo de movimiento y, no obstante, no es aquello a partir de lo cual se da el desplazamiento de los entes, ni su alteración, ni su aumento o disminución, ni su generación y corrupción. *El aquello a partir de lo cual se produce el cambio es algo particular*. Todos estos cambios tienen lugar gracias al movimiento de los individuos, de tal suerte que el primero motor pareciera sobrar al explicar la armonía del cambio.

Sin embargo, que el primer motor no genere esos cambios no quiere decir que no sea principio de ellos, sino que su actuar no se agota en los cambios particulares. Aristóteles muestra en *Acerca del alma* cómo el primer motor es, de hecho, eminentemente *creador*, mas no en el sentido de génesis, sino de ποιεῖν. En la materia se *genera* el cambio dada su potencialidad y particularidad; el primer motor es ποιητικόν por su acto y unidad. El principio con-forma lo múltiple, sin ser causa extrínseca al todo: “... *en la naturaleza* [...] existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas [...] este último es a manera de una *disposición habitual* como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto”.²⁹

Lo que afirman Platón y Aristóteles es, pues, que el principio de unidad no es un postulado de la razón, ni lo oculto detrás de algo. Ni el bien platónico ni el primer motor aristotélico están allende la naturaleza. Su relación con la materia y la φύσις radica en que el principio es la φύσις misma. En su inmanencia dichos principios unifican el todo porque *son la claridad* de la configuración de lo particular; su unidad es la de la luz.³⁰

²⁸ Platón, *Parménides...*, *op. cit.*, p. 132 d.

²⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 2003, III, 5, 430 a 10-18. El subrayado es mío.

³⁰ Vale la pena hacer hincapié en la necesidad de pensar el sentido de la luz de la que hablan Platón y Aristóteles, así como otros tantos pensadores. Evidentemente, esta necesidad no compete al presente ensayo, pero quiero señalar al menos que la luz se trata de la verdad, la cual se compenetra con la unidad del pensamiento.

Además de la $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ de Heráclito y del $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ de Parménides, Platón concibe la unidad del pensamiento como $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$. Esta capacidad, junto con la intuición, es la única que está "... referida a la $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ",³¹ a lo real en sentido pleno. Para Aristóteles la unidad del pensamiento es $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, que no sólo es un pensamiento sobre la $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, sino que en sí mismo también es $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ y, por lo tanto, auto-intuición o auto-pensamiento: "...si [el primer motor inmóvil] es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento".³²

Estos modos del pensamiento griego son parte del plexo tan amplio con el que comprendían la unidad. Por ello los sumamos a las nociones del pensar en la modernidad: *cogitare, percipere, intueri, penser, denken, anschauen*. Lo que muestran estos conceptos es el afán filosófico por depurarse de lo particular, que no quiere decir ignorarlo, sino mostrar su *integramiento*. Sin duda es tan difícil captar el principio de unidad, como decir algo de él. Ello, no obstante, no se debe a defectos, carencias o impedimentos, sino a que la unidad del pensamiento está en sus propios límites. No está limitada por nada ajeno, sino que crea y recrea sus límites. En su ambigüedad radica su especificidad, su auto-concreción. La unidad no tiene un único sitio designado, a menos que el todo se comprenda como sitio. Sobre la ubicación de la unidad decía Aristóteles lo siguiente.

Ha de pensarse de qué manera la naturaleza del todo posee el bien y la perfección, si como algo separado y existente ello mismo por sí, o como el orden. ¿O, tal vez, de ambas maneras, como un ejército? Pues el bien de éste está en su buena disposición, y lo es también el general, y con más razón éste. Éste, en efecto, no existe por causa del orden, sino el orden por causa suya.

Todas las cosas —peces, aves y plantas— están ordenadas conjuntamente de cierto modo, pero no de la misma manera, ni su estado es tal que una cosa no tenga relación alguna con otra, sino que alguna tiene. En efecto, todas las cosas están ordenadas conjuntamente a un fin único.³³

Aristóteles señaló muy bien la cohesión con esta doble forma de comprender la unidad del pensamiento: inmanencia y trascendencia. En esto sigue a Platón, así como en la relación del hombre con el cosmos. Si la unidad del pensamiento pertenece al todo, ¿por qué esa unidad le sería ajena al ser humano que también forma parte del todo? Si la unidad del pensamiento pertenece al hom-

³¹ Platón, *República*, VII, 533 e-534 a.

³² Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074 b 34.

³³ *Ibid.*, XII, 10, 1075 a 11-18.

bre, ¿por qué le sería ajeno el todo, siendo que el hombre dirige su pensar a la naturaleza? Ambas preguntas tienen a la base la misma interrogante.

Dicha interrogante común se opone a aquella pregunta que pretende mostrar el fracaso de la investigación de la verdad, la cual diría más o menos lo siguiente: ¿cómo dar razón del principio de unidad cuando “a todas luces” se observa que el hombre es limitado y que esta investigación se ha agotado? Esta pregunta tiene su propio sentido, pero es miope. La pregunta común que me interesa destacar es, más bien, esta otra: ¿cómo negar el principio de unidad si comprendemos que el *límite* es tanto el principio, como la vitalidad de la *póiesis* filosófica? La manera en la que Platón formuló esta pregunta que nos hacemos es diáfana en su ironía: “... ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que no vive ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intuición está quieto y estático?”.³⁴

* * *

La unidad del pensamiento tiene distintas dimensiones que refieren a lo mismo. Podemos distinguirlas como dimensiones ontológicas, históricas y dialógicas. Acerca de la unidad del pensamiento es evidente al menos esto: que el desdoblamiento de estas dimensiones no es absolutamente claro. Las implicaciones peculiares de cada pensador crean referencias, derivaciones y genealogías en un plexo *inagotable*. Al mismo tiempo notamos que hay una tendencia filosófica a hacer lo que siempre se ha hecho; tendencia que ni está oculta, ni es etérea. Tan concreta como la diversidad es la unidad.

Las distintas ambigüedades que observamos tanto en la noción de unidad como en la de pensamiento no se oponen a la concreción. Ambiguo viene de *ambi* que significa al rededor de... y de *ago*, *agere* que quiere decir —entre otras cosas— moverse, hacer o actuar. La unidad del pensamiento, justamente por ser lo más concreto, implica un moverse en torno para buscar la aproximación a su comprensión y expresión. Este rodear histórico y dialógico es la máxima perfección del hombre.

En esta investigación no hay cabida para la exclusión; ni siquiera para el querer excluirse. Lo común no deja nada fuera. Nicol decía: “Pensar es comunicar. La comunicación es una exposición [...] Pensando, el hombre expone al ser [...] porque él mismo está expuesto al ser [...] Pero cuando actúa científicamen-

³⁴ Platón, *Sofista*, Gredos, Madrid, 2002, pp. 248 e-249 a.

te, el hombre que ex-pone al ser de manera objetiva no deja de ex-ponerse a sí mismo".³⁵ Si hemos de dejar algo fuera de la unidad del pensamiento, esto sería la exclusividad (el estar dormido). La actitud indiferente ante la unidad del pensamiento, aunque también es una posibilidad del hombre, no hace más que dejar incomunicado el propio ser de quien investiga. Esta pretensión de solip-sismo, empero, ni siquiera se puede cumplir a cabalidad. Frente a la vitalidad de la unidad del pensamiento, el aislamiento sí entraña la agonía. Aislarse es autosuprimirse. La actitud *parcializante* de la fragmentación del pensamiento, que es ajena a la filosofía, sí puede permitirse hablar de agotamiento, pero no porque agote el principio de unidad, sino porque agota su propio alcance.

Evidentemente todo pensamiento encuentra su motivación a partir de adversarios teóricos, así como se fundamenta en maestros y *amigos* del pensar. En lo expuesto aquí he desarrollado la postura de algunos pensadores antiguos y modernos cuya confianza en el principio y en el pensamiento me permiten una comprensión común sobre la unidad. Es posible, desde luego, ahondar en esta investigación desde los medievales y los contemporáneos. Esto quisiera desarrollarlo en otro momento, no con afán de erudición, sino para explicitar la unidad del pensamiento en otras épocas que también aportan claridad. Asimismo, en ese momento será pertinente ser más explícito con la referencia a los adversarios; mas no para negarlos, sino con el fin de mostrar cómo la oposición también aporta unidad. El proceder ha de ser éste, ya que la unidad del pensamiento no toma una postura, ni rehúsa otras. No hay diversos dominios ni de la unidad, ni del pensamiento; al menos no inconexos. Los distintos enfoques no actúan como líneas paralelas. El pensamiento es un movimiento que denomino *integramiento*. Este concepto significa un *proceso* continuo de acoplar en la palabra lo que por sí mismo ya está acoplado. El integramiento se da en razón del autoconocimiento que la filosofía siempre ha buscado y siempre renueva.

En esta sucinta exposición he dejado de lado también la explicación de la luz y la indagación sobre la palabra o λόγος como modo de expresar la unidad del pensamiento. Sin embargo, es claro que esta indagación no es ajena. Puede ser que la palabra no exprese en su plenitud la unidad del pensamiento y, no obstante, nunca deja de encontrar una forma enriquecida de señalarlo. Pese a la moda actual —aunque no exclusiva de estos últimos tiempos— que niega la posibilidad de decir más en torno a la verdad y su luz, hace falta la confianza filosófica para continuar con la renovación y las revoluciones filosóficas. Por último quiero señalar que ya en nuestra época la revolución es patente en las

³⁵ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 2001, § 6, 47-48.

siguientes palabras: "... si bien el logos enriquece al Ser nunca lo consuma: nos enfrentamos, paradójicamente, a un *absoluto completo pero inacabado*, pues con la ganancia de la dimensión lógica siempre está la posibilidad, mientras haya logos, de decir "más".³⁶

Fecha de recepción: 11/02/2013

Fecha de aceptación: 10/05/2013

³⁶ Ricardo Horneffer, "El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol", Tesis para optar por el grado de Doctor en filosofía, México, 2011, § 17, 126. El subrayado es mío.

REFORMA POLÍTICA EN MÉXICO Concreción de lo posible

MIGUEL ÁNGEL VALVERDE LOYA*

Resumen

El nuevo entorno de competencia democrática en México, en el que ningún partido político tiene mayoría en el Congreso, ha vuelto real el riesgo de gobierno dividido y parálisis legislativa, propio del régimen presidencial. La reforma política concretada en agosto de 2012 fue el resultado de un intenso proceso de discusión y negociación, que buscaba establecer mecanismos que favorecieran la creación de mayorías legislativas y la capacidad efectiva de gobierno o gobernabilidad. Este artículo analiza los temas que se sometieron a debate y el contexto en el que se llevó a cabo, así como sus implicaciones, con referencia a su sustento teórico. Se concluye que la mencionada reforma política contiene avances significativos, y se reflexiona sobre posibles futuras modificaciones.

Palabras clave: régimen presidencial, reforma política, congreso, mayorías legislativas, gobernabilidad.

Abstract

The new environment of competitive democracy in Mexico, where no single political party has the majority in Congress, has made a reality the risk of a divided government and of legislative gridlock, present in presidential regimes.

* Profesor de la Escuela de Graduados en Administración Pública y Política Pública, EGAP, Sede Ciudad de México, Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, mvalverd@itesm.mx

The political reform achieved in August 2012 was the result of an intense discussion and negotiation processes, which sought to establish mechanisms in favour of the creation of legislative majorities and the effective capacity of government, or governance. This article analyses the topics subject to debate and the context in which it took place, as well as the implications, with reference to its theoretical support. It is concluded that the aforementioned political reform contains significant advances, and it reflects on possible future modifications.

Keywords: presidential regime, political reform, congress, legislative majorities, governance.

Introducción

El régimen presidencial establecido en México por la Constitución de 1917 había funcionado sin dificultades durante décadas, debido a la concentración del poder en el titular del Ejecutivo y su control del régimen de partidos a través del Partido Revolucionario Institucional (PRI). La construcción de mayorías legislativas no representaba ningún problema, y los otros actores políticos se encontraban subordinados a la autoridad presidencial. Sin embargo, el nuevo contexto de competencia democrática en el país, que alcanzó un punto decisivo en 1997, cuando el PRI perdió la mayoría absoluta en la Cámara de Diputados, convirtió en real el riesgo de gobierno dividido y parálisis legislativa, propio del régimen presidencial.

El escenario indicaba ahora a que quien obtuviera la presidencia de la República (de cualquier partido político) no necesariamente tendría mayoría suficiente en las cámaras legislativas, para aprobar sus iniciativas. El Poder Legislativo, ahora más plural y asertivo, asumiría un papel mucho más activo y relevante en la vida política nacional. Se perfilaba desde entonces la necesidad de llevar a cabo reformas, que permitieran la construcción de coaliciones legislativas “mínimas ganadoras”, y la adopción de otros mecanismos para favorecer la capacidad efectiva de gobierno o gobernabilidad.¹ Estas reformas constituyen ejercicios de diseño institucional, con cambios de legislación y normas institucionales específicas, se pretenden modificar el funcionamiento del régimen político.²

¹ Giovanni Sartori, *Partidos y sistemas de partidos*, Alianza Universitaria, Madrid, 1997, pp. 149-157; Dieter Nohlen, “Changes and Choices in Electoral Systems”, en Arend Lijphart y Bernard Grofman (eds.), *Choosing an Electoral System; Issues and Alternatives*, Praeger, Nueva York, 1984.

² Arend Lijphart y Carlos H. Waisman (eds.), *Institutional Design in New Democracies*, Westview Press, Boulder, 1996; Donald Horowitz, “Constitutional Design: Proposals versus Processes”, en

En diciembre de 2009, el presidente Felipe Calderón dio a conocer una propuesta de reforma político-electoral para modificar la estructura institucional del régimen político en México, que incluía los siguientes elementos: segunda vuelta en la elección presidencial, relección legislativa y de presidentes municipales, reducción de número de integrantes del Congreso, candidaturas independientes, iniciativa ciudadana, referéndum, reducción del umbral para el registro de partidos políticos, iniciativa preferente del presidente, observaciones al presupuesto por el Ejecutivo y reconducción presupuestal.³ Muchos de estos componentes ya habían sido incluidos en propuestas previas de varios autores y partidos, por lo que la aportación consistió en la manera de combinarlos, para procurar fortalecer al Poder Ejecutivo y hacer más eficiente la labor legislativa. Tras las reformas incompletas en los ámbitos fiscal y energético, así como los malos resultados para el partido de Calderón, Partido Acción Nacional (PAN), en las elecciones legislativas intermedias de julio de 2009, el presidente tomó la idea de la necesidad de primero lograr un cambio en el ámbito político, para luego procurar transformaciones de mayor alcance y profundidad en otros sectores. Luego de un largo debate y proceso legislativo, que modificó significativamente la propuesta inicial del presidente Calderón, en agosto de 2012 se promulgó el decreto por el que se reformaron y adicionaron diversas disposiciones de la Constitución Política, en materia política.

El argumento central de este artículo es que para lograr concretar una reforma política, se requiere encontrar coincidencias entre los actores involucrados, en donde se puedan generar incentivos y armonizar los intereses para buscar cambios con viabilidad, que pueden ser graduales o incrementales. La reforma integral o en conjunto de todo el régimen político puede ser lo deseable, sin embargo, ante la carencia de condiciones para tal tarea, se valoran medidas parciales y los avances respecto a la situación que prevalece. La reforma concretada en agosto de 2012 fue resultado de este proceso.

El objetivo de este trabajo es llevar a cabo primero un recuento del desarrollo de las negociaciones entre los distintos actores políticos, y procurar dilucidar sus motivaciones y comportamiento. En un segundo apartado, se analizan los distintos temas que se sometieron a discusión y negociación, el contexto en que se dieron y sus implicaciones, con referencia a su sustento

Andrew Reynolds, *The Architecture of Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

³ Claudia Guerrero, "Lanza Calderón reforma política", en *Reforma*, diciembre 15, México, 2009. La propuesta original del Ejecutivo incluía la facultad de iniciación de leyes para la Suprema Corte de Justicia de la Nación en asuntos de competencia del Poder Judicial. Sin embargo, el tema quedó fuera de la discusión tempranamente, ante el recelo del Congreso de considerar otorgar facultades legislativas a este poder.

teórico, también como elemento para comprender posiciones y acciones de los actores políticos involucrados. Se concluye a partir del examen esta experiencia, que el margen para realizar modificaciones al sistema presidencial existe, pero no es muy amplio. El balance general es que la reforma política procuró y logró fortalecer, aun cuando de manera limitada, la gobernabilidad o capacidad efectiva de gobierno. Se encuentra también que el momento en que se presenta una iniciativa (*timing*) de reforma política es particularmente importante, así como una propuesta de pasos graduales en su implementación, para lograr su aceptación y aprobación.

La propuesta del Ejecutivo y las propuestas partidistas

El presidente Calderón hizo pública su propuesta, sin labor de cabildeo político previo con las cámaras legislativas o los partidos políticos de oposición. Esto se interpretó como un error estratégico, pero también como un recurso para forzar y ampliar el debate, e incentivar a diversos sectores de la ciudadanía a involucrarse. La respuesta fue la formulación de propuestas alternas por parte de los senadores del PRI, la dirigencia del Partido de la Revolución Democrática (PRD) (junto con el Partido del Trabajo, PT, y Convergencia, después llamado Partido Movimiento Ciudadano, PMC), y el grupo de diputados federales del PRI del Estado de México.

Los diputados mexiquenses actuaron en apoyo a la posición del gobernador Enrique Peña Nieto, precandidato del PRI a la presidencia de la República, y quien se manifestó en un artículo publicado en marzo de 2010 en un periódico de circulación nacional a favor de la eliminación al tope de la sobrerrepresentación y la reinstauración de una cláusula de gobernabilidad, la cual consiste en otorgar la mayoría legislativa en la Cámara de Diputados a quien obtuviera el 35 por ciento de los votos.⁴ Los senadores del PRI, encabezados por Manlio

⁴ Enrique Peña Nieto, "Mayorías en el Congreso para un Estado eficaz", en *El Universal*, marzo 16, México, 2010. Sobre el tema de cláusula de gobernabilidad y topes a la representación, véase Matthew Soberg Shugart y John M. Carey, *Presidents and Assemblies: Constitutional Design and Electoral Dynamics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 167-205. De acuerdo con estos autores, la cláusula de gobernabilidad otorga una mayoría legislativa a un partido con el mayor porcentaje de votos obtenidos, lo cual favorece a la gobernabilidad pero sobredimensiona el peso relativo de los partidos grandes, distorsionando su representatividad. El tope a la sobrerrepresentación evita que los partidos políticos obtengan más escaños de los que les corresponden en relación a los sufragios que reciben, para mantener la proporcionalidad, con la implicación de que si ningún partido obtiene una mayoría, esto se vea reflejado en la composición de las asambleas legislativas, potencialmente complicando la gobernabilidad. Véase *infra*, p. 10.

Fabio Beltrones, presidente del Senado y también aspirante presidencial, favorecieron incorporar elementos parlamentarios (como la ratificación de gabinete). Ambas propuestas priistas se compaginaron y complementaron después. El PRD apoyó el sesgo parlamentario, y extender la elección por representación proporcional para todo el Poder Legislativo.

Las críticas a la propuesta del presidente Calderón provinieron tanto de líderes parlamentarios y partidistas, como de analistas y académicos. Se le acusó de querer invadir facultades y someter al Congreso, así como de buscar favorecer el bipartidismo. La parte de la propuesta del Ejecutivo para procurar fortalecer la participación ciudadana (iniciativa ciudadana, candidatura ciudadana, referéndum) se interpretó como un medio propicio para la intervención de los “poderes fácticos” en la vida política institucional. Se cuestionó el aumento del porcentaje mínimo de la votación para lograr que los partidos políticos mantuvieran su registro, al juzgarlo como un atentado en contra de la representatividad, y la cancelación del surgimiento de posibles nuevas opciones político-partidistas.⁵

La respuesta del gobierno federal a las críticas fue más bien tibia, con una campaña orquestada por el secretario de Gobernación, Fernando Gómez Mont, en la cual se reconoció la intención de favorecer la gobernabilidad. El PRI acusó al gobierno federal de romper acuerdos, al ignorar el compromiso hecho por el mismo Gómez Mont de no promover alianzas electorales entre el PAN y el PRD para los comicios locales del 2010, a cambio del apoyo priista a los aumentos al IVA y otros impuestos para el mismo año.⁶ Esto implicó una confrontación que limitó considerablemente la posibilidad de un acuerdo PAN-PRI para la aprobación de la reforma político-electoral. Sin embargo, las negociaciones continuaron, con reproches entre panistas y priistas por la falta de avance en las mismas.

En noviembre de 2010, un grupo de trabajo para la reforma del Estado en la Cámara de Senadores, que había dado seguimiento al tema, desechó la posibilidad de cambios, al no lograr acuerdos en torno a la segunda vuelta presidencial, la cláusula de gobernabilidad para generar mayorías legislativas y la reducción del tamaño de las cámaras del Congreso. Temas como la reelección legislativa y la ratificación del gabinete por parte del Poder Legislativo generaban dudas y reservas. En el primer periodo ordinario de sesiones de 2011 se pretendió reactivar las negociaciones, y buscar un “piso mínimo” de consensos. Sin embargo, la insistencia de algunos senadores en una reforma “integral”, más que medidas parciales, estrechaba significativamente el margen de manio-

⁵ Sobre los efectos del umbral de votación, véase Sartori..., *op. cit.*, pp. 152-157.

⁶ Claudia Salazar y Armando Estrop, “Canjean impuestos por freno a alianzas”, en *Reforma*, febrero 17, México, 2010.

bra, al igual que las pretensiones de vincular la aprobación de reformas político-electorales, con reformas en otras áreas como las cuestiones fiscal, laboral o de los órganos reguladores.

La reforma continuó avanzando en el Senado, y con el impulso de los coordinadores parlamentarios del PAN y PRI, José González Morfín y Manlio Fabio Beltrones, se alcanzó en de abril de 2011 un acuerdo que incluyó las candidaturas independientes, la consulta popular, hasta dos iniciativas preferentes del presidente (que deben ser dictaminadas en un plazo, así como tener prioridad en la discusión y votación por el Congreso), la relección consecutiva en dos ocasiones de diputados federales a partir de 2015, y de senadores en una ocasión a partir de 2018. Se definió el procedimiento a seguir en caso de ausencia de definitiva del titular del Ejecutivo, y se incorporaron la ratificación senatorial de los órganos reguladores, la reconducción presupuestal y el veto presidencial al presupuesto de egresos federal.⁷

En una negociación de última hora, se acordó dejar en manos de las legislaturas locales la relección de los diputados locales y de los alcaldes, que podrían durar en su encargo hasta nueve años consecutivos. No se logró llegar a un acuerdo en los temas de reducción del tamaño del Congreso, umbral para el registro de nuevos partidos políticos, la segunda vuelta en la elección presidencial, la creación de gobiernos de coalición y la ratificación de gabinete por parte del Senado, temas que fueron puestos sobre la mesa de negociaciones. El dictamen de la reforma en el Senado se aprobó en comisiones y en el pleno, el 27 de abril de 2011. A dos días de la terminación del periodo ordinario de sesiones, se turnó a la Cámara de Diputados, con la expectativa de que se aprobara a la brevedad, o bien se considerara en un periodo extraordinario de sesiones. El siguiente paso sería la aprobación en una mayoría simple de las legislaturas estatales.

En cuanto se aprobó la reforma, circuló la versión de que el gobernador Peña Nieto había instruido a un grupo de diputados federales priistas (provenientes del Estado de México o afines a su precandidatura presidencial) a que se opusieran a la misma, argumentando que no se consideraban propuestas del gobernador hechas en marzo de 2010 (cláusula de gobernabilidad o eliminación del tope a la sobrerrepresentación). Se señaló que la aprobación de la reforma se podría interpretar como una victoria política para el senador Beltrones y sus capacidades negociadoras, lo que supuestamente podría posicionarlo mejor en la contienda por la precandidatura presidencial priista frente al gobernador mexiquense.

⁷ "Con cambios, aprueba el Senado la reforma política", en *Milenio Diario*, abril 28, México, 2011.

El diputado Emilio Chuayfett, coordinador de la bancada priista del Estado de México, pidió detener la discusión y votación de la reforma, argumentando que se requería mayor tiempo para la reflexión y análisis sobre la misma, y que pasara a revisión a comisiones. Senadores del PAN, PRI y PRD exhortaron a los diputados a convocar a un periodo extraordinario de sesiones, para considerar y aprobar la reforma política. Cuando la Junta Directiva de la Comisión de Puntos Constitucionales de la Cámara de Diputados decidió aplazar el dictamen de la reforma política a finales de junio de 2011, efectivamente se canceló la posibilidad de que los cambios aplicaran en las elecciones de 2012, ante el requisito de que toda modificación a la normatividad tendría que estar aprobada un año antes de que se llevara a cabo la jornada electoral.

La aprobación del dictamen y la reforma

Mientras la reforma política se encontraba en discusión en la Comisión de Puntos Constitucionales de la Cámara de Diputados, los coordinadores parlamentarios del PRI, PAN y PRD, encabezados por el líder priista Manlio Fabio Beltrones, retomaron e introdujeron una propuesta previa para la creación de “gobiernos de coalición”, que permitiría al próximo titular del Ejecutivo construir mayorías legislativas, con una duración de tres años, con la obligación de someter al Senado la ratificación de los miembros de su gabinete. El rechazo a algún nombramiento solamente podría darse en dos ocasiones, después de lo cual el presidente lo podría hacer de manera directa, y podrían ser removidos por él en cualquier momento. Se establecía que el esquema se adoptaría solamente si el Ejecutivo lo considerara pertinente.

La propuesta recibió duras críticas de legisladores y dirigentes priistas identificados con el precandidato presidencial Enrique Peña Nieto, al procurar la creación de mayorías “de papel”.⁸ Sin embargo, tuvo resonancia entre analistas políticos y un grupo de diputados del PAN, PRD, PRI, PMC, y Partido Verde Ecologista de México, PVEM, quienes a su vez presentaron una iniciativa que incluía además la creación de la figura de jefe de gabinete, y explícitamente se le tomó como una alternativa frente a la cláusula de gobernabilidad impulsada por Peña Nieto.⁹

Después de convocar y llevar a cabo varios foros de discusión, que abrieron el debate a especialistas y a la opinión pública, la Comisión de Puntos Consti-

⁸ Guadalupe Irizar, “Enfrenta a PRI plan de Manlio”, en *Reforma*, septiembre 16, México, 2011.

⁹ Claudia Salazar y Armando Estrop, “Suma apoyos para 2012 gobierno de coalición”, en *Reforma*, septiembre 23, México, 2011.

tucionales aprobó en septiembre de 2011 el dictamen de la Reforma Política, aunque dejó fuera el controvertido tema de la reelección consecutiva legislativa y de permitir a los congresos locales decidir sobre la reelección inmediata de presidentes municipales, y pasó a la Comisión de Gobernación. En la misma, el PRI condicionó su apoyo a la reelección a la inclusión de un artículo transitorio que la sometiera previamente a consulta popular. Esto sin embargo contradecía a la reforma misma, la cual establecía que los temas electorales no podrían someterse a consulta, además de la dificultad en todo caso para su aprobación, ya que varias encuestas mostraban el rechazo de la mayoría de la población a la reelección.¹⁰ El PRD, por otro lado, propuso acompañar el tema con componentes como la revocación de mandato, el acotamiento del fuero federal de los legisladores, y una mayor eficiencia, transparencia y rendición de cuentas en el Congreso.

Las comisiones unidas de Gobernación y Puntos Constitucionales avalaron en general el dictamen de Reforma Política, sin la reelección, por la firme oposición de los diputados del PRI, en alianza con el PVEM, y el Partido Nueva Alianza (PNA). Se rechazaron además las propuestas panistas de otorgar facultades al presidente para hacer observaciones al Presupuesto de Egresos, y la reconducción presupuestal. Se aprobaron disposiciones sobre la sustitución del presidente, su posible toma de protesta ante la Mesa Directiva de ambas cámaras legislativas o el presidente de la Suprema Corte de Justicia, y la ratificación por parte del Senado de los titulares de los órganos regulatorios.

Tras un intenso debate en el pleno, en noviembre se envió de regreso al Senado, que defendió su posición y la devolvió el mes siguiente. Aprobada por los diputados en abril de 2012, incluyó también las candidaturas independientes (a partir del proceso electoral de 2015), la iniciativa ciudadana y la iniciativa preferente para el presidente, así como la consulta popular. Se habló de una mera miscelánea, una reforma mutilada, disminuida e incompleta, si bien hubo señalamientos de que constituía un avance importante y que se conservaba la esencia de la misma, dar más presencia a la ciudadanía. En el Senado, la minuta de la Reforma Política fue aprobada por PRI y el PAN, con la oposición del PRD. En la Cámara de Diputados, fue apoyada por el PRI, pero cuestionada por el PAN, PRD y PT. El proyecto de modificaciones constitucionales se turnó a los congresos locales para su ratificación, y en julio de 2012 fue avalada por la mayoría de los mismos. En agosto del mismo año, el presidente Felipe Calderón promulgó el decreto de la reforma política.

¹⁰ Parametría, “Crece apoyo a reelección, pero sin convencer”, en *Carta Paramétrica*, febrero, México, 2010); Consulta Mitofsky, “Reelección de diputados medida poco aceptada”, en *Boletín Consulta Mitofsky*, octubre 19, México, 2011.

Los temas relegados

El asunto de la gobernabilidad

Los teóricos de la democracia han planteado el balance clásico entre los principios de representatividad y gobernabilidad, entre una mayor pluralidad en los órganos de gobierno y una mayor eficacia gubernamental. Los dos son componentes importantes para construir la legitimidad democrática, pues si bien la pluralidad proporciona sustento “moral”, una falta de respuesta (efectiva) a las necesidades y problemas de la sociedad, lleva un deterioro de dicha legitimidad. En determinado contexto y momento este balance puede y debe inclinarse para algún lado, en razón de la permanencia y funcionalidad del sistema político.¹¹ Tras una expansión del pluralismo político en México en años recientes, la necesidad de concretar reformas para impulsar el desarrollo del país parece sugerir la importancia de fortalecer la gobernabilidad.

En un régimen presidencial esencialmente tripartidista (PAN-PRI-PRD), es difícil que algún partido obtenga mayoría absoluta en el Congreso, y se puede complicar la construcción de mayorías que apoyen al titular del Ejecutivo, lo que dificulta la gobernabilidad, o una mayor eficacia de gobierno. La segunda vuelta presidencial (propuesta por el presidente Calderón), que establecería el requisito de mayoría absoluta (51% de los votos) para resultar electo, implicaría que los dos candidatos con el mayor número de votos se enfrentarían en una elección posterior. Esta segunda jornada electoral estaría empatada con las elecciones legislativas, lo cual incentivaría el voto a favor de los partidos de los candidatos presidenciales restantes (y a los otros partidos a concretar alianzas), mejorando las posibilidades de que uno de ellos obtenga mayoría.¹²

El mecanismo de la segunda vuelta presidencial, una segunda elección que se lleva a cabo con los dos candidatos que recibieron más votos, tiene la ventaja de que permite lograr una mayoría al candidato triunfador, favoreciendo su legitimidad. Al empatar esta segunda vuelta con la elección legislativa, se favorece que el voto presidencial impulse el de los dos partidos de los candidatos finalistas, lo que mejora también las probabilidades de que uno de ellos logre una mayoría en el Congreso. En un régimen tripartidista como el mexicano, esto puede significar la desventaja de relegar al tercero y fomentar el bipartidismo. Así, la resistencia provino sobre todo del PRD, que durante el 2010 y a principios

¹¹ Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?*, Nueva Imagen, México, 1997, cap. 1; Dieter Nohlen, “Changes and Choices in Electoral Systems”, en Arend Lijphart y Bernard Grofman, *Choosing an Electoral System; Issues and Alternatives*, Praeger, Nueva York, 1984

¹² Pippa Norris, “Choosing Electoral Systems: Proportional, Majoritarian and Mixed Systems”, en *International Political Science Review*, vol. 18, núm. 3, Londres, 1997, pp. 299-302.

del 2011 se encontraba en tercer lugar de la intención de voto para la elección presidencial. Por otro lado, se veía como una posible motivación para que el PAN y el PRD armaran una alianza con candidato común a la presidencia, tomando como referente experiencias previas en elecciones locales. Sin embargo, la negociación de candidaturas para el Congreso sería más complicada, y una alianza legislativa sostenible para gobernar mucho más endeble. Por supuesto que el acuerdo para la elección de presidente se podría hacer con o sin esta disposición, pero la misma serviría para allanar el camino. Otras desventajas de la segunda vuelta presidencial señalan el costo de una doble jornada electoral, y el posible declive de la participación de los votantes (que podría disminuir la legitimidad del ejercicio). La potencial amenaza de exclusión, así como el factor de inducir coaliciones, dificultaron la aceptación de esta medida, la cual no se incluyó en la propuesta del Senado de abril de 2011, ni en la reforma aprobada en agosto de 2012.

La adopción de una “cláusula de gobernabilidad”, que fue sugerida como opción por diputados priistas, podría dar una mayoría simple en la Cámara de Diputados al partido que obtenga por lo menos el 35% de la votación. La eliminación del tope a la sobrerrepresentación (actualmente establecido en 8%), incluida en la propuesta de los diputados priistas, permitiría otorgar más escaños plurinominales en razón de la votación total obtenida, lo que podría facilitar al partido con más votos lograr la mayoría.¹³ Ambas alternativas han sido criticadas por crear una mayoría “artificial”, que podría distorsionar considerablemente la voluntad de los electores, limitando el pluralismo que permite el cauce pacífico de las diferencias y los diferendos políticos. Por otro lado, se ha señalado que si bien una mayoría probablemente incrementaría la eficiencia legislativa y gubernamental, aun se requeriría de la negociación entre partidos para lograr la mayoría calificada que permite reformas constitucionales.

Aunque los partidos políticos competirían en igualdad de condiciones para ganar esta mayoría, se favorece al que tiene mayor número de seguidores, o que en determinado momento cuenta con mayor intención del voto. En 2010 y la primera mitad de 2011, la potencial ventaja era para el PRI y su candidato puntero para la elección presidencial de 2012. Al tratarse de elecciones concurrentes, la presidencial tendría un efecto de “arrastre” sobre la legislativa, acrecentando las posibilidades de que se presente una mayoría. Por otro lado, no se contemplaba al Senado, en donde tampoco se ha dado mayoría absoluta en las dos más recientes legislaturas. Esto provocó la resistencia de los demás partidos, y el desinterés de otros potenciales precandidatos priistas. Tampoco fue considerada en la propuesta del Senado, ni en la reforma aprobada.

¹³ Véase nota 4.

Otra de las medidas que se plantearon fue la ratificación del gabinete presidencial por parte del Senado, tanto por senadores priistas como perredistas (aunque éstos últimos también incluyeron a la Cámara de Diputados). Se argumentó la necesidad de un gobierno con profesionalismo y experiencia. Se trata una clara medida de tinte parlamentario, que podría abrir el camino a la configuración de gobiernos de coalición, con la asignación de algunas posiciones de gabinete a partidos de oposición. Esta parecía una alternativa prometedora en las pláticas previas a la presentación de las propuestas formales, como una manera de lograr mayorías estables.¹⁴ El asumir posiciones sobre la reforma y las estrategias electorales para los comicios locales del 2010 (que implicaron el rompimiento de acuerdos y la construcción de alianzas PAN-PRD) minaron las posibilidades de acuerdo en el tema. Sin embargo, fue retomado después con insistencia por parte del presidente del Senado,¹⁵ y se incluyó en la propuesta senatorial de abril de 2011.

Posteriormente el mismo líder senatorial, con el apoyo de los coordinadores parlamentarios en el Senado del PAN y el PRD, propuso una reforma constitucional para permitir la formación de “gobiernos de coalición” desde el Congreso. Se establecía que si un gobierno no lograba la mayoría legislativa, tendría la opción de procurar un acuerdo, con sustento jurídico, con otro u otros partidos políticos. La coalición tendría una duración de tres años, después del cual sería revisado. La agenda legislativa sería de común acuerdo, y el Congreso tendría el poder de ratificar a los integrantes del gabinete. Se argumentó que esto daría una mayoría estable para apoyar al presidente, lo que favorecería a la gobernabilidad.¹⁶ La propuesta fue criticada por diputados y dirigentes priistas, presumiblemente afines a la precandidatura presidencial de Enrique Peña, como carente de sustento y legitimidad electoral. Una iniciativa similar, que agregaba la figura de jefe de gabinete, con facultades propias y delegadas por el presidente y sujeto a moción de censura parlamentaria, fue propuesta por diputados federales del PAN, PRD y PMC, y algunos del PRI y PVEM identificados con el grupo político del senador Beltrones.

¹⁴ Claudia Guerrero y Mayolo López, “Pactan relanzar reforma política”, en *Reforma*, octubre 19, México, 2010.

¹⁵ Manlio Fabio Beltrones, “¿Y cuando gane el PRI la presidencia”, en *Reforma*, marzo 4, México, 2011; del mismo autor, “Reforma política: volvamos a lo básico”, en *Enfoque*, suplemento del periódico *Reforma*, núm. 881, marzo 13, México, 2011.

¹⁶ Claudia Guerrero, “Impulsan en Senado mayoría compartida”, en *Reforma*, septiembre 15, México, 2011. Matthew Soberg Shugart y John M. Carey, en *Presidents and Assemblies*, *op. cit.*, señalan a la ratificación del gabinete del Ejecutivo por parte del Poder Legislativo (de al menos una las cámaras, si es bicameral), como un efectivo componente parlamentario para mejorar la gobernabilidad, al permitir la participación de ambos poderes en la conformación del gobierno.

La crítica central a estas propuestas es que la existencia de un gabinete “compuesto” (probable resultado de la negociación entre gobierno y distintos partidos políticos) podría dificultar la unidad de mando y la coordinación de las políticas públicas.¹⁷ Al ser ratificados por separado, el nombramiento de un secretario podría ser el resultado de la negociación con determinados partidos, otro nombramiento de una negociación diferente. Esto probablemente haría complicado y tardado el proceso. Si bien en Estados Unidos, el parámetro original del régimen presidencial, la Cámara de Senadores, ratifica los nombramientos presidenciales, podría argumentarse que debería llevarlo a cabo la Cámara de Diputados, como en los sistemas parlamentarios, pues representa a la población y posee las facultades de aprobar la ley de ingresos y el presupuesto de egresos, además de ser renovada cada tres años, el plazo que se propone para la revisión del convenio de coalición. Sin embargo, el equilibrio entre las dos cámaras es precisamente el razonamiento que se esgrime en el sistema presidencial.¹⁸

Por otro lado, el convenio de coalición podría ser abandonado en cualquier momento por cualquiera de las partes, sin que ello pueda implicar la caída del gobierno y la convocatoria a elecciones (como sucedería en un sistema parlamentario), solamente su recomposición. Si bien habría un costo político, es difícil prever la estabilidad de estas coaliciones “formales”. También es poco probable que un titular del Ejecutivo acepte la noción de remoción de gabinete, un corolario a este esquema, pues se atentaría contra la esencia misma del régimen presidencial.¹⁹

Las propuestas de gobierno de coalición no prosperaron en buena medida debido a que se identificaron con su principal impulsor en el Senado, ya que los diputados priistas del grupo del gobernador Peña Nieto no estaban dispuestos a otorgarle un logro político importante, que abonara a su posición como precandidato de su partido para las elecciones presidenciales de 2012.

Los tres mecanismos propuestos para favorecer la creación de mayorías legislativas e incrementar la gobernabilidad, la segunda vuelta presidencial (incluida por el presidente Calderón), la cláusula de gobernabilidad o la eliminación del tope a la sobre representación (sugerida por el gobernador Peña Nieto), y

¹⁷ Esta crítica a los “gabinetes compuestos” es señalada por Gianfranco Pasquino, aunque específicamente bajo el esquema de régimen semipresidencial. Véase Gianfranco Pasquino, “The Advantages and Disadvantages of Semipresidentialism: a West European Perspective”, en Robert Elgie y Sophia Moestrup, *Semi-Presidentialism Outside Europe; A Comparative Study*, Routledge, Nueva York, 2007.

¹⁸ George W. Carey, *In Defense of the Constitution*, James River Press, Cumberland, Virginia, 1989, pp. 51-74.

¹⁹ Matthew Soberg Shugart y John M. Carey..., *op. cit.*, pp. 148-167.

los gobiernos de coalición (impulsada por el senador Beltrones) fueron cuestionados desde las distintas posiciones políticas, y ninguno logró el apoyo necesario. El tema quedó fuera de la reforma política aprobada. Por otro lado, la reforma sí modificó la configuración de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, con la eliminación de una cláusula de gobernabilidad que otorgaba una mayoría absoluta de escaños al partido que obtenía una mayoría relativa de 35 por ciento de los votos. Se igualó a la legislación que aplica al Congreso federal, que establece que no puede haber más de 8 por ciento de diferencia entre votos obtenidos y diputados asignados.

La relección consecutiva

La relección consecutiva de legisladores fue inicialmente propuesta tanto por el Ejecutivo como por el PRI, aunque no por el PRD. El Ejecutivo propuso un límite de hasta 12 años para ambas cámaras, y los priistas 9 años para diputados y 12 para senadores. Los argumentos a favor son su utilidad como mecanismo de rendición de cuentas, en donde el elector tiene la posibilidad de premiar o castigar al legislador con su voto, la profesionalización de los legisladores, quienes con el tiempo pueden adquirir mayor experiencia y conocimiento en áreas específicas de política pública, y ampliar el horizonte para abonar una relación de confianza, que permita ceder ahora, a cambio de apoyo en el futuro.²⁰ En un sistema presidencial bipartidista sin partidos políticos con grandes diferencias ideológicas (en términos comparativos) como Estados Unidos, el vínculo directo con el electorado a través de la relección relaja la disciplina de partido, y da margen al Ejecutivo para negociar directamente con los congresistas, y permitir poder lograr mayorías legislativas bipartidistas.²¹

En México la relección podría disminuir la disciplina de partido y aumentar la respuesta al elector, sin embargo, esto dependería del control que ejerzan los partidos sobre los recursos para las campañas, y de que se modifique la estructura de poder centralizada que opera en el Congreso mexicano, en donde los coordinadores de las bancadas y su arena de negociación, la Junta de Coordinación Política, concentra las decisiones.²² Por otro lado, un escenario de descentralización, en donde existan incentivos para actuar de manera independiente, podría dificultar la construcción de mayorías, con una muy difícil

²⁰ Gary C. Jacobson, *The Politics of Congressional Elections*, Harper Collins, Nueva York, 1992, cap. 5.

²¹ Giovanni Sartori, *Comparative Constitutional Engineering*, MacMillan Press, London, 1994, pp. 86-91.

²² Mauricio Rossell, *Congreso y gobernabilidad en México*, Editorial Porrúa, México, 2000, cap. 5.

negociación entre actores con una dispersión político-ideológica más amplia. Existe el argumento de que la mayoría de los congresistas en posiciones clave ya traen experiencia y formación, ya sea por haber sido legisladores previamente (en otra cámara, a nivel local, en legislaturas anteriores), o haber tenido responsabilidades en la Administración Pública. En los institutos de estudio para el apoyo a la labor legislativa, así como en los cuerpos de asesores, parece ya haber un considerable grado de continuidad y preparación, el punto podría ser que si bien sujetos a la autoridad de los legisladores, se fortaleciera su profesionalización y objetividad.

La relección consecutiva introduce otras dos preocupaciones. Una es que la permanencia incrementa el incentivo para la formación de nexos más fuertes con grupos de interés y funcionarios públicos, creando “triángulos de hierro” que sometan a los legisladores a presiones y los hagan blanco de intentos de soborno.²³ Esto reforzaría la idea de la necesidad de legislación que regule el cabildeo en el Congreso. Por otro lado, pueden llegar a presentarse tasas de relección demasiado altas. La ventaja del “*incumbent*” o “titular”, quien ocupa el asiento legislativo y goza de recursos y visibilidad que inhiben a los potenciales competidores.²⁴ Esto dependerá en buena medida del control que ejerza el partido, que podría, por ejemplo, retirarle su respaldo y nombrar a otro candidato, el cual contaría con los recursos y estructura para enfrentarlo.

Las encuestas señalan reticencia por parte de la ciudadanía a apoyar esta medida, aunque sin una buena comprensión de sus posibles efectos positivos, y sobre todo en cuanto al Ejecutivo.²⁵ Existen buenas razones de memoria histórica para ello, así como de desconfianza ante la mala imagen del Congreso.²⁶ Si uno de los objetivos declarados del intento reformista es disminuir el “des-crédito” de la clase política, el tema debe ser manejado prudentemente. Ampliar los plazos en el Congreso en vez de la relección nulifica el incentivo de procurar el vínculo con el electorado y la posible represalia por la falta de acuerdos.

En la propuesta de abril de 2011 del Senado, se contemplaba una relección consecutiva para los senadores (12 años en total) y dos para los diputados (9 años en total). Estos plazos parecen suficientes para reflejar experiencia, estando sujetos a la rendición de cuentas de los electores, sin excesiva dispa-

²³ Hugh Hecla, “Issue Networks and the Executive Establishment”, en Anthony King (ed.), *The New American Political System*, American Enterprise Institute, 1978.

²⁴ Gary Jacobson..., *op. cit.*, cap. 3.

²⁵ Véase nota 11.

²⁶ Roy Campus y Ana María Hernández, “México: confianza en instituciones”, en *Consulta Mitofsky*, agosto, México, 2011. La información en esta encuesta muestra que los senadores y los diputados son de las instituciones que generan menor confianza entre la ciudadanía, con calificación promedio de 5.9 los primeros y 5.6 los segundos (en escala 1 a 10).

ridad en la potencial permanencia de legisladores de ambas cámaras. Sin embargo, no se establecía cómo se llevaría a cabo la reelección entre los legisladores electos bajo el principio de representación proporcional, ya que el gran tamaño de las circunscripciones plurinominales dificulta el vínculo con el electorado, y el papel de los partidos políticos continuaría siendo determinante. Es difícil sustentar la impopular reelección del presidente de la República, por lo que ningún partido político la sugirió. Por otro lado, el argumento de la continuidad de las políticas públicas locales es de peso considerable en los Ayuntamientos, encabezados por el presidente municipal, cuya reelección fue sugerida por el PAN, y la propuesta de los senadores en abril de 2011 contemplaba que las legislaturas estatales decidirían sobre la reelección consecutiva de diputados locales y los ayuntamientos. Sin embargo, como se ha señalado (véase *infra*, pp. 7-8), legisladores del PRI de ambas cámaras se manifestaron en contra de estas medidas, por lo que no se incorporaron a la reforma política aprobada.

El tamaño del Congreso

Los argumentos para la reducción del número de integrantes del Congreso son lograr mayor eficiencia en su funcionamiento y reducir gastos. En el caso de México, sin embargo, se ha señalado que el número de legisladores en relación a la cantidad de ciudadanos representados es el adecuado, en términos comparativos con otros países,²⁷ y que el ahorro generado sería relativamente modesto, aunque probablemente dicha medida sería bien recibida para resarcir la imagen y reputación de la institución en el país. La reducción de los órganos legislativos fue parte de las propuestas del Ejecutivo y del PRI, aunque con diferendos en cuanto a su magnitud y la composición de las cámaras. El Ejecutivo hablaba de una reducción de 500 diputados actuales a 400, con 240 de mayoría relativa (probablemente con base en un cálculo de tamaño de distritos que harían competitivo al PAN en gran parte de ellos), y 160 de representación proporcional. El PRI, único partido con cobertura en todos los distritos electorales existentes, propuso que permanecieran los 300 distritos de mayoría relativa actuales, y se redujera a 100 los de representación proporcional.²⁸ El PRD, con su importante pero concentrada base electoral en el centro y sur del país, y en apego a la defensa del principio de representatividad, sugirió un sistema com-

²⁷ Sobre las implicaciones del tamaño del Poder Legislativo, véase Steven J. Brams y Peter C. Fishburn, "A Note on Variable-Size Legislatures to Achieve Proportional Representation", en Arend Lijphart y Bernard Grofman (eds.),..., *op. cit.*

²⁸ Sobre las características y efectos de regímenes electorales mixtos, véase Matthew Soberg Shugart y Martin P. Wattenberg (eds.), *Mixed-Member Electoral Systems; The Best of Both Worlds?*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

pleto de representación proporcional, con 400 electos en 32 circunscripciones estatales, 100 en una circunscripción nacional.²⁹

En cuanto a la Cámara de Senadores, tanto el presidente Calderón como el PRI propusieron la reducción de 128 a 96, el primero en 32 circunscripciones estatales con listas abiertas (que darían al elector la posibilidad de decidir los candidatos que reciben el voto, a diferencia del formato actual de “fórmulas” partidistas), y el segundo la eliminación de los 32 de representación proporcional (que se eligen en una sola circunscripción nacional). El PRD, de nuevo buscó el fortalecimiento de la representación proporcional, y favorecía tener a 96 electos en 32 circunscripciones estatales, y 32 en una nacional.

Tanto el Ejecutivo como los diputados priistas recurrieron al argumento de que los senadores de representación proporcional desvirtúan el origen del Senado como garante del pacto federal, aunque se dio un desacuerdo en torno a este punto con la dirigencia del PRI, presumiblemente por la reducción de puestos disponibles para distribuir entre los cuadros partidistas. La elección mediante fórmula, por otro lado, favorece a las fuertes estructuras estatales del PRI, por lo que era de esperar fuerte oposición a su modificación.

Finalmente, el tema de la disminución del número de integrantes del Congreso no se incluyó en la propuesta del Senado de abril de 2011, y quedó fuera de la reforma política aprobada en agosto de 2012. El tema, sin embargo, tiene ya algún tiempo en el ambiente político, ha sido planteado por varias iniciativas, y ha continuado en discusiones posteriores. Las reducciones más viables y mencionadas parecen ser las que relativamente trastocan menos la composición actual: la eliminación de 100 diputados de representación proporcional, y de los 32 senadores electos de la misma manera.

El umbral mínimo para los partidos políticos

La importancia de los partidos políticos tiene que ver con la cantidad de votos que reciben (su representatividad) y su fuerza o debilidad en el esquema del régimen de partidos. Lo que comúnmente se hace es establecer un mínimo o *umbral*, por debajo del cual se considera que no deben tomarse en cuenta. Un umbral demasiado elevado puede llevar a omisiones significativas e inhibir la generación de nuevas opciones políticas, mientras un umbral demasiado bajo puede implicar incluir partidos irrelevantes.³⁰

Así, además del apoyo electoral, la importancia depende de la posición en la dimensión ideológica izquierda-centro-derecha, por lo que un partido con

²⁹ Véase Ferdinand A. Hermens, “Representation and Proportional Representation”, en Arend Lijphart y Bernard Grofman (eds.)..., *op. cit.*

³⁰ Giovanni Sartori, *Partidos y sistemas de partidos...*, *op. cit.*, pp. 152-157.

un 10% de la votación podría ser menos relevante que uno con el 5% de la misma, si éste último ocupa un lugar estratégico en dicha dimensión para aportar los escaños suficientes para formar una coalición que logre mayoría. Siguiendo esta lógica, el criterio de importancia es el número de escaños que logra obtener un partido, y la posibilidad de que éstos formen parte de coaliciones legislativas con posibilidades de obtener mayoría. Existe también la percepción de que a mayor número de partidos, mayor dificultad para la negociación y el logro de acuerdos.

En México se ha argumentado que los partidos políticos pequeños no tienen suficiente representatividad real, que implican un considerable gasto para el erario (todos los partidos con registro reciben recursos públicos), y son manejados como negocio particular por algunos líderes, o son solamente escaparates para los intereses de grupos o individuos específicos. La propuesta del titular de Ejecutivo contemplaba aumentar el umbral de porcentaje mínimo para el registro condicionado de los partidos políticos, de 2% a 4% de la votación nacional.

La medida no fue bien recibida por los partidos políticos de oposición. Los partidos pequeños la rechazaron por la amenaza que significaba para su existencia, y los tres partidos grandes por la afrenta que podría representar para figuras políticas como el líder de izquierda Andrés Manuel López Obrador y la dirigente magisterial Elba Esther Gordillo, ambas ligadas a partidos minoritarios. Los partidos mayoritarios realizaban ya cálculos estratégicos para el establecimiento de alianzas en los comicios federales de 2012. Aun cuando en legislaturas previas solamente el PVEM había tenido los escaños suficientes para definir mayorías (en una posición de centro-derecha, con posibles alianzas con el PRI o el PAN), ninguna de las otras propuestas partidistas, ni la del Senado de abril de 2011, consideraba un aumento del umbral, por lo que fue desechada.

Observaciones del Presidente al presupuesto y reconducción presupuestal

La propuesta del Presidente Calderón y la senatorial de abril de 2011 incluían la facultad explícita al Ejecutivo de veto sobre el Presupuesto de Egresos de la Federación, el cual sería devuelto a la Cámara de Diputados para su discusión. Si era confirmado por dos terceras partes de la cámara, regresaría al Ejecutivo para su publicación. Esta capacidad presidencial no está clara en la Constitución, si bien la Suprema Corte de Justicia de la Nación le favoreció sobre la misma hace pocos años. Sin embargo, la medida se interpretó por algunos legisladores en la Cámara de Diputados (encargada de la aprobación del presupuesto) como el otorgamiento de un exceso de poder para el presidente.³¹

³¹ Sobre las facultades presidenciales en general, y el veto en particular, véase Matthew Soberg Shugart y Scott Mainwaring, "Presidentialism and Democracy in Latin America: Rethinking

La propuesta presidencia y la del Senado contenían asimismo el mecanismo de reconducción presupuestal, que cubría el potencial riesgo de ingobernabilidad ante la falta de recursos para el funcionamiento del Estado por la imposibilidad de lograr un acuerdo de ingresos o presupuestal entre los poderes Ejecutivo y Legislativo. Si la negociación no llegaba a buen término, continuarían vigentes las disposiciones del año anterior, y sólo podrán realizarse gastos obligatorios por ley, como sueldos y salarios, pago de deuda pública, o pago de cuotas de seguridad social. Esto en principio podría permitir más tiempo para la negociación y favorecer la convergencia entre los poderes. Tanto veto presidencial al presupuesto como la reconducción presupuestal se plantearon como medidas para proporcionar certeza y estabilidad al curso de la sociedad y la economía, pero ninguna de las dos logró apoyo suficiente. Ambas fueron excluidas de la reforma política aprobada.

Los temas incluidos

Las candidaturas independientes

Las candidaturas independientes o ciudadanas tienen la ventaja de permitir una representación directa, sin la intermediación de los partidos políticos, convirtiéndose en una alternativa para quienes no estén satisfechos con las opciones presentadas por los partidos. Sin embargo, presentan desventajas como las dificultades para supervisar, fiscalizar y normar el financiamiento de sus campañas, acceso a los medios de comunicación, el riesgo de la “personalización” de la política en detrimento de las instituciones (partidos políticos) y de que sean utilizados por parte de los “poderes fácticos” o incluso el crimen organizado.

Por otro lado, un titular de un Poder Ejecutivo electo de esta manera tendría que trabajar mucho más duro para lograr el apoyo legislativo, al no contar con soporte partidista. En el Congreso, los legisladores ciudadanos podrían estar aislados, con escasa oportunidad de impacto efectivo, si no se incorporan a alguna de las bancadas en las negociaciones y votaciones. Como ya se ha mencionado, la centralizada estructura de poder actual en ambos cuerpos legislativos obstaculizaría que obtuvieran posiciones de relevancia en sus comisiones u órganos directivos. También es difícil pensar que se podrían constituir en un bloque, por su probable número limitado y diferencias entre sí. De hecho, este tipo de candidaturas parece ir en contra del objetivo de favorecer la construcción de mayorías legislativas, y con ello la gobernabilidad.

the Terms of the Debate”, en Scott Mainwaring y Matthew Soberg Shugart (eds.), *Presidentialism and Democracy in Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

El presidente Calderón propuso inicialmente la posibilidad de candidaturas independientes o ciudadanas para todos los cargos de elección popular (con aval de 1% del padrón de la demarcación correspondiente). El PRD también las incluyó, pero solamente para presidente de la República y diputados y senadores federales, con 1% de la lista nominal de electores. Como alternativa a estas candidaturas, durante la discusión se habló de buscar la “ciudadanización” de los partidos políticos, estableciendo normatividad que los obligue a procesos de selección de candidatos más abiertos, transparentes y descentralizados. Este podría ser uno de los aspectos que contemplaría una Ley de Partidos Políticos, que regule su funcionamiento interno y apego a principios democráticos. El tema ha sido propuesto por distintos actores políticos en distintas ocasiones, pero ha enfrentado una dura resistencia por parte de las estructuras partidistas. Organizaciones civiles como la Asamblea Nacional Ciudadana y el Colectivo #ReformaPolítica-YA aparecieron y realizaron activismo político, para impulsar las candidaturas independientes y otras medidas para favorecer y fortalecer la participación ciudadana.³²

Tras intensas negociaciones, las candidaturas independientes se pudieron incluir en la propuesta de abril de 2011 del Senado, para todos los cargos de elección popular, pero a partir de las elecciones federales de 2015 y no de 2012, como fue planteado inicialmente. Entre diversos sectores del PRI, se percibía la medida como un intento de favorecer una candidatura presidencial independiente en el 2012 que capitalizara el descontento con los partidos políticos, y pudiera enfrentarse con considerable fuerza al candidato priista. Miembros del PRI también se han manifestado por la creación de candidados para los candidatos “tránsfugas”, que al no ser seleccionados por sus partidos, busquen postularse como independientes. En la reforma política finalmente aprobada, quedó a cargo del Congreso federal y los congresos estatales (para cargos locales) la legislación secundaria para sus requisitos, condiciones y términos. El contenido de esta legislación será de suma importancia para definir las posibilidades reales de que se concreten las candidaturas ciudadanas.

La iniciativa ciudadana

La iniciativa ciudadana plantea la posibilidad de que sean introducidas en la agenda legislativa preocupaciones de la ciudadanía que no están contempladas por los legisladores, los congresos estatales o el presidente. Aunque implica dificultades como la capacidad para su elaboración y promoción, y su inclusión en la agenda no garantiza su aprobación, constituye un importante

³² Alberto Serdán Rosales, “Un pie en la puerta del poder”, en *Enfoque*, suplemento del periódico *Reforma*, núm. 938, abril 29, México, 2012.

estímulo para la organización de sectores de la sociedad, con la posibilidad de que se escuche y atienda su voz.

La medida estaba considerada en las propuestas iniciales de Calderón y del PRD, y contó con suficiente apoyo en las negociaciones en el Senado, para formar parte de la propuesta de abril de 2011, que contemplaba que un grupo de ciudadanos pudiera presentar una iniciativa de ley, si se contaba con el apoyo del 0.25% de la lista nominal de electores, aproximadamente 200 000 electores. En las discusiones posteriores se redujo este porcentaje, y en la reforma aprobada en agosto de 2012 quedó en .013% de la lista nominal, alrededor de 104 000 electores. Es probable que aun si no se logra este requisito pero existe considerable apoyo, esto constituya un incentivo para que legisladores o grupos de legisladores las adopten y promuevan.

La consulta popular

Mecanismos de democracia directa como el referéndum y el plebiscito, son utilizados en las democracias modernas (generalmente con relativa poca frecuencia) para sustentar la legitimidad de decisiones de gran relevancia e impacto. Conllevan un potencial riesgo de abuso, pues pueden convertirse en instrumento de manipulación y confrontación, pero pueden constituir también una salida satisfactoria ante dilemas o estancamientos políticos.³³

El referéndum y el plebiscito formaron parte de las propuestas de reforma del Ejecutivo, el PRD y el PRI. La de abril de 2011 del Senado incorporó la figura de consulta popular, que permitía someter a la consideración directa de los electores asuntos de relevancia nacional, promovidos por un grupo de ciudadanos (2 por ciento de la lista nominal de electores, aproximadamente 1 600 000 electores), el titular del Ejecutivo, o alguna de las dos Cámaras del Congreso. La pregunta de consulta debía ser sometida a “verificación constitucional” ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación, y luego votada en ambas Cámaras. Su resultado solamente sería vinculatorio si la votación total corresponde al menos a la mitad más uno del listado nominal de electores. Quedará fuera de la posibilidad de este ejercicio los temas relacionados con los derechos humanos, materia electoral, ingresos y egresos del Estado, seguridad nacional, y organización y funcionamiento de las fuerzas armadas. Se excluye también realizar consultas populares sobre los fundamentos de la República (representativa, democrática, federal).

Todos estos elementos fueron incluidos en la versión final de reforma aprobada. La consulta popular es convocada por el Congreso a petición del presi-

³³ G. Bingham Powell, Jr., *Elections as Instruments of Democracy*, Yale University Press, New Haven, 2000, en especial caps. 3 y 4.

dente, el 2 por ciento de la lista nominal de electores (casi 1.6 millones), o el 33 por ciento de los diputados o senadores, y aprobada por mayoría en el Legislativo. Tras un intenso debate en la Cámara de Diputados, prevaleció la propuesta senatorial de que la consulta se llevara a cabo el mismo día de la jornada electoral, y el resultado es vinculatorio si participa al menos el 40 por ciento de la lista nominal de electores. Esto incrementa sustancialmente las posibilidades de que así sea, pues este umbral se ha alcanzado en todas las elecciones federales recientes. Sin embargo, para que una propuesta ciudadana alcance los 1.6 millones de electores de apoyo, se requerirá una intensa labor de articulación social. Esto constituye un importante incentivo para la movilización y organización ciudadanas. Por otro lado, aparentemente se han puesto tantos candados al proceso, que difícilmente podría prestarse a los excesos. El hecho de que empaten con las elecciones federales les dará visibilidad y resonancia, con buenas posibilidades de que su resultado sea vinculatorio.

Iniciativa preferente

La iniciativa preferente es una técnica de decisión que busca romper la posible parálisis legislativa, al permitir al Ejecutivo enviar iniciativas de ley al Congreso, que deben ser consideradas durante el periodo legislativo en curso.³⁴ La disposición permite evitar que las iniciativas languidezcan en la “congeladora” o inactividad legislativa, y se dé mayor fluidez a la relación entre los dos poderes. La desventaja es que pasa por encima del Legislativo, vulnerando sus atribuciones. Pero al establecer prioridades presidenciales y requerir la acción de las cámaras, puede contribuir significativamente a la efectividad gubernamental.

La propuesta del presidente Calderón incluía hasta dos iniciativas preferentes para el Ejecutivo al inicio de cada periodo ordinario legislativo, que entrarían en vigor si el Congreso no se manifiesta en torno a ellas para el final del periodo (*afirmativa ficta*, aceptación de hecho), y además la posibilidad de recurrir a un referéndum si la iniciativa implicaba una reforma constitucional, excepto en las áreas fiscal, electoral, presupuestal y de seguridad nacional y fuerzas armadas. El PRI no lo planteó, pero la propuesta original del PRD otorgaba una iniciativa preferente tanto al Ejecutivo, como a los grupos parlamentarios y a la ciudadanía, sin afirmativa ficta y con salvedades en temas similares.

La propuesta del Senado de abril de 2011 incluyó hasta dos iniciativas preferentes solamente para el titular del Ejecutivo, en cada periodo ordinario de sesiones del Congreso. Deberán ser dictaminadas en un plazo de 30 días, y en caso de que no suceda esto, la iniciativa se convertirá en el primer asunto a ser discutido y votado en el pleno de la Cámara a la que sea enviada, pero sin el

³⁴ Matthew Soberg Shugart y John M. Carey, *Presidents and Assemblies...*, *op. cit.*, pp. 138-147.

principio de la *afirmativa ficta* ni la facultad para reformas constitucionales. Está contemplada tal cual en la reforma política de agosto de 2012.

Sustitución del presidente y ratificación de los titulares de órganos reguladores

La reforma política de agosto de 2012 incluyó a los elementos de la propuesta senatorial, en cuanto al procedimiento a seguir en caso de ausencia definitiva del titular del Ejecutivo. Será sucedido provisionalmente por el secretario de Gobernación, quien no podrá remover a los miembros del gabinete, en tanto el Congreso designa por mayoría absoluta y en escrutinio secreto a un interino (si la falta ocurre en los primeros dos años del periodo de gobierno) que tendrá diez días para convocar a la elección presidencial. En los cuatro últimos años del periodo, el Congreso nombrará por mayoría absoluta a un presidente Interino que concluirá el mandato. Si una vez que concluya un periodo presidencial no se ha validado la elección del próximo, el presidente del Senado asume la titularidad del Ejecutivo de manera provisional, en tanto lo hace uno interino.

Se establece también que si el presidente electo no puede tomar posesión ante el Congreso, lo puede hacer ante la Comisión Permanente o las Mesas Directivas del mismo, y si tampoco fuera posible, ante el presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. El ciudadano que haya ocupado la presidencia, ya sea en carácter provisional, interino, sustituto o electo popularmente, en ningún podrá volver a ejercer dicho cargo. Esto ratifica la desconfianza histórica a la relección del Ejecutivo federal, aunque también evita que intervenga una parte interesada en dicha posición en el proceso sucesorio.

Esas medidas cubren lagunas legales en la Constitución y buscan dar certidumbre al proceso sucesorio, y prevén escenarios que claramente tuvieron como referencia a los acontecimientos tras la elección presidencial de 2006, cuestionada por el candidato perdedor Andrés Manuel López Obrador y sus partidarios. Una de las críticas a este procedimiento se refiere a la sustitución del presidente por el secretario de Gobernación, quien es nombrado por el mismo titular del Ejecutivo y no cuenta con la ratificación del Senado, lo cual daría mayor sustento legítimo a su posición como potencial (si bien temporal) sucesor.

La reforma política contempla también la ratificación por parte del Senado, a propuesta del Ejecutivo, de los titulares de la Comisión Federal de Competencia Económica, la Comisión Reguladora de Energía, y la Comisión Federal de Telecomunicaciones, con periodos escalonados. Este elemento fue impulsado desde la Cámara de Senadores, con la idea de generar corresponsabilidad entre poderes y favorecer su independencia.

Conclusiones

La reforma política fue resultado de un prolongado proceso de negociación, en el que los distintos actores políticos involucrados asumieron posiciones de acuerdo a sus incentivos e intereses. El punto de partida ha sido la idea de que en un nuevo contexto político más plural se requieren mecanismos institucionales para mejorar las posibilidades de construir mayorías en el Congreso y lograr la aprobación de reformas y hacer más eficiente la labor gubernamental. Con el apoyo del Ejecutivo logró posicionarse de manera prominente en la agenda legislativa, y llevó a un amplio y difundido debate sobre el tema.

La negociación para la aprobación de la reforma política parece sugerir, que el margen para realizar cambios al sistema presidencial no es tan amplio, aunque tampoco inexistente. La creación de la figura de “jefe de gabinete” dividiría el ejercicio del Poder Ejecutivo, y aun si fuera del mismo partido, generaría recelo y rivalidad con la presidencia. La lógica del “gobierno de coalición” sería difícil de sostener, pues no habría garantía real para que se sostengan las coaliciones, lo cual se acrecentaría con la adopción de medidas como la reelección, la cual probablemente tendría un efecto sobre la disciplina de los partidos políticos. La segunda vuelta presidencial en un régimen con tres grandes partidos políticos acentúa la amenaza de exclusión para alguno de ellos, y dificulta su adopción.

Eliminar límites a la sobrerrepresentación o incorporar cláusulas de gobernabilidad se interpretan como atentados contra principios de representatividad y son difíciles de justificar. Elevar el umbral mínimo de votación es resistido por partidos pequeños, cobijados por sus alianzas con partidos mayoritarios, aunque una fractura en estas alianzas podría hacerlo factible. Por otro lado, el objetivo de favorecer la creación de mayorías legislativas abona a la gobernabilidad, pero las reformas constitucionales requieren una mayoría calificada de dos tercios, y el régimen de partidos, con tres fuerzas principales, hace inevitable la necesidad de negociación para grandes transformaciones.

Como sucede en todo proceso legislativo, el momento en que se presenta una iniciativa (*timing*) es un factor importante para sus posibilidades de ser aprobada. La propuesta del presidente Calderón se dio unos meses después de las elecciones legislativas federales intermedias de 2009, y el margen de tiempo no fue suficiente para evitar que se vinculara con la elección presidencial de 2012. En el PRI, cuyo apoyo era pieza fundamental para la reforma, había ya una división entre grupos que respaldaban a quienes se perfilaban como precandidatos presidenciales. La propuesta inicial tuvo modificaciones a su paso por el Senado, pero subsistieron elementos considerados como centrales. El hecho de que la versión senatorial de la reforma se identificara con el líder de

esa cuerpo legislativo, precandidato priista a la presidencia, implicó resistencia por parte del grupo afín a otro precandidato priista, el gobernador del Estado de México, en particular en la Cámara de Diputados. Las divisiones y resistencias al interior del PRI dificultaron las negociaciones, y llevaron a dejar fuera elementos como la relección legislativa consecutiva.

Esta experiencia sugiere que la disposición de los partidos políticos para cooperar en reformas político-electorales puede ser mayor en los primeros tres años del periodo presidencial, antes de las elecciones federales intermedias, cuando los potenciales precandidatos presidenciales de todos los partidos, presumiblemente aun no tendrían la fuerza suficiente para oponerse a modificaciones para el siguiente periodo de gobierno. El ejercicio muestra también que la entrada en vigor de reformas en forma escalonada, y en periodos posteriores al inmediato, evita afectar intereses partidistas y de potenciales candidatos en el corto plazo, volviéndolas más aceptables. En posibles propuestas de reforma posterior, habría que considerar los tiempos legislativos y un calendario de implementación, como elementos clave para una estrategia de aprobación.

Los cambios contenidos en la reforma política aprobada en agosto de 2012 son avances importantes, resultado de un intenso y abierto debate. La experiencia permite reflexionar sobre posibles futuras modificaciones, que tendrían mayores probabilidades de concretarse si se negocian en los primeros años del periodo presidencial, y con una implementación gradual en posteriores elecciones y ciclos gubernamentales.

Fecha de recepción: 19/10/2012

Fecha de aceptación: 10/04/2013

RESCATADOS POR LA TRADICIÓN

La construcción del pasado en los procesos de lucha social de tres comunidades michoacanas

JAVIER DOSIL*

Resumen

La tradición no es una argamasa de costumbres, la repetición más o menos fiel y mecánica de un pasado remoto, la cara de la cultura libre de ideología. Por el contrario, constituye un crisol incandescente, la chispa provocada por la fricción entre un pretérito construido y un futuro incierto, la hiancia o fisura por la que asoman los deseos de una colectividad y que, en su oculta inestabilidad, interviene como soporte fértil para simbolizar el presente y, en ocasiones, para cristalizar procesos de lucha social. Para desarrollar este planteamiento nos apoyaremos en tres comunidades de Michoacán (México): Zirahuén, Cherán y La Mintzita. Si bien representan formas distintas de apropiarse de la tradición, en los tres casos ésta sirve de plataforma simbólica que sostiene identidades que apelan al significante indígena, y actúa como resorte de posibilidades de resistencia y de organización comunitaria.

Palabras clave: tradición, cultura indígena, cohesión social, recursividad, Michoacán.

* Profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, fjdosil@yahoo.es

Abstract

Tradition is not a mixture of customs, of more or less faithful and mechanic repetition of a remote past, or the face of culture free from ideology. On the contrary, it is an incandescent vase, a spark resulting from the friction between a constructed past tense and an uncertain future, a gap or crack from where the wishes of the collective peep through and that, in its hidden instability, intervenes as fertile support to symbolize the present and sometimes to crystallize processes of social struggle. To develop this approach we rely on three communities in Michoacan (Mexico): Zirahuen, Cheran and La Mintzita. Although they represent different ways of owning tradition, in all three cases it serves as a symbolic platform which holds identities that appeal to the indigenous significant, and acts as a spring of possibilities for resistance and community organization.

Keywords: tradition, indigenous culture, social cohesion, recursivity, Michoacan.

Introducción

Las comunidades rurales e indígenas de México viven momentos críticos. A problemas que llevan décadas encima de la mesa y que no han dejado de crecer, como la crisis del campo o la migración a los Estados Unidos,¹ se suman desde hace unos años la violencia asociada al crimen organizado, la tala ilegal, el cambio del uso del suelo, la depresión de la economía en el vecino del norte, la especulación turística, la escasez de agua, una educación excluyente, etc. No menos preocupante es la percepción discriminatoria que tiene buena parte de la población mexicana de la realidad indígena.² Ciertamente no se trata de una situación que tome por sorpresa a las comunidades: sus historias están

¹ En catorce años (de 1976 a 1990), los ingresos de los trabajadores agrícolas mexicanos se redujeron a la mitad. Nei Harvey, *The New Agrarian Movements in Mexico 1979-1990*, Institute of Latin American Studies, University of London, Londres, 1990, p. 6. Esta situación forzó a muchos campesinos a cruzar las fronteras nacionales. En la actualidad, la población de michoacanos residentes en Estados Unidos ya supera en número a la del Estado (cfr. Antonio Aguilera, "Viven más michoacanos en Estados Unidos que en el estado: STPS-INEGI", en *La Jornada Michoacán*, Morelia, 7/03/2007).

² La Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación, realizada en mayo de 2005 por la Secretaría de Desarrollo Social y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, señala que el 34% de los entrevistados expresa que para que los indígenas salgan de la pobreza "lo único que tienen que hacer [...] es no comportarse como indígenas"; un 43% opina que los "indígenas tendrán siempre una limitación social por sus características raciales"; el 40% de los mexicanos estarían dispuestos a organizarse para impedir que un grupo de indígenas se establezca cerca de

marcadas por la opresión, pero también por el inagotable despliegue de eficaces estrategias de resistencia y de lucha social.³ Los pueblos indígenas no se encuentran atrapados en el pasado; constituyen culturas vivas que construyen significados, conectan lo tradicional con lo moderno, se apropian de lo nuevo en función de sus necesidades y aportan conocimientos y prácticas útiles, a menudo sustentables y respetuosas con el medioambiente.⁴

Un aspecto decisivo para su supervivencia es la cohesión social, que en buena medida depende de la posibilidad de sostener formas de organización comunitaria, y que está estrechamente ligada a la construcción de un imaginario en torno a la tradición y la historia. Tal será el planteamiento del presente artículo y para desarrollarlo nos apoyaremos en tres estudios de caso tomados de la realidad michoacana: Zirahuén, Cherán y La Mintzita. Son comunidades que recurren de manera muy distinta a la tradición: en el primer caso, desde una identidad conformada por la lucha en la defensa de la tierra; en el segundo, desde la idiosincrasia secular del pueblo y la lengua purépechas, y en el último, desde la necesidad de significar sus aspiraciones como comunidad ecológica de nuevo cuño con una intensa simbolización de sus prácticas cotidianas. Como veremos, no son experiencias aisladas, sino tres itinerarios articulados en una red social solidaria que a su vez genera nuevas posibilidades de resistencia y de lucha social.⁵

El ensayo consta de siete apartados. En los tres primeros se hace hincapié en el cuerpo teórico, que se sustenta en los postulados postestructuralistas aplicados a los ámbitos de la tradición y las culturas indígenas, para lo cual se

su casa. Miguel Ángel Rodríguez, *Plataforma educativa 2006. IX. Educación intercultural bilingüe*, Observatorio Ciudadano de la Educación, México, 2005, p. 4.

³ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México, 2000.

⁴ García Canclini ha puesto de manifiesto el papel que desempeñan las artesanías y las fiestas en esta apropiación de lo nuevo sin entrañar conflicto con la tradición. Ernesto García Canclini, *Culturas populares en el capitalismo*, Grijalbo, México, 2002. Para la importancia ecológica de los saberes indígenas de todo el mundo puede consultarse Víctor M. Toledo y Narciso Barrera-Bassols, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria, Barcelona, 2008).

⁵ La complejidad de la realidad purépecha supera con creces las expectativas de este artículo. Cualquier estudio que se plantee en nuestros días sobre los pueblos nativos de Michoacán deberá considerar los siguientes trabajos: Gunther Dietz, *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*, Abya Yala, Quito, 1999; Luis Vázquez León, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, Conaculta, México, 1992, y de este mismo autor *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*, UNAM, México, 2010). Para un panorama general de las luchas indígenas en la Meseta Purépecha y en Zirahuén puede consultarse Antonio Mejía Andrade, "Autonomía en la Meseta P'urhépecha y el lago de Zirahuén", en Silvia Soriano Hernández (coord.), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, Eón/UNAM, México, 2009, pp. 183-209.

recurre a autores como Lacan, Deleuze, Žižek, Jameson o Agamben. Con este giro epistemológico se pretende reconducir hacia un nuevo escenario las reflexiones en torno a la tradición y la realidad indígena, a menudo contenidas bien en un plano imaginario —que fundamenta su legitimación en la constratación con los datos empíricos—, bien en un plano simbólico —en cuyo caso, es la fuerza del rito o su función de rutina la prueba de fuego—.⁶ Para salir del atolladero, nos apoyamos en términos como recursividad, espacios hodológicos, momento utópico, significante flotante, punto de acolchado e ideología. Desde esta perspectiva, la tradición vendría a ser una cartografía sobre la que pueden inscribirse los aspectos sintomáticos de una cultura y actuar como soporte de lo real, es decir, como apertura hacia la posibilidad. En los tres apartados siguientes se ofrece una descripción histórico-social de las tres comunidades, para lo cual me sirvo principalmente de la experiencia de varios años de acompañamiento o, si se prefiere, de un trabajo de campo sustentado en una observación participante. Tal exposición, necesariamente breve, obedece a la necesidad de reconocer los momentos críticos en los que la tradición comparece como plataforma de alternativas, como lugar de construcción de nuevos significados. En el último apartado, a modo de conclusión, se examina cómo los gestos de simbolización —tradición, significante indígena— operan y se inscriben en la praxis colectiva de las tres comunidades.

El significante indígena en venta

Las comunidades indígenas llevan siglos padeciendo todo tipo de agresiones; no por casualidad presentan niveles tan altos de pobreza (89.7%) y son víctimas fáciles de las llamadas “enfermedades de la marginación” (infecciones intestinales y respiratorias, paludismo, cólera, etc.) y del alcoholismo.⁷ Además rara vez se han reconocido sus facultades para generar conocimiento, aunque el valor de sus saberes resulte evidente;⁸ el mismo encumbramiento de la ciencia moderna, como producto de Occidente, que lleva implícita una “expropiación de

⁶ Véase al respecto el trabajo ya clásico de Eric Hobsbawm, “Introducción: la invención de la tradición”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 7-21.

⁷ Alberto D. Cimaromore, Robyn Eversole y John-Andrew McNeish, “Pobreza y pueblos indígenas. Una introducción a los enfoques multidisciplinares”, en Alberto D. Cimaromore, Robyn Eversole y John-Andrew McNeish (coords.), *Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinares*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, pp. 17-37.

⁸ León Olivé, “La exclusión del conocimiento como violencia intercultural”, en *Polylog. Foro para la filosofía intercultural*, núm. 5, México, 2004, pp. 1-14.

la experiencia”,⁹ ha ayudado a devaluar las contribuciones indígenas a la comprensión de la realidad. La historia muestra cómo esta imagen menoscabada de los pueblos originarios sirvió de acicate para que influyentes académicos e intelectuales posrevolucionarios, entre ellos José Gómez Robleda, Alfonso Quiroz, Lucio Mendieta o José Vasconcelos, se arrogaran el derecho de proteger a los indígenas de sus propias culturas y pusieran los cimientos de un controvertido proyecto de ingeniería social que favoreciera el mestizaje;¹⁰ como escribió con pomposidad hace medio siglo el psicólogo Ezequiel Cornejo Cabrera: “La ciencia es la llamada a prestar al indígena las armas que necesita para violentar su evolución; nosotros tenemos el deber ineludible de proporcionárselas”.¹¹

La victimización del indígena, como vemos, constituye un eslabón más en la cadena de opresión, particularmente perverso por cuanto solapa las tentativas discriminatorias con un discurso bienintencionado y objetivo —la ciencia proporcionaría esta supuesta objetividad o neutralidad— que pretende defender a los indígenas de su propia cultura, para que puedan integrarse en la sociedad sin fisuras y en condiciones de igualdad. En realidad, tal argumentación se ve atravesada por dos goces (en el sentido de *jouissance*) distintos, aunque a veces se entrelacen y se confundan, por lo que podría considerarse perversa por partida doble. El primer goce es sistémico y se manifiesta en la fantasía de una sociedad ideal, sin fricciones ni asimetrías —y por lo tanto sin necesidad de política—, un paraíso terrenal que se concibe como aspiración y que impone una normalidad que interpela a un sujeto sin historia y libre de contradicciones, una realidad sin tensiones. Hay una violencia intrínseca a este goce,¹² que brota de la exigencia del mantenimiento de un orden que confiere al indígena un lugar determinado en la sociedad —como constatación de un origen o como evidencia de la diversidad— y que en nuestros días a menudo se canaliza subrepticamente a través de propuestas que exageran las posibilidades del diálogo intercultural. El segundo goce merodea en torno a un poder fijado en las comunidades indígenas, plasmado en el imaginario por la riqueza de sus cosmovivencias y culturas, lo suficientemente extrañas e inaccesibles

⁹ Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2010, p. 13.

¹⁰ Un análisis histórico detallado de este proyecto de ingeniería social y de las políticas indígenas posrevolucionarias puede consultarse en Beatriz Urías Horcasitas, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Tusquets, México, 2007.

¹¹ Ezequiel Cornejo Cabrera, *Estudio de psicología experimental en algunos grupos indígenas de México*, Imprenta Universitaria, México, 1953, p. 6.

¹² Žižek denomina a esta violencia objetiva o invisible, por cuanto “sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento”. Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 10.

como para generar emociones contrapuestas —o más bien pendulares, pues la opinión de un mismo individuo suele oscilar de un extremo a otro—, desde una admiración desmedida hasta el repudio más visceral, en función de que sean asimiladas como refugio o como amenaza; tan pronto son la promesa de salvación como la causa de todos nuestros males. Pareciera que los indígenas representan al “prójimo”, en su sentido estricto —el otro ajeno—, nunca plenamente simbolizado, que actúa como “punto sintomático” —en expresión de Alan Badiou—, soportando la fascinación (fantasías) y la desconfianza (fantasmas) de la población no indígena.¹³ Ambos discursos provocan el mismo efecto: el indígena queda atrapado en un significante controlado y rígido (la “insignia” lacaniana) que le impide participar de manera activa en la vida social.

El significante indígena no se agota con estas miradas; en nuestro contexto de capitalismo tardío puede también instituirse como mercancía. ¿No consiste en eso la lógica del mercado? Todo puede ser reciclado para el lucro, hasta el objeto más anodino, si se reviste de la adecuada propaganda. Lo observamos a diario en programas de televisión busca talentos, donde cualquier cantante puede convertirse en un éxito de ventas si se apoya de una buena mercadotecnia. Tal parece estar sucediendo en nuestros días con lo indígena: bien trajeado puede exponerse como un nuevo objeto de consumo. En la Feria Estatal de Economía Solidaria que se celebra anualmente en Morelia, en la que rara vez participan indígenas, la publicidad y el cartel recogen la imagen de una modelo delgada y sonriente, vestida con atuendos supuestamente tradicionales, cargando una batea repleta de frutos suculentos; como rótulo, entre comillas, “Satvika”, palabra hindú —no purépecha—, como expresión de la vida sana y vegetariana.¹⁴ Hoy el referente indígena es continuamente utilizado para atraer el turismo a Michoacán: aparece en las pancartas de carretera y sostiene programas como Pueblos Mágicos y Ruta Don Vasco (su página web promete el acceso al “mundo purépecha”); un turismo —“ecoturismo” suele ser su carta de presentación— que además de bloquear el acceso a lo indígena, pues lo vacía de todo contenido que pueda entorpecer el uso mercantil del término, supone

¹³ “Lo que nos ‘molesta’ en el ‘otro’ (judío, japonés, africano, turco) —observa Žižek—, es que parece gozar de una relación privilegiada con el objeto. Es decir, el otro o bien posee el tesoro-objeto que nos ha arrebatado (y por eso no lo tenemos), o bien supone una amenaza para nuestra posesión del objeto”. Slavoj Žižek, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 17.

¹⁴ Las observaciones se llevaron a cabo el 16 de diciembre de 2010, pero la feria se repite con pocas variaciones todos los años.

una de sus principales amenazas, ya que atrae el capital que se apropia de las tierras comunales¹⁵ y reduce la cultura popular a mero espectáculo.¹⁶

Algo similar sucede en el ámbito académico, donde lo indígena se ha convertido en un prometedor campo de estudio: proliferan las investigaciones que acechan a las comunidades para apropiarse de su historia, su música, su literatura, sus tradiciones, sus fiestas o sus lenguas, pero rara vez hacen referencia al despojo de tierras o a los conflictos sociales. La realidad indígena constituye un suculento campo para ganarse cierto reconocimiento; vale la pena adentrarse en ella pero sin comprometerse demasiado. Mientras tanto, las lenguas indígenas se desvanecen a pasos agigantados —entre el 2000 y el 2005 se perdieron casi 16 000 hablantes de purépecha—,¹⁷ muchas comunidades sufren el acoso de empresarios y del crimen organizado, y se engrosa la lista de indígenas que pierden la vida en la defensa de sus territorios.¹⁸ No parece que esta situación vaya a mejorar en los próximos años, a juzgar por la educación que están recibiendo los más jóvenes. Un estudio realizado en secundarias de Morelia indica que buena parte de los alumnos no saben que en Michoacán existen indígenas: conocen su folclore pero los creen parte del pasado; muchos de sus maestros consideran que los indígenas, para poder vivir satisfactoriamente, deben renunciar a sus culturas.¹⁹ Recientemente participamos en un taller en la calle para dar a conocer a los niños morelianos la lengua purépecha; las madres, por lo general, sonreían con muecas de indulgencia y cuando sus hijos les preguntaban qué es el purépecha, les respondían invariablemente: “la lengua que *hablaban los antiguos* michoacanos”; no los actuales, sino los de antaño.²⁰

Con toda la maquinaria que a lo largo de los siglos se ha aplicado para acabar con las comunidades indígenas, lo que realmente sorprende es su capacidad de resistencia; no han sucumbido ni a la persecución, ni al silencio.

¹⁵ Anne Vigne, “La gran mentira del ‘ecoturismo’ en Centroamérica y México”, en *Le Monde Diplomatique*, núm. 4, México, 2008, pp. 20-22.

¹⁶ García Canclini, *Culturas...*, op. cit., p. 120.

¹⁷ *La población que habla purépecha*, INEGI, México, 2007.

¹⁸ Tan sólo en el poblado nahua de Xayakalan, Ostula, en el estado de Michoacán, en los dos últimos años han sido asesinados más de 30 activistas y son varios los desaparecidos. Gloria Muñoz Ramírez, “Asesinan a Teódulo Santos, luchador social por tierras en Ostula, Michoacán”, *La Jornada Michoacán*, Morelia, 19/05/2012). De las 300 familias asentadas en esta zona costera quedan menos de 30.

¹⁹ Silvana Casal, *Diagnóstico del proceso de enseñanza-aprendizaje de la historia en las escuelas secundarias generales de la ciudad de Morelia. Una aproximación a los aprendizajes de los alumnos*, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, Morelia, 2010.

²⁰ El taller se realizó como parte del Tianguis de la Ciencia de la Universidad Michoacana, los días 8 y 9 de abril de 2011.

miento ni a la presión del capitalismo. Por mucho empeño que se ponga en encerrarlas en un significante, siempre surge una brecha por la que emerge un resto impermeable a cualquier simbolización que aporta a la realidad significados inesperados. En este sentido, quizá la aportación decisiva de las comunidades indígenas en el momento actual, caracterizado por la mercantilización de la vida cotidiana, el individualismo y la ineficacia de los modos de representación pública,²¹ se encuentre en sus formas de vinculación con el medio natural, de organización comunitaria, de resistencia y de lucha social; esto es, en su dimensión política: justo lo que los ciudadanos en general —y tantos académicos— desconocen o prefieren pasar por alto.

En busca de un lugar para la tradición

Uno de los términos más difíciles de asimilar por los estudiosos de la cultura es sin duda la recursividad, pilar del pensamiento complejo.²² La recursividad es una dinámica autoprodutiva y autoorganizacional que, aplicada a la historia, interpreta el pasado como algo creado y no como una indagación fiel de los tiempos pretéritos. Una vez creado este pasado nos queda la sensación —como en el *déjà vu*— de que siempre estuvo ahí, que es el fruto de un descubrimiento y no de un ejercicio creativo. La historia no se aferra al pasado, sino al contrario: el pasado es producto del historiar, esa extraña cualidad del ser humano, no sólo del historiador, que debería sumarse a sus cinco sentidos esenciales. El historiador es antes de nada un artista; no actúa como detective, pues no hay ningún caso por resolver, ningún asesino al que señalar con el dedo. Los hitos históricos (fechas, acontecimientos) pueden identificarse con las inscripciones cartográficas de Deleuze: puntos singulares cuyo significado múltiple y cambiante se construye en función de la experiencia, en el recorrer constante de una cartografía más relacional que topológica, un espacio hodo-lógico o mapa de intensidades.²³

Sirvan estas palabras para poner de manifiesto la ambigüedad del término tradición, el “traje del rey” del pasado. De nada sirve señalar, como el niño del cuento de Andersen, que el rey en realidad está desnudo: que la tradición es un invento. El monarca siempre está desnudo, aunque sea debajo del traje. Es precisamente esa desnudez esencial, ese deseo puro no simbolizado (el *objet*

²¹ Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Pretextos, Valencia, 2006, p. 68.

²² Edgar Morin, Emilio Roger Ciurana y Raúl D. Motta, *Educación en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 40.

²³ Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 2009, pp. 89-97.

petit a lacaniano), lo que determina la urgencia de una investidura; y al contrario, es precisamente el traje —la tradición, la historia— el sabueso que merodea en torno a esa desnudez inalcanzable. Podríamos aplicar a la desnudez la definición que da Sartre de la existencia humana: “pequeñas lagunas de nada”, pues en efecto, el ser humano vive la insólita condición de no poder, en sentido estricto, desnudarse sin perderse en la locura, en la nada; por eso desnudarse siempre supone en realidad sustituir una vestimenta por otra: la piel. Las prendas no ocultan otra cosa que esa nada, un deseo puro no simbolizado que en su condición de falta esencial nos pone en movimiento, nos convierte en agenciamientos o máquinas deseantes.²⁴ Es en este marco del deseo en el que cabe inscribir el concepto de tradición, que consistiría en ese revestimiento discursivo que oculta lo invisible pero que siempre estuvo ahí (la cosa freudiana), un acto de encubrimiento que como torpe zurcido nos revela cierta verdad al señalar al menos su sitio. Con esta interpretación de la tradición puede degustarse con nuevo sabor la conocida frase de Karl Kraus: “Mi meta es el origen”.

En consecuencia, ¿en qué lugar poner la tradición? No en el pasado, insisto, salvo que lo entendamos como parte del imaginario del presente o mejor como lenguaje del deseo (el inconsciente lacaniano). La tradición siempre se encuentra en proceso de creación, aunque (*voilà!*) una vez creada aparezca como por magia inscrita en la plataforma virtual del pasado.

La tradición como punto cero

En un texto significativo, aunque quizá desafortunado, el párroco de la comunidad purépecha de Nahuatzen, conocido entre sus correligionarios como padre Pancho, se explaya en criticar a los zapatistas y a los intelectuales de izquierda porque, en su opinión, desplazan unas formas tradicionales de significar la realidad e imponen unos criterios de transformación social que alejan a los pueblos tarascos de su idiosincrasia.²⁵ El influyente sacerdote, oriundo de Sahuayo, parece cometer el mismo pecado que tanto critica: decirle al otro cómo le corresponde vivir, en este caso en función de su cuna y hábitat, como si un indígena pudiera dejar de serlo, por ejemplo al no practicar ciertos rituales ancestrales. El texto no deja de resultar curioso por los argumentos que emplea,

²⁴ Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Textos, Valencia, Pre-2004, pp. 513-515.

²⁵ Francisco Martínez G., “Movimientos de izquierda y comunidades p'urhépecha”, en Francisco Martínez Gracián y Álvaro Ochoa Serrano (eds.), *Espacios y saberes en Michoacán*, Casa de la Cultura del Valle de Zamora/Morevallado, Zamora, 2012, pp. 143-158.

no tomados, como podría suponerse, de la antropología o la sociología, sino del mundo aparentemente riguroso y desideologizado de las matemáticas. En su opinión, el purépecha posee una cosmovisión particular que determina una comprensión matemática de la realidad —para explicarlo recurre con insistencia a los postulados de Euclides y a la teoría de la relatividad de Einstein— en la que no cabe la distinción entre derecha e izquierda.

Esta idea de la tradición como punto cero, región libre de ideología y política, resulta familiar. Constituye lo que Fredric Jameson ha denominado “momento utópico”, aplicable también a términos como solidaridad e interculturalidad, que remiten a la “completud imposible de la sociedad [...], a la unidad ‘simple’ y ‘fundamental’ de los seres humanos que debería reunirlos más allá de las diferencias políticas”.²⁶ Henry Giroux plasmó esta misma idea en su crítica a la tendencia actual a la “waltdisneyrización”: la aspiración a unos modos de vida perfectos, libres de conflicto, higiénicos, que lejos de activar estrategias de convivencia y de transformación social, niegan la realidad y nos atrapan en actitudes ingenuas y pasivas.²⁷ La ideología surge precisamente en el momento en que la no-ideología, como momento utópico, se expone al acontecer cotidiano, se distorsiona y desplaza en función del reconocimiento de la multiplicidad y el devenir. Como ha señalado Žižek, “la lucha por la hegemonía ideológica y política siempre es, por lo tanto, la lucha por la apropiación de términos que se sienten ‘espontáneamente’ como apolíticos, como si trascendieran las fronteras políticas”.²⁸

Estos conceptos no-ideológicos se conducen como significantes flotantes cuyo significado no se define hasta que se inscribe sobre una superficie concreta, es decir, hasta que se fija en un punto de acolchado o *point de capiton*. El término “intercultural”, por ejemplo, adquiere significados muy distintos en función de que parta de una iniciativa educativa oficial (no indígena) o indígena. Desde la perspectiva oficial, la interculturalidad apuesta por una apertura de las escuelas a la diversidad general, lo cual aplicado al universo de los pueblos originarios puede convertirse en instrumento para desmontar los vínculos de los jóvenes con su lengua materna y su realidad inmediata. En las comunidades indígenas, por el contrario, es asimilada como una demanda para reforzar el conocimiento de sus lenguas y culturas, con miras a participar con sus saberes

²⁶ Slavoj Žižek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Fredric Jameson y Slavoj Žižek (eds.), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998, pp. 142-143.

²⁷ Henry A. Giroux, *El ratoncito feroz. Disney o el fin de la inocencia*, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Madrid, 1999.

²⁸ Žižek, “Multiculturalismo”..., *op. cit.*, p. 142.

y experiencias en el diálogo intercultural que presupone toda sociedad plural y democrática.²⁹

¿Y qué pasa con la tradición? Al igual que la interculturalidad, como significante flotante se presenta no-ideológica; es su inscripción en un contexto concreto lo que define su significado y la reviste de una dimensión ideológica. Ilustraremos este proceso tomando como referencia las tres comunidades anteriormente mencionadas. Cada una aporta un significado distinto, pero con interesantes cruces, al término de tradición purépecha. Podríamos añadir un cuarto significado, no menos construido, derivado de la historiografía, que por lo general establece una identificación entre tradición y pasado prehispánico. Este pasado nos presenta un pueblo guerrero (con una organización jerárquica y militar), religioso (con tres dioses principales: Curicaueri, Cuerauaperi y Xarantanga), muy ligado a la naturaleza y con una cosmovisión propia y compleja.³⁰

La comunidad indígena de Zirahuén y la defensa del lago azul

La comunidad indígena de Zirahuén posee títulos virreinales desde 1731, en los que figura con una extensión de 21 500 hectáreas; en la actualidad sólo se le reconocen 604. Con estos datos es fácil advertir el *leitmotiv* de su historia: el despojo constante de sus tierras por oligarcas y la lucha por su recuperación. Las haciendas fueron durante siglos el principal enemigo de los zirahuenses: se apropiaban de sus tierras, obligándolos a migrar a Tierra Caliente para trabajar en los trapiches.³¹ En 1861, Zirahuén pasó a depender del municipio de Santa Clara del Cobre (hoy Salvador Escalante), quedando sujeta a un pueblo mestizo. Con los gobiernos posrevolucionarios, los indígenas elevaron ante las autoridades múltiples peticiones para recobrar parte de su territorio; únicamente consiguieron que se levantara el plano de sus tierras, que sólo contempla 604 hectáreas y que además no se les concedieron. No fue hasta 1970, con el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz, que lograron que se les reconociera esta extensión de monte, a todas luces insuficiente para mantener a sus por enton-

²⁹ Javier Dosil, "La educación ante el nudo de significados de la interculturalidad", en *Memoria Electrónica del XI Congreso Nacional de Investigación Educativa*, México, UNAM/COMIE/UANL, 2011, pp. 1-8.

³⁰ Juan Gallardo Ruiz, "La cosmovisión, la persona y la enfermedad en la cultura purépecha", en Martínez Gracián y Ochoa Serrano (eds.), *Espacios*, pp. 249-349.

³¹ Brenda Griselda Guevara Sánchez, *Comunidad y conflicto: Zirahuén 1882-1963*, Facultad de Historia, UMSNH, Morelia, 2010, pp. 4 y 5.

ces 504 comuneros.³² Sólo unos treinta indígenas que se dedicaban a la venta de resina estuvieron de acuerdo, lo cual generó una escisión en el seno de la comunidad que se mantiene en la actualidad.

En 1975 se inició un intenso movimiento de recuperación de tierras. Ante la evasiva del gobierno, los indígenas exigieron la autonomía. Se creó una comisión directiva, formada por cuatro hombres y una mujer, con las siguientes funciones: organizar y supervisar el reparto de tierras, iniciar acciones legales, convocar a asambleas de información y difusión, y mantener y mejorar la organización existente. Unos mil indígenas salieron al monte para apropiarse de la mayor extensión posible de terreno. La respuesta policial fue inmediata y contundente: entre 1975 y 1978 se detuvieron a unos 60 comuneros; pero consiguieron que la Secretaría de Reforma Agraria enviara a Zirahuén a 130 técnicos para que establecieran los linderos de las tierras comunales. Para sorpresa de todos, el plano final les reconocía las 21 500 hectáreas originales, pero no fue aceptado por el gobierno. Animados por este logro, los comuneros asumieron el control de todas las tierras de cultivo y de monte que seguían en manos de los grandes propietarios, lo cual generó enfrentamientos que provocaron la muerte de tres comuneros y el encarcelamiento de doce. Tan solo Guillermo Arreola, hermano del presidente municipal de Pátzcuaro y tesorero de la Forestal, consiguió retener sus tierras privadas y sus huertas de aguacate.³³ Para consolidar este movimiento de lucha por la tierra y el poder, se unieron varias comunidades, con gran protagonismo de Zirahuén, y el 7 de octubre de 1979 constituyeron en Tingambato la Unión de Campesinos Emiliano Zapata (UCEZ).³⁴ En síntesis, estos últimos cuatro años (1975-1979) fueron decisivos para los indígenas, pues se reafirmaron como comunidad en el proceso de lucha por la recuperación de sus tierras.

A partir de esta fecha, los conflictos no han dejado de sucederse. Los comuneros han seguido reclamando la restitución de sus tierras, y los empresarios han continuado presionando para retener y ampliar sus propiedades. Han ido cambiando, eso sí, los intereses: ahora los empresarios ponen sus miras en la

³² Eduardo Nava Hernández, "Prevaricación y paraíso. Las coordenadas históricas del conflicto social en Zirahuén, 1915-1980", en Carlos F. Ortiz Paniagua y Martha Beatriz Rendón López (coords.), *Espejo de los dioses: estudios sobre ambiente y desarrollo en la cuenca del lago de Zirahuén*, Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales, UMSNH, Morelia, 2010, p. 349.

³³ Delia Cuello, "Los pescadores, comuneros, campesinos de Zirahuén", en Arturo Argüeta, Delia Cuello y François Lartigue (eds.), *La pesca en aguas interiores*, CIESAS, México, 1986, pp. 172-173.

³⁴ Margarita del Carmen Zárate Vidal, *En busca de una comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, El Colegio de Michoacán/UAM-Iztapalapa, Zamora, 1998, p. 40.

madera y los cultivos de aguacate, que han provocado una preocupante deforestación en la zona, y en los beneficios que supone para el sector turístico la belleza del lago. En 1981, Guillermo Arreola con dos empresarios franceses, exejecutivos del Club Mediterrané, inauguraron un restaurante de lujo en la ribera, con la idea de crear un hotel y varias cabañas; en 2004 retomaron el proyecto, ahora con la pretensión de construir más de mil cabañas.³⁵ Dos años después, la empresa Desarrolladora y Comercializadora, propiedad de la Organización Ramírez (dueña también de Cinépolis), pretendió construir un complejo turístico con club de golf y cabañas de descanso en las orillas del lago; el proyecto fue frenado por la comunidad.³⁶ Diversas investigaciones han puesto de manifiesto que el lago de Zirahuén, por sus características ecológicas, no podría soportar un desarrollo turístico;³⁷ sus efectos ya se dejan ver en la reducción de su profundidad, en los niveles de azolvamiento, en el grado de eutrofización y en la merma de la riqueza biológica (varias especies endémicas están amenazadas) y pesquera.

Por otra parte, los comuneros han sabido vincular su lucha con las de otros colectivos, en especial zapatistas. En 2004 se creó en Zirahuén el primer Caracol (o Junta de Buen Gobierno) fuera de Chiapas, con el nombre “Erupción en rebeldía en el lago azul de Zirahuén”. En abril del 2006, la Otra Campaña —con presencia del Subcomandante Marcos— visitó el lago y expresó su respaldo a los comuneros.³⁸ En julio del mismo año se celebró en la comunidad el II Encuentro Nacional por la Defensa de la Tierra y el Territorio, al que asistieron representantes de doce pueblos indígenas; en el evento se presentó la Declaración de Zirahuén como reconocimiento a su lucha por la defensa del lago y los bosques.³⁹

³⁵ Fernanda Navarro, “Zirahuén defiende su paisaje frente a un megaproyecto turístico”, *La Jornada Michoacán*, Morelia, 4/10/2004.

³⁶ Daniela Morales, “No dejaremos que nos arrebaten nuestras tierras; que las inmobiliarias se olviden de ellas: Paz Calvillo”, *La Jornada Michoacán*, Morelia, 26/03/2007.

³⁷ Véanse Fernando Walter Bernal Brooks, *La Estación Limnológica de Pátzcuaro, 1938-2008*, UMSNH/COECYT/Instituto Nacional de Pesca, Morelia, 2008, pp. 36-38, y Paniagua y Rendón López, *Espejo*.

³⁸ Hermann Bellinghausen, “Zirahuén, acechado por latifundistas y especuladores inmobiliarios”, *La Jornada Michoacán*, Morelia, 5/04/2006.

³⁹ Para la elaboración de este apartado nos apoyamos en diversas entrevistas realizadas a Bulmaro Cuiriz Hurtado y Marcos Paz Calvillo, líderes de la comunidad de Zirahuén y representantes de Bienes Comunales en distintas fechas, al Ing. José Luis Mollineda Caro, coordinador asesor del Comité Regional para el Desarrollo de la Cuenca del Lago de Zirahuén (Codelazi), y a la abogada Eva Castañeda, que lleva varias décadas apoyándolos en la recuperación de las tierras; además, durante dos años (2008-2010) asistimos regularmente a las reuniones comunales. La Declaración de Zirahuén puede consultarse en diversas páginas web, por ejemplo en “Ecoportal.net”.

Cherán y la defensa de los bosques

Cherán ha saltado en el último año a la palestra pública por la denodada defensa de sus bosques. Pocos sabían hasta entonces algo de este pueblo enclavado en la región de la Meseta Purépecha y una de las pocas cabeceras municipales indígenas (por lo general se han venido confiando a pueblos mestizos, con todas las consecuencias). Los cheranenses son conocidos por sus saberes médicos tradicionales y llevan siglos ocupándose de la conservación de sus manantiales y bosques.⁴⁰ Sin embargo, desde hace unos años (en especial desde el 2008) se enfrentan al grave problema de la tala ilegal, actividad vinculada al crimen organizado y realizada con la connivencia de las autoridades políticas locales. Abrumados por esta situación, el 15 de abril del 2011 los indígenas bloquearon con barricadas las entradas del pueblo para impedir el paso de los camiones cargados de madera y frenar la destrucción de los bosques.⁴¹ Ese mismo día se encendieron más de trescientas fogatas en todas las esquinas —que siguen en la actualidad, aunque su número se ha reducido—, para mantener iluminadas las calles, y se coordinaron para hacer guardias día y noche. Para protegerse del crimen organizado solicitaron la presencia del Ejército, pero nunca llegó. Con los cohetes que guardaban para las fiestas prácticamente como única defensa, lograron hacer frente a los talamontes, que llegaban armados en camionetas con la intención de arrasarse el pueblo. La extraordinaria organización de la comunidad ha sido determinante en el proceso. Se establecieron asociaciones, como Jóvenes Unidos de Cherán, y se creó Radio Fogata para mantener puntualmente informada a la población.⁴² La comunidad tomó la casa municipal y se establecieron asambleas para la toma de decisiones colectivas. Expulsaron a la policía y en su lugar organizaron las “rondas” y los “rondines”, formadas por civiles que cuidan los bosques y velan por la seguridad.⁴³ Los migrantes cheranenses en Estados Unidos (sobre todo en California) salieron en su apoyo, difundiendo información a través de Internet y facilitando alimentos, ya que gran parte de los cultivos de maíz y del ganado se encuentra en zonas de alto riesgo.

⁴⁰ Entre los diversos estudios sobre la historia y los saberes tradicionales de Cherán son de consulta obligada Ralph Larson Beals, *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, Zamora, 1992 y Juan Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha*, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, Zamora, 2002.

⁴¹ Thelma Gómez, “La utopía social de Cherán”, en *El Universal*, México, 28/11/2011.

⁴² Javier Dosil, “Cherán. Las fogatas de la libertad”, en *Esbozos. Revista de Filosofía Política y Ayuda al Desarrollo*, núm. 16, Madrid, 2011, pp. 62 y 63.

⁴³ Fernanda Navarro, “De la comuna de París a la comuna de Cherán”, *La Jornada Michoacán*, Morelia, 25/07/2011.

Además solicitaron ante el Tribunal Electoral Federal que se reconociera su derecho como comunidad indígena a regirse por los “usos y costumbres”, un sistema normativo comunitario de democracia participativa. El 2 de noviembre se emitió el fallo, que para sorpresa de todos resultó favorable para Cherán. Después de muchos obstáculos se logró poner fecha a la consulta: el 18 de diciembre. Los resultados fueron contundentes: con 4 841 votos a favor y sólo siete en contra, los cheranenses decidieron dar la espalda al sistema de partidos políticos.⁴⁴ El hecho está sirviendo de precedente a otras comunidades indígenas al ofrecerles una vía constitucional para el autogobierno. ¿En qué consiste esta forma de autogobierno? El principal órgano es la Asamblea General, formada por todos los cheranenses, que debaten y toman decisiones conjuntas en asuntos de cierta importancia para la vida comunitaria. El Concejo Mayor, formado por doce *keris* (tres representantes por cada barrio, escogidos por votación), personas venerables, de cierta edad, asesora y atiende el buen funcionamiento del pueblo, y tiene prohibido establecer vínculos con los partidos. El Concejo Operativo, constituido por cuatro indígenas (un representante por cada barrio), se ocupa de las cuestiones administrativas.

El camino no es sencillo y se está cobrando muchas vidas (se habla de unas veinte víctimas y numerosos secuestros); la amenaza de las bandas criminales es constante y la prensa nacional a menudo tergiversa los conflictos o los plasma como problemas entre comunidades indígenas. Los cheranenses saben que el proceso es irreversible, y aunque la situación es muy delicada —por las presiones de los partidos políticos y del crimen organizado—, prevalece la esperanza y la alegría de un pueblo que se siente sujeto de su historia.⁴⁵

La Colonia Ecológica Jardines de La Mintzita

Hace once años se instaló en las inmediaciones de la laguna La Mintzita, en el municipio de Morelia, una comunidad ecológica; su historia es reciente pero de gran interés. Un grupo de trabajadores agrícolas, con apoyo de Efrén Capiz (abogado de muchas comunidades indígenas y fundador de la UCEZ), logró hacerse con estas tierras con el propósito de proteger el manantial y el

⁴⁴ Patricia Monreal, “Usos y costumbres, el método para definir autoridades en Cherán”, *Cambio de Michoacán*, Morelia, 19/12/2011.

⁴⁵ Los datos de la prensa fueron contrastados y ampliados para esta investigación con entrevistas a miembros de Jóvenes Unidos de Cherán, a diversos comuneros (por prudencia mantendremos el anonimato) y a los abogados que apoyaron el proceso de autogobierno, y con año y medio de trabajo de campo (desde mayo de 2011 hasta la fecha).

humedal, y crear una colonia alternativa, comprometida con el medioambiente y con referentes en las formas de vida indígenas. Las quince familias que conforman actualmente la comunidad se organizan en una Asamblea General y participan en once comisiones de trabajo: Educación y rescate de la cultura, Cuidado de la flora y la fauna, Iglesia, Baños secos, Limpieza, Jardín Botánico, Energía eléctrica, Salubridad, Agricultura orgánica y Eliminación de abono.⁴⁶ Además establecen talleres para fomentar la conciencia ecológica y la cohesión social, en los que participan escuelas, estudiantes universitarios y organizaciones sociales ligadas a la Otra Campaña, y todos los sábados llevan a cabo faenas de limpieza de la laguna y de cuidado del entorno. La comunidad se ha apropiado a su manera de los rituales indígenas. Realizan ofrendas al sol, ceremonias sagradas guiados por un médico tradicional, danzas purépechas y nahuas, y en ocasiones especiales se visten con los trajes típicos de los pueblos originarios. “La intención de la Colonia —afirma un comunero— es colocarla como ejemplo para el desarrollo urbano, para que puedan desdoblarse en otras partes”.⁴⁷

La laguna fue declarada en el 2005 Área Natural Protegida y cuatro años después Sitio Ramsar; posee gran interés ecológico y abastece de agua potable a la ciudad de Morelia. Sin embargo, en los últimos diez años ha sufrido una importante degradación, en parte provocada por la empresa papelera Crisoba, instalada en 1973 en sus cercanías.⁴⁸ Con todo, el mayor riesgo que enfrenta la laguna y la comunidad proviene de un grupo de agitadores, liderado por Vladimir Cortés Dimas,⁴⁹ que pretende especular con la tierra y promover asentamientos irregulares (no se conceden escrituras ni se permite el cambio del uso del suelo por tratarse de un área en litigio). Irrumpen armados en las casas, destrozan las instalaciones comunales, golpean a las familias y las amenazan de muerte para que cesen en su defensa del humedal.⁵⁰

⁴⁶ Ulises Fonseca Madrigal, “Habitantes de la Colonia Ecológica Mintzita refrendan lucha por un entorno sustentable”, en *La Jornada Michoacán*, Morelia, 29/01/2012.

⁴⁷ Fonseca Madrigal, “Habitantes”..., *op. cit.*

⁴⁸ Staff, “Denuncian vecinos de La Minzita empresa que contamina agua”, *Provincia*, Morelia, 22/06/2012.

⁴⁹ Este personaje formó parte del grupo de trabajadores agrícolas que participaron en la posesión de las tierras para crear la colonia. “Tiempo después —cuenta un comunero— los líderes se dividieron por los problemas internos y un grupo de disidentes comenzamos a formar el proyecto ecológico. Vladimir Cortés Dimas y su gente, que en apariencia estaban con nosotros, interpusieron un juicio por predio ignorado y lo ganaron. Pero su intención era fraccionar y vender las propiedades, así que nosotros pusimos un amparo ante el Juzgado Tercero de Distrito. Sólo usaron a la colonia ecológica como una pantalla” (Fonseca Madrigal, “Habitantes”..., *op. cit.*).

⁵⁰ Periódicamente, la colonia emite comunicados en Internet en los que informan de las agresiones.

Conclusiones: encrucijada de tradiciones y de luchas sociales

Las tres comunidades constituyen inscripciones o puntos de acolchado distintos que confieren a la tradición, como significante flotante, un significado particular; cada una posee su propia cartografía y simboliza a su manera el pasado. Para Zirahuén, la tradición se define sobre todo en los años críticos que van de 1975 a 1979, como soporte de su lucha por la recuperación de las tierras y para defenderse de la presión de ciertos empresarios, que sólo ven en la cuenca lacustre un suculento negocio (madera, monocultivos de aguacate y turismo) y se apresuran por sacar ventaja en la explotación. Del idioma purépecha apenas quedan vestigios, pero no por eso dejan de considerarlo su lengua materna; tampoco se visten de manera “típica”, apenas elaboran artesanías, sus fiestas poco conservan del folclore de antaño y sus rasgos físicos son muy variados: la expresión de una hibridación genética y cultural favorecida por sus desplazamientos, desde la época colonial, a Tierra Caliente para trabajar en los trapiches, ante la escasez de tierras para el cultivo, y que en la actualidad se plasman con naturalidad en la migración a Estados Unidos, casi siempre con retorno. Poseen un profundo conocimiento del bosque y de la ecología del lago; un conocimiento en movimiento, que se fija y se enriquece de generación en generación, se beneficia de las experiencias en el país vecino y del diálogo con científicos, y que nutre de nuevos significados a la noción de saber tradicional. Para la comunidad indígena de Zirahuén, ni el bosque ni el lago —espejo de los dioses, crisol vívido de la historia y con alma propia— pueden venderse porque no tienen dueño; son el soporte de sus cosmovivencias, la expresión de esa naturaleza integral y sagrada que subsume sus existencias y que deviene en el ciclo cotidiano de la vida.

La tradición en Cherán fluye en un *continuum* que sostiene una organización comunal y que se expresa en el día a día de múltiples maneras: en una lengua purépecha que se resiste a desaparecer (según datos oficiales, la habla más del 90% de la población), en el mantenimiento de ceremonias y fiestas (su celebración del Corpus merecería figurar como patrimonio de la humanidad) que afianzan la cohesión social, en un vínculo sagrado con la naturaleza que nutre un saber ancestral del cuerpo, la medicina, la ecología, el manejo sustentable del bosque y el cuidado de los manantiales como matriz de vida. Su condición de cabecera municipal le ha familiarizado con los procedimientos legales y administrativos; además, son muchos los cheranenses que han cursado estudios universitarios en Morelia, lo cual lejos de implicar una pérdida de identidad, ha facilitado un diálogo intercultural que ha reafirmado el valor de sus cosmovivencias y les ha dotado de nuevos instrumentos para su expresión,

como la radio o Internet (incluso algunos sanadores tradicionales se anuncian por estos medios), que se suman a sus estrategias de lucha social. Los ancianos desempeñan un papel fundamental en la sociedad: son referentes imprescindibles en las tomas de decisiones y depositarios de la memoria colectiva, los soportes seguros de la cultura que garantizan el camino de retorno tras la aventura de asomarse hacia lo nuevo. La tradición y la historia no apuntan hacia el pasado, antes bien actúan como motores de simbolización, de agenciamientos que posibilitan los encuentros. Las fogatas constituyen un buen ejemplo: surgieron de forma espontánea, sin ninguna premeditación, el mismo día de la rebelión e inmediatamente se convirtieron en espacios de convivencia. Al calor de la lumbre, los ancianos narran sus recuerdos de la Revolución, de cómo en otros tiempos lograron expulsar a los villanos. Los jóvenes escuchan atentamente y dan su opinión, y todos juntos se piensan como comunidad, se conforman como sujetos de su historia. A nuestra pregunta “¿Por qué las fogatas?”, respondió espontáneamente uno de estos jóvenes: “porque las llevamos en el corazón. El fuego es... de nuestros dioses, tata Curicaueri. Para que el sol nos protegiera también aquí, en esta lucha”.⁵¹ Sirva como apostilla el siguiente comentario de otro joven: “Vamos hacia adelante, no hacia atrás, pero con el sistema de usos y costumbres”.⁵²

La Colonia Ecológica Jardines de La Mintzita vive la tradición como un acto de apropiación consciente, inscrito en un diálogo intercultural, abierto y libre, a través del cual explora alternativas de vida ante un modelo de sociedad capitalista y excluyente. Representa la voz de los que no quieren verse reducidos a oprimidos, que no se dejan vestir con el traje de la pobreza, una etiqueta que, más que describir, excluye, pues acorrala al marcado en los márgenes de la sociedad y lo inhabilita para generar conocimientos y aun como ciudadano. La Mintzita se despoja de esta etiqueta, se revuelve y se reafirma de manera creativa en una apuesta por la vida. Tal apuesta debe empezar por crear un lugar habitable, ya no sólo en cuestiones materiales y de salubridad, sino sobre todo como espacio de posibilidad y de esperanza; un hogar simbolizado que supone el arduo desafío de resignificar la realidad, dotarla de nuevos significados que permitan una vida digna, comunitaria y en diálogo con la naturaleza. En La Mintzita, la crítica al sistema ha avanzado hacia un proceso de transformación social; ha dado el salto de la reacción a la acción, del cuestionamiento al acto vivificante. Tal ejercicio de simbolización, que es siempre una apuesta del presente y un proyecto de futuro, no puede hacerse en el vacío, necesita una

⁵¹ El comentario surgió en una fogata del barrio Parhikutin, el 3 de diciembre de 2011.

⁵² Reunión con representantes de Jóvenes Unidos de Cherán, en el Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario núm. 7 de Morelia, el 11 de febrero de 2012.

cartografía sobre la cual poder sostenerse. Tal cartografía la encuentran en la tradición indígena, un mapa de intensidades que los comuneros de La Mintzita están recorriendo a su manera, definiendo sus propios hitos simbólicos y sus espacios hodológicos.

Estas tres comunidades representan expresiones distintas de la tradición purépecha, pero también comparten interesantes lugares de paso. En los tres casos, por ejemplo, la tradición está vinculada a la defensa o recuperación de tierras, lo cual las inscribe en una misma y larga historia de lucha social. Además coinciden en su preocupación por la degradación de los recursos naturales (en especial del agua, ese bien cada vez más escaso y base esencial de la vida) y en una comprensión no instrumental de la ecología, que se sostiene en unas cosmovisiones sagradas y que se plasma en formas de vida alternativas y sustentables. Este saber ecológico atraviesa a otras muchas culturas indígenas y constituye el sustrato de lo que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos ha llamado paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución.⁵³

Por otra parte, la tradición ofrece en los tres casos respuestas prácticas y eficaces a problemas sociales como la inseguridad, la pobreza y la marginación, que el Estado está lejos de poder solventar. El caso de Cherán resulta particularmente interesante, pues su experiencia en estos menesteres está permeando en otras comunidades rurales y las alienta a seguir su camino, que no consiste tanto en la aplicación de medidas concretas como en una reafirmación de la vida comunitaria. En el municipio de Salvador Escalante, por ejemplo, unas veinte poblaciones (otras tantas están por incorporarse) han formado la asociación Comunidades Unidas, con reuniones semanales para trabajar juntas en la defensa contra el crimen organizado. Estas iniciativas apuntan como horizonte lejano a una autonomía similar a la que goza Cherán, que no plantea posiciones separatistas sino alternativas de democracia participativa.

Un tercer aspecto digno de mencionarse es que en ninguna de las tres comunidades, la tradición supone un rechazo a lo nuevo y a las modernas tecnologías. Como ya se ha señalado, la tradición debe entenderse en estos casos como un crisol en el que se resignifican tales novedades, permitiendo su transposición al entramado cultural. En las tres comunidades el uso de las tecnologías (como la radio o Internet) ha abierto interesantes posibilidades de comunicación y de lucha social.⁵⁴ Dicho de otro modo, la tradición emerge en los tres ejemplos como plataforma de un diálogo intercultural.

⁵³ Boaventura de Sousa Santos, "Nuestra América: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution", en *Theory, Culture and Society*, núm. 18, Nottingham, 2011, pp. 185-218.

⁵⁴ El ciberespacio constituye un importante instrumento de lucha para las comunidades indígenas, al menos desde la insurrección zapatista de 1994. Véase Gabriela Coronado y Bob Hodge,

Quisiera señalar un último aspecto estrechamente relacionado con los anteriores y que cabría situar en el centro, como corazón pulsátil que convierte a la tradición en algo dinámico: la pone en acción y despliega sus múltiples posibilidades. Nos referimos a la cohesión social. La tradición es sinónimo, en estos casos, de agenciamientos, de encuentros. Reafirma los vínculos dentro de las comunidades y facilita puntos de enlace con otros pueblos y realidades. Lo mencionábamos al principio: en absoluto constituyen experiencias aisladas, sino tres itinerarios articulados en una red social solidaria, que incluye a otros muchos actores: el zapatismo, la Otra Campaña, la UCEZ, abogados comprometidos, casas de estudiantes de la Universidad Michoacana, organizaciones sociales de diversos países, movimientos por la paz, maestros, intelectuales, etc. Voces que construyen juntas un México ya no futurista sino del presente, que no hablan de esperanzas sino de alternativas en curso.

Fecha de recepción: 22/10/2012

Fecha de aceptación: 21/02/2013

El hipertexto multicultural en México posmoderno. Paradojas e incertidumbres, CIESAS/Editorial Porrúa, México, 2004, p. 75, al permitir la difusión inmediata de las noticias, la denuncia internacional de los abusos y la interacción con movimientos sociales de todo el mundo (la conciencia planetaria). La página web “Enlace zapatista” y otras similares han permitido a estas tres comunidades vincularse con una densa red de organizaciones no gubernamentales de América y Europa, intercambiar experiencias y proponer acciones conjuntas. Más de doscientos intelectuales, entre ellos Noam Chomsky, John Holloway, Luis Villoro, Fernanda Navarro y Adolfo Gilly, se valieron de estas redes sociales para difundir una carta de apoyo a Cherán, fechada el 19 de abril de 2012, que supuso un importante respaldo a la comunidad.

FUNCIONALIDAD Y PERVERSIÓN DEL MITO Entorno “lacandón”

ÁNGEL FERNANDO CABRERA BAZ*

Si tenemos que vivir algo
escuchemos al viento sumado
entre los bambúes
confiando en el espiral
desmenuzado de lenguas
que recorrimos separados;
descorramos lentamente el velo
para no encegernos
con el sol de la última profecía;
conciliemos nuestros firmamentos
en una hamaca en la selva;
soltemos el caudal prolífico
en los *Sac Bec* para que rieguen nuevos caminos;
desatemos los nudos de vidas anteriores
soñando citas de jade en alta mar
callemos,
recemos,
celebrems;
compartamos un pedazo de eternidad.

LUDOVICA SQUIRRU

*Doctor en Estudios Humanísticos con especialidad en Ética por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores Monterrey, Campus Ciudad de México, México, cabagelo@yahoo.com.mx

Resumen

En esta investigación discutimos la importancia del mito, desde una perspectiva social, como elemento de apoyo para “desenvolverse” en la vida; el impacto que provoca su pérdida sobre la comprensión de la realidad; su forma de integrar y separar distintas sociedades a través de las funciones que cumple y los actores desde los que se observa. Atendemos los rasgos humanos que manifiesta su carácter sagrado y profano en el modo de habitar el mundo, indagamos su disposición de hábitos y creencias en las revelaciones que ofrece y en las certezas que promueve ante los miedos primarios del mundo. Analizamos las dimensiones racional e irracional presentes en el mito por su llamado a la totalidad, su comunicación a través del vehículo de la narración, distintas vertientes que lo nutren, claves que permiten acercarse a su comprensión y funcionalidad, factores de corrupción, es decir, motivaciones que buscan adecuarlo e implantarlo con afanes de dominio. Todas estas consideraciones referidas al particular entorno “lacandón”.

Palabras clave: mito, funcionalidad, lacandón, habitar, perversión.

Abstract

In this research we discuss the importance of the myth, from a social perspective, as supportive element to “revel” in life; the impact caused by its loss in the understanding of reality; its way to integrate and separate different societies through the functions that it completes and the actors from which it is observed. We account for the human features that manifests its sacred and profane character in the way of inhabiting the world, we investigate its disposition of habits and beliefs in the revelations that it offers and in the certainties that it promotes in the face of the primary fears of the world. We analyse the rational and irrational dimensions present in the myth for their call to the entirety, their communication through the vehicle of narration, different causeways that nurture it, keys that allow to come closer to their understanding and functionality, factors of corruption, that is to say, motivations that look to adapt and implant it with the purpose of dominance. All these considerations referred to the particular “Lacandón” environment.

Key words: myth, functionality, lacandon, inhabit, perversion.

Introducción

¿Dónde moran los dioses? En principio *Hach Ak Yum* (Nuestro Verdadero Señor) moraba en el monte¹ con sus diferentes seres, pero después abandona su morada terrenal y asciende al cielo en compañía de su familia; al mismo tiempo, *Kisin* (deidad de la muerte), es expulsado por *Hach Ak Yum* al inframundo por intentar destruir a las criaturas de su amo.² El espacio de los dioses es principalmente el firmamento y el inframundo, pero mantienen su influencia en la selva, el bosque, las veredas, los ríos, las lagunas, el caserío y las reuniones. Los dioses cohabitan con los hombres, y las relaciones de los hombres con los dioses son manifestaciones de las relaciones consigo mismos, (convirtiendo las empresas de los dioses también en empresas humanas).

En la actualidad el interés por el mito ha cobrado relevancia: ya no se observa exclusivamente como algo primitivo y fantasioso, es también fruto social derivado de muy variados gérmenes —gestados principalmente por intencionalidades de sus distintos participantes—. Se encuentra en una lucha permanente por mantenerse vivo, y a la vez se transforma a lo largo del tiempo para lograr su perdurabilidad. Su importancia radica, principalmente, en permitir cuestionarnos modelos de comportamiento más allá del ámbito meramente racional, pues también presenta espacios de intuición y fe que nos muestran formas de actuar. En el lenguaje ordinario suele asociarse con algo que no es verdad, que es inventado como simulacro o encubrimiento, sin considerar todo lo existente tras su fachada de “falsedad”. Independientemente de su veracidad, resulta primordial su funcionamiento para distintos hombres y sociedades.

Los mitos se encuentran impregnados de un halo de misterio que trasluce de forma inconsciente, pero que a su vez, pervive en una atmósfera real. “La significación del mito más que definirse, se intuye, pertenece más al ámbito de lo implícito que al de lo explícito, sugiere más que afirma, impregna subrepticamente mucho más de lo que se puede deducir por medio de los mecanismos lógicos habituales”.³ El mito nos permite develar formas de integración en los procesos de las sociedades donde opera. En este intrincado espacio situamos nuestro quehacer investigativo: al analizar cómo influye la consolidación y pérdida de los mitos “lacandones”, específicamente el fundacional, para su mane-

¹ Expresión coloquial para referirse al bosque o selva.

² Relato “lacandón” sobre el *habitat* de los dioses. Ver Marie-Odile Marion, “Bajo la sombra de la gran Ceiba: la cosmovisión de los lacandones”, en *Desacatos*, núm. 005, invierno, CIESAS, México, 2000, pp. 45-56.

³ Alfredo López, *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, p. 161.

ra de comprender el mundo, asimismo exponemos su utilización —junto con otros elementos—, desde fines y actores específicos.

Mito fundacional “lacandón” como elemento de comprensión del mundo

Antes de abordar el mito de fundacional “lacandón” es necesario contextualizar, aunque sea brevemente, a este grupo humano. El término “lacandón” surge al castellanizar el nombre de la laguna *Lacam-Tun*, que quiere decir “Gran Peñón”, término empleado para aludir al grupo que habitaba durante el siglo XVI sobre una isla rocosa en la laguna anteriormente señalada.⁴ La desaparición de los “lacandones” como pueblo ocurre a principios del siglo XVIII, por las penurias (enfermedades, hostigamiento, modificación de costumbres y credo) ocasionadas en las constantes reubicaciones. Su último establecimiento registrado fue Retalhuleu, Guatemala.⁵ Los distintos indios exiliados en las montañas y selvas perdieron su identidad étnica al conjuntarse con otros grupos provenientes de Yucatán, Tabasco y Campeche, quienes también se encontraban huyendo de la opresión colonial.

En 1786, a unos doce kilómetros al sur de Palenque se localizan asentamientos tribales hasta antes desconocidos, a estos grupos se les denomina “caribes del monte”,⁶ quienes se estima son los hoy llamados “lacandones”, aunque no guardan relación con los “auténticos lacandones”, pero se les asocia por su cercanía geográfica y desconocimiento.⁷ Ellos prefieren ser llamados simplemente mayas, y se autodenominan *hach winick* (hombres verdaderos o gente original). Son un grupo étnico hábil en el manejo de su entorno y de los últimos grupos con prácticas silvícolas que quedan en México. Se desenvuelven con gran naturalidad en las zonas selváticas y no suelen manifestar temor hacia

⁴ Archivo General de Indias-Sevilla, *Historia general de las indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, t. II, Publicado por Ramesal, Madrid, edición en dos volúmenes en la biblioteca de autores españoles, 1620, p. 312. Tal interpretación es aceptada por los investigadores Acholes Roys, Eric Thompson y Alfonso Villa Rojas. Geográficamente la laguna en cuestión es la hoy conocida como laguna Miramar, esto a partir de muy entrado el siglo XIX, como un homenaje del maderero E. Bulnes a su belleza. Ver Frans Blom y Gertrude Duby, *La Selva Lacandona*, t. II, Cultura, México, 1955, p. 414.

⁵ *Ibid.*, pp. 209, 210 y 246.

⁶ Apelativo con el cual ellos mismos se identifican y que se cree fue dado por los españoles como sinónimo de rebelde.

⁷ Jan de Vos, *La paz de Dios y el Rey. La conquista de la Selva Lacandona, 1525-1821*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 212, 213 y 224-231.

este entorno, disfrutaban su caminar por la selva, incluso por las noches.⁸ Acostumbran a traer el pelo largo y algunos a caminar descalzos, la mayoría de ellos son delgados con pómulos marcados, de gestos muy duros; tanto hombres como mujeres suelen vestir con manta blanca, aunque en los jóvenes es mínimo su uso. Su transculturación⁹ inició con los primeros contactos de las monterías¹⁰ y se incrementó notablemente hace medio siglo por la colonización¹¹ de La Lacandona¹². Son un grupo numéricamente muy reducido,¹³ pero que ha sido objeto de innumerables estudios por considerárseles de los últimos grupos “primitivos” en México.¹⁴ Para la construcción de representaciones simbólicas, desde posiciones gubernamentales, civiles y privadas, el uso de los “lacandones” ha sido fundamental, a través de su posicionamiento como habitantes ancestrales de la selva. En el pasado reciente contribuyendo a la explotación “disimulada” de la zona;¹⁵ y en la actualidad tomándolos como grupo casi exclusivo protector de la “Selva Lacandona”, en detrimento de otros grupos. Las imágenes publicitando La Lacandona suelen presentar a “lacandones” con sus túnicas

⁸ Prueba de su disfrute de la selva y falta de temor puede ser la marcada separación que suele haber entre las viviendas de cada familia, en comparación con otros grupos étnicos habitantes de la región.

⁹ Entendida como “las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra”. Fernando Ortiz, “Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar”, en J. Montero, *La Habana*, Habana, 1940, p. 134.

¹⁰ Establecimientos humanos para la explotación maderera, las primeras se asientan en el área del Petén en 1861 y posteriormente en los márgenes de los ríos en La Lacandona.

¹¹ Grupos tseltales y ch’oles principalmente se encaminaron hacia La Lacandona huyendo del maltrato en las fincas. Posteriormente, diferentes grupos campesinos de Guatemala, Chiapas y otros sitios de México arribaron por la búsqueda de tierra inducidos gubernamentalmente.

¹² Nos referiremos así a la región conocida como “Selva Lacandona”, porque existen alrededor de doce conformaciones ambientales (bosque, bosque húmedo, bosque de niebla, selva, etc) no sólo la de selva, además de grandes zonas de acahuals (vegetación insipiente), potreros y sin algún tipo de conformación ambiental.

¹³ Se ubicaron 767 personas viviendo en la región Selva Lacandona en el año 2000. Ver Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas, *Regiones indígenas de México*, CDI y PNUD, México, 2006, p. 130.

¹⁴ Asociación relacionada a su interacción con la naturaleza, vestido, alimentación, y en sí, forma de vida.

¹⁵ Con la dotación territorial de 1972, en la que se les acredita 614, 321 hectáreas, y la posterior explotación de esa demarcación, principalmente por la Compañía Industrial Forestal de la Lacandona S. A. (Cofolasa), organización gubernamental maderera. Los investigadores Gerardo Garfías y Marta Turok señalan que la selva no podía ser explotada verdaderamente sin que hubiera un dueño que permitiera hacerlo, ¡y que mejor que 66 familias “lacandonas” marginadas! Ver Gerardo Garfías y Marta Turok, “Los lacandones un mito de la Reforma Agraria”, en Ochoa y Lee (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas*, UNAM-Brigham Young University, México, 1983, pp. 441-447.

tradicionales y en un ambiente selvático. El investigador Tim Trench señala que los “lacandones” se han convertido en un logotipo para La Lacandona y Chiapas, que sirve para atraer el turismo y reforzar una imagen sobre los pueblos originarios, ya que generalmente se les presenta en sitios arqueológicos o entornos naturales “vestidos de indígenas”, representación que otros grupos étnicos tienden a no manifestar.¹⁶

Fundamentan sus actos rituales en el mismo patrón: ofrecer copal, comida y bebida ceremonial. La identificación propia y externa como “lacandones” está determinada con los beneficios que esa “lacandoneidad” ofrece;¹⁷ aunque para ellos, lo verdaderamente importante —ante sí mismos y ante los otros—, es su condición de habitantes ancestrales de la selva, por las atribuciones sociales, políticas y económicas que conlleva. En este sentido, el conjunto de mitos tiene gran importancia, especialmente el mito de los orígenes por su cualidad de autoafirmación:

Desde muy remotas épocas los dioses se marchan de la selva de los hombres por no querer seguir estos últimos (los “lacandones”) a los dioses hasta su alta selva del firmamento, por lo que se quedan solos, sin protectores. Al principio nada fue sencillo: tuvieron que aprender a nacer en el dolor y a morir envueltos en llanto; tuvieron que luchar solos contra las bestias y contra las enfermedades, tuvieron que enfrentar la angustia nocturna, la ausencia de lluvias, la sequía en sus milpas; insectos invadieron sus graneros, mientras otros depredadores furtivos roían sus tubérculos y las raíces de sus huertos. Unos monstruos los perseguían despiadadamente en sus sueños. Un desamparo completo en la selva que antes les era tan familiar. Por fin, unos intrusos se infiltraron en su universo, pretendiendo transformar su espacio e, incluso, su pensamiento. Los dioses se apiadaron entonces de los “hombres verdaderos” y decidieron establecer un lazo tangible entre ellos y sus protegidos, para que no se sintieran abandonados en su selva terrenal, para que la sintieran suya.¹⁸

En los mitos fundacionales generalmente podemos observar cuatro momentos:¹⁹ 1) una etapa de tranquilidad antes del inicio de las aventuras: en este caso, la vida apacible de los dioses y los hombres; 2) la gran aventura, el

¹⁶ Ver Tim Trench, *Representaciones y sus impactos: el caso de los lacandones en La Selva Lacandona, Liminar, Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 3, núm. 2, diciembre, UNICACH, San Cristóbal de las Casas, 2005, pp. 48-69.

¹⁷ Situación que abordaremos en el apartado de funcionalidad y perversión del mito fundacional “lacandón”.

¹⁸ Ver Marie-Odile Marion, *Fiestas de los pueblos indígenas. Identidad y ritualidad entre los mayas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1994, p. 139.

¹⁹ López, *Los mitos del tlacuache...*, *op. cit.*, pp. 66-68.

corazón del tiempo donde se desencadenan los acontecimientos por una transgresión que trastorna la paz anterior: aquí los hombres no quieren seguir a los dioses a su alta selva del firmamento; 3) la transformación que desemboca en el tiempo del hombre: reflejada en la lucha con el entorno natural, con diversos entes y consigo mismos, hasta que los dioses se apiadan de ellos y los libran de sus angustias al permitirles morar afablemente en la selva; 4) ocurre en el tiempo de los hombres: es el lazo tangible de los “lacandones” con la selva, la convivencia permanente con ella a través de sus dioses.

Esta narración mítica vincula inseparablemente a los “hombres verdaderos” con la selva, a través del retorno de los dioses a ese espacio de habitación, y por tanto, con ellos; mostrado al hacerles la vida tranquila y disfrutable en este entorno. Manifestándose una apropiación simbólica y tangible en la comunicación de los “lacandones” con sus dioses, mediante ritos incensarios y su compenetración con árboles, ríos, animales, lluvia, oscuridad, frutos, etc., expresados en su conocimiento, destreza y disfrute de ellos. Al desplazarse en el monte se sienten protegidos y guiados por los dioses, Francisco Chambor, integrante del grupo *hach winick*, al ser cuestionado sobre el significado y la importancia de su entorno natural contesta: “es el mundo y es yo, es donde aprendo, como, sueño, es la vida y la muerte, ¿te dice eso algo de su importancia?”²⁰

Para los “lacandones” en la selva el tiempo no resulta ser un devenir lineal, se encuentra ligado a fases cíclicas, recurrentes y a la vez distintas —espirales de noches-días, vidas-muertes, etc.— regidas por un orden cosmogónico.²¹ Antes de la muerte del viejo *Chan K'in*, líder espiritual de la comunidad “lacandona” septentrional de Najá y Metzabök, sus hijos solían decir que era tan viejo que había penetrado en la época de la muerte. Hoy suelen comentar en tono de reclamo,²² que para qué vivir tanto, —vivió dos ciclos de 52 años—, si lo iba a dejar al final de la sombra del nuevo sol.²³

El mito fundacional “lacandón” muestra la estrecha unión de éstos con la selva desde tiempos primordiales, pues incluso les acarrea un periodo de obscuridad por desobedecer a los dioses —al no quererlos seguir hasta su alta selva del firmamento—. Este pasaje junto con el retorno de los dioses para cesar sus penurias —al establecer un lazo tangible y hacerles sentir suya la selva—, les

²⁰ Francisco Chambor, campesino de Metzabök (poblado enclavado en La Lacandona), 49 años, nunca fue a la escuela. Trabajo de campo realizado el 2 de diciembre de 2007.

²¹ Comprensión similar respecto al tiempo, como un proceso cíclico y no lineal, para muchas culturas mesoamericanas.

²² Murió en 1997, cuando se puso en marcha la carretera fronteriza que atraviesa el territorio “lacandón”, época con gran auge de invasiones, quemas, deforestación, pérdida de tradiciones, migración, alcoholismo y drogadicción para su gente, presentes hasta nuestros días.

²³ Marion, *Bajo la sombra...*, op. cit., pp. 45-56. 56.

permite captarse como gente proveniente y destinada para estar en la selva. Además, al hacer mención de ese “lazo tangible” se hace referencia a la comunicación permanente con ella, expresada en la siembra, la caza, el trabajo y los ritos. De igual forma es importante señalar que el tiempo del hombre puede coincidir en algún punto con el de los dioses, pero corre por distintas vías, y el devenir de las cosas en el mundo “lacandón” corresponde a los designios sagrados, así como al servicio que el hombre presta a las divinidades.

La integración de los “lacandones” con la selva se puede apreciar al ser el grupo que menos parcelación ha realizado sobre la zona, algunos de ellos se consideran sus guardianes y conciben que sólo a través de ella pueden desarrollarse como auténticos hombres, pues es quien les permite ser lo que son. Saben que el hombre es limitado en su capacidad perceptiva, por lo que las deidades, fuerzas y dioses se manifiestan en un crujido, una sombra, un efluvio, o una borrasca, del mismo modo que pueden penetrar en el ser humano y formar parte de su voluntad. El mito les ha brindado integración como grupo y seguridad en la convivencia con los elementos de la naturaleza, y ha ratificado su estatus de grupo *verdaderamente* representativo de la selva. Ha contribuido a la legitimación de comportamientos, normas, instituciones, y en sí, a la configuración de su estructura social, de ahí su importancia. En concordancia con Malinowski “Expresa, realiza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone [...] ofrece reglas prácticas para el uso del hombre”.²⁴ Ha sido un dispositivo que orienta y promueve las ilusiones. Su transmisión oral e interiorización a través de las prácticas incensarias era considerada de vital importancia, pero en la actualidad, aunque se le conoce, resulta menos fundamental para la vida cotidiana, y si pierde su carácter operacional se transformará irremediamente en leyenda o cuento. El uso social es el que le brinda la atribución de mito vivo, no se narra para divertir a las personas, aparece cuando el rito, la ceremonia o una regla social o moral requieren justificación, garantía de realidad y sacralidad.²⁵ Cuando es necesario fortalecer el interés individual o grupal en el transcurso cotidiano y extraordinario de la vida. La pérdida de mitos, y especialmente este de afirmación, contribuye a desvincular a los “lacandones” de la selva, pero principalmente de sí mismos —en tanto seres que respiran, sufren, gozan, sienten a través de todas las expresiones de la naturaleza—. Entonces la referencia permanente de ellos hacia *su* selva, pasa de ser algo vívido a un objeto de uso. El no identificarse con este sustrato mítico les incita a cambiar de derrotero, a tomar otros valores como suyos, a necesitar

²⁴ Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, Planeta/Agostini, Barcelona, 1993, p. 57.

²⁵ Ver *ibid.*, p. 131.

ubicarse en otra realidad. Realidades tras de las que se encuentran diferentes perspectivas e intenciones. A continuación señalamos algunas.

Funcionalidad y perversión del mito en “lacandones” y más allá de ellos

Funcionalidad nos remite ineludiblemente a los actores o aspectos en los que se refleja la facultad correspondiente a algo o alguien. Desde el punto de vista sociológico podemos entender como función la correspondencia de un hecho social a las necesidades generales del organismo social, independientemente de la intencionalidad del hecho.²⁶ Por lo que debemos estudiar la causa que lo produce y la función que cumple, aunque ambas, lógicamente, se encuentran estrechamente relacionadas. Aspectos que ya hemos abordado desde la óptica “lacandona”, pero al considerar que la condición humana es dinámica y presenta intereses individuales y grupales muchas veces contrapuestos, queremos considerar más miradas. Miradas que contribuyen a mantener y reproducir regularidades en transformación, pues el hombre vive en la creación y recreación de costumbres, en la confrontación permanente del patrón y el acto —en la transformación de ambos—. Así, las visiones propias y ajenas, a partir de diversos intereses, contribuyen a viciar o corromper el orden o estado de las cosas, —es decir, a pervertirlas—. Función y perversión se encuentran ligadas estrechamente, su actuar conjunto o de una y otra depende de: ¿para quién?, ¿en qué sentido?

De forma muy amplia podemos señalar que el mito opera como integrador para las comunidades en las que tiene sentido, brinda confianza ante condiciones específicas y genera pautas de comportamiento; todo esto mediante el relato y/o conmemoración de un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los *comienzos*, que cuenta cómo ha llegado la realidad a la existencia, de forma total o fragmentaria, a través de espacios, prácticas o instituciones.²⁷ Es además “la unión dialéctica de los distintos órdenes normativos, con múltiples realizaciones heterogéneas y omnipresentes, formada por cristalizaciones y por procesos en diversos devenires históricos”.²⁸ En el mundo “lacandón” se entretienen realidades disímiles: su contacto cotidiano y trascendente con la naturaleza, la expresión de sus tradiciones, ritos y

²⁶ Emile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, trad. de Paula Wasjman, Shapire Editor, Buenos Aires, 1973, p. 80.

²⁷ Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, Paidós Orientalia, Barcelona, 2000, pp. 16 y 17.

²⁸ López, *Los mitos del tlacuache...*, *op. cit.*, p. 117.

narraciones, en contraparte a las necesidades materiales que plantea la modernidad a través de todos sus mecanismos de influencia.

El mito nos muestra trazos paradigmáticos de vivir la realidad; en general representa realidades afines, pero mediante condiciones específicas en cada cultura. No puede comprenderse a través de claves exclusivas, pues presenta una gama de claves que operan conjuntamente, por lo que puede contener múltiples interpretaciones. Es mucho más que un mero objeto de curiosidad, es una institución social que describe a la sociedad que lo engendra. En este caso, nos muestra el arraigo de un grupo humano hacia su elemento primordial de sentido. Para Mircea Eliade, en los mitos, como en la concepción misma de lo sagrado y lo profano, se manifiestan los rasgos específicos de lo humano. “Donde lo sagrado no es una etapa en la historia de la conciencia, sino un elemento de la estructura de la misma conciencia [...] que es inherente a la manera de ser hombre en el mundo. [...] Es lo que nos salva por dar sentido a nuestra existencia”.²⁹ Afirma que los mitos permiten al hombre una “ruptura de nivel” que le sustraen al *terror* de la historia.³⁰ Como lo hemos señalado, otorgan certidumbres para la vida y guían en el actuar cotidiano a través de sus revelaciones. Brindan orientación respecto la forma de habitar el mundo, “No son, en sí mismo una garantía de bondad ni de moral. Su *función es revelar modelos*, proporcionar así una *significación* al mundo y a la existencia”.³¹ Expresan normativamente el comportamiento de los seres humanos. Al contar cómo fueron hechas las cosas, los mitos revelan por quién y por qué lo fueron y en qué circunstancias”.³² Se mece en los terrenos de la polisemia y lo ilógico; por lo que se puede pensar en descalificarlo y no hacerlo compatible con la racionalidad, tacharlo de una mera fantasía. Pero cuenta con organización, aunque sinuosa, normas y principios, muchas veces variables, para la configuración de realidades específicas. Tiene tantas posibilidades como culturas en las que pervive. El mito revela acontecimientos primordiales por los que el hombre ha llegado a ser lo que es, no sólo creaciones y orígenes.

El mito vivo confiere valor y significación a la existencia, ayuda a comprender al hombre y a comprenderse. No persigue un análisis mediante la fragmentación, como la razón que busca ideas claras y distintas, hace un llamado a la totalidad, al conjunto de revelaciones para intentar explicar los acontecimientos. Quizá el mito no pueda ser esclarecido totalmente por la racionalidad, pero

²⁹ Mircea Eliade. *La búsqueda*, Megápolis, Buenos Aires, 1971, p. 7.

³⁰ Ver Mircea Eliade, *Mito y realidad*, trad. Luis Gil, Kairos, Barcelona, 2003, p. 111.

³¹ Eliade, *Aspectos del mito...*, *op. cit.*, p. 127.

³² *Ibid.*

podemos conocer su naturaleza y la forma de operar en distintas sociedades. Las dimensiones de la racionalidad en las que opera son diferentes:

El mito parte de la base que el sujeto y el objeto permanecen indisolublemente unidos, de tal manera que en ellos lo que es ideal y lo que es material se encuentra estrechamente coimplicado, al igual que lo colectivo y lo individual. En cambio, la ciencia parte de la separación, o al menos, de la distinción de estos elementos.³³

Merece considerársele como una forma de expresividad humana divergente y ajustada a la que nos proporciona la explicación de la racionalidad instrumental, ya que su existencia puede ser sustentada mediante pruebas palpables, pero mantiene un gran bagaje que no puede ser racionalmente demostrado, en el cual intervienen aspectos intuitivos, espirituales y divinos. En las aventuras míticas se mece lo racional y lo emotivo, lo consciente y lo inconsciente, pero se busca fijar y moldear racionalmente en el colectivo social los procesos de dominio. Los mitos pueden cumplir una función introductoria y a la vez explicativa de la conformación de la realidad, y aunque en ciertos aspectos sean falsos, no pueden rechazarse, pues intentan comunicar una verdad profunda que sólo puede expresarse alegóricamente con metáforas, fábulas, imágenes, poemas, parábolas, ilusiones, etc.³⁴ Al observársele como un acontecimiento social, tienen similar validez los relatos de distintos creyentes. Apalabran la realidad³⁵ en su práctica cotidiana y trascendente. Tienen valores distintos para unos y para otros; el sustento de la valoración se encuentra en ser creyente o no de estos relatos. La verdad popular es tan válida como la del sacerdote o gobernante. Por lo que el investigador debe entender la diversidad de las fuentes como un asunto que incrementa la complejidad del trabajo.

Cassirer afirma que el pensamiento mítico y el científico coinciden en una preocupación: la realidad.³⁶ Es el punto donde el mito —con toda su carga fantástica y práctica— vuelca la mayor parte de su labor, siendo a veces independiente a las causas que lo originan. López Austin establece las siguientes funciones constantes en el mito: a) mantener viva la tradición; b) educar, al transmitir valores y conocimientos; c) ordenar el conocimiento, al estructurar el

³³ Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Beck, Múnich, 1985, pp. 24-27.

³⁴ Ver Francisco de la Torre, *El diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Editorial Dykinson, Madrid, 2001, p. 93.

³⁵ Ver K. W. Bolle. Myth (An Overview), M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, Nueva York, Londres, 1987, p. 262.

³⁶ Ver Ernest Cassirer, *Antropología filosófica*, trad. Eugenio Imaz, FCE, México, 1951, pp. 117 y 118.

cosmos en forma sintética; d) explicar y resolver contradicciones insuperables por otros medios; e) cohesionar y reafirmar conocimientos y valores del grupo a través de la creencia; f) legitimar comportamientos en el llamado a los tiempos primordiales.³⁷ Todas ellas en la lucha por mantenerse vivas en el mito fundacional “Iacandón”. Su función trasluce todos los campos de la vida social, lo podemos observar en chistes, maldiciones, alimentos, trabajos, predicciones, es decir, cumpliendo diversas funciones en diversos espacios y con diversos rostros; no exclusivamente en el mundo sagrado, porque le proporciona credibilidad el hacerlo actual, aunque su rememoración se encuentra vinculada a principios trascendentales. Podemos observar sus características persistentes y transitorias en sus desviaciones ocasionadas por las rupturas sociales, por las *necesidades* propias o externas. “En las interrelaciones del mito deben comprenderse las transformaciones que en el mito producen las instituciones y los procesos en los que el mito incide”.³⁸ En el mundo “Iacandón” se ha mantenido un juego permanente entre las repercusiones institucionales sobre el mito,³⁹ y la incidencia mítica sobre las instituciones.⁴⁰

Para la extinción y perdurabilidad del mito y sus atribuciones, se despliegan un sinnúmero de influencias, manifiestas en una gran variedad de procesos. Los medios de comunicación, principalmente la televisión, muestran modelos a seguir a través de la reproducción de estereotipos; la educación institucionalizada⁴¹ extiende horizontes y promueve formas de pensar; la interacción con mayor número de personas, por el turismo e interés investigativo, ofrece nuevas posibilidades; el acercamiento de asociaciones y programas gubernamentales de diversos intereses generan vínculos y activismo de todo tipo; las celebraciones antes desconocidas, con sustancias y en espacios diferentes,⁴² promueven otras alternativas de festejo; el ingreso al trabajo asalariado contribuye a captar un orden diferente de las cosas; el machismo acendrado culturalmente y el esfuerzo de mujeres por tener una mejor perspectiva, pugnan y se mezclan cotidianamente; el deseo por expresar arraigo a su cultura como elemento generador de sentido, principalmente en la naturaleza a través de tradiciones, ritos,

³⁷ López, *Los mitos del tlacuache...*, op. cit., pp. 388-390.

³⁸ *Ibid.*, p. 386.

³⁹ En principio exclusivamente del gobierno federal y estatal mexicano, actualmente, de éstos, de la Comunidad Europea y de ONG nacionales y extranjeras. Haciendo en la comunidad “Iacandona” destacar el aspecto de ser “nacidos” por los dioses en la selva, sobre cualquier otro aspecto.

⁴⁰ Al colocar en el imaginario, principalmente de las instituciones extranjeras, el aspecto de ser moradores “ancestrales” de la selva.

⁴¹ Desde primaria hasta preparatoria en algunas poblaciones circundantes, y estudios universitarios en sitios más alejados pero con acceso relativamente sencillo por el desarrollo carretero.

⁴² Con distintos tipos de alcohol y/o drogas en bares, cantinas, prostíbulos, etcétera.

hábitos, creencias y narraciones, busca mantenerse vivo. En el ámbito religioso, la influencia del protestantismo ha originado la desaparición de muchas prácticas rituales entre los “lacandones” conversos, aunque algunas de ellas sólo se han modificado, ya que han adaptado el discurso protestante a su propia cosmogonía. Pero más allá de los distintos credos profesados, el culto al *ta k'in*, literalmente “excreción o mierda del sol”, —expresión de los distintos grupos mayenses para referirse al dinero—, gana cada vez más adeptos.⁴³ Esta asignación nos muestra el grado de importancia asignado al dinero, al tomarse como emanación de lo divino, por la posibilidad de contribuir a resolver diferentes tipos de necesidades.

La publicidad en medios estatales y revistas de circulación nacional —incluso varias fuentes académicas—, ponderan la cosmovisión histórica “lacandona” sin hacer referencia a la actualidad, mezclando estudios etnográficos con etnohistóricos. Hace treinta y cinco años, Dean MacCannell describió desde el análisis turístico la importancia en la construcción de un imaginario al señalar: “la mejor indicación de la victoria final de la modernidad sobre otros arreglos socio-culturales no es la desaparición del mundo no moderno, sino su preservación y reconstrucción artificial en la sociedad moderna”.⁴⁴ Representaciones presentes en los “lacandones”, ya que muchas veces usan su atuendo exclusivamente para atraer turistas, o sus flechas para verse como cazadores tradicionales. Su imagen de grupo “exclusivo” capaz de vivir en armonía con la selva, de alguna forma desacredita a los otros grupos humanos que pueblan La Lacandona.⁴⁵ La relación histórica de los “lacandones” con la naturaleza proviene de una convivencia ancestral, más cultivada que en otros grupos étnicos, pero ésta se ha ido transformando por su ingreso al mundo capitalista y las influencias anteriormente señaladas, no es el grupo prístino y “puro” que muchas veces nos quieren mostrar, son seres humanos con pasiones y anhelos propios, que se encuentra en disputa para ver si la naturaleza puede ser ese elemento integrador que les de sentido.

En esa búsqueda de sentido a través de la naturaleza la narración mítica desempeña un papel fundamental, pues la narrativa no es sólo obra de poetas, dramaturgos y novelistas, no es un disfraz ni una decoración, no es una creación artificial, se encuentra asentada en la realidad dinámica de las cosas.⁴⁶ Las

⁴³ Sigrid Dichtl, *Cae una estrella: desarrollo y destrucción de la Selva Lacandona*, SEP, México, 1988, pp. 97, 99 y 100.

⁴⁴ *Op. cit.*, Tim Trench 62, Dean MacCannell.

⁴⁵ En entrevistas de TvAzteca con “lacandones” se les presenta como conservacionistas y “luchadores de la selva” ante la depredación de otros grupos, entiéndase ch'oles y tseltales. Ver campaña publicitaria ¡Que viva La Selva Lacandona!, TvAzteca agosto de 2003.

⁴⁶ Ver Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. Valcárcel Amalia, Barcelona, Crítica, 1984, p. 261.

conversaciones denotan transacciones humanas, son modelos cooperativos de acción, ya que todas nuestras acciones se insertan en una historia, por ésta determinadas acciones siempre hay que colocarlas como episodios de narraciones mucho más amplias. Narrar es un recurso en el saber del hacer; al contar historias intentamos comprendernos. Las narrativas son espacios de búsqueda: al preguntar qué es lo bueno de mi vida, qué bienes deseo. Lo que para unos puede ser sublime o admirable para otros es simplemente: verdadero. Por lo cual el mito se sustenta en la creencia. Ortega y Gasset afirma: “nuestras creencias más que tenerlas, las somos”,⁴⁷ y la manera de serlas, de llevarlas a cabo, es el hábito. Sólo en la retroalimentación permanente de hábito y creencia el mito fundacional “Iacandón” —con todas sus atribuciones— logrará mantenerse vivo. Se pueden sustituir las costumbres, reemplazar las normas, pero será necesario adoptar nuevos hábitos que dispongan y mantengan el comportamiento elegido; pues el hábito es una forma, no un contenido como la costumbre.⁴⁸ Es la disposición a obrar en tal o cual sentido: produce y es producido por percepciones, valoraciones y acciones en estructuras sociales específicas. Las configuraciones de vida emanan de la forma en que habitamos, del sitio donde hacemos la vida a través de la disposición de hábitos y creencias.

El conocimiento y práctica del mito, a través de actos rituales, ceremoniales o simplemente vivenciales, hacen posible la modificación de las cosas, pues se conoce su origen, no son abstracciones, sino revelaciones del mundo que reviven una realidad primordial. En la recreación de los tiempos se transforma el mito, y la realidad. Proporciona confianza en el desarrollo de la vida, permite “la reducción de la angustia que es provocada en el hombre por todos los poderes desconocidos que le rodean”.⁴⁹ Por lo mismo, el mito garantiza su permanencia en las sociedades, siendo una respuesta ante los miedos primarios. Mito y poder han transitado juntos a lo largo de la historia, su relación ha sido alimentada en el refuerzo recíproco a través de las instituciones, ambos se moldean en el juego dialéctico. La lucha por el dominio o adecuación del mito forma parte de su historia, así como de sus funciones. En la base de conflictos religiosos suele haber luchas intestinas por el poder. Para las antiguas culturas indígenas el mito sustentaba todas las estructuras de poder, y el orden instituido era un asunto de Estado. Hoy, los mitos indígenas operan de forma insular desde posiciones gubernamentales, lo cual significa que buscan hacerse operacionales para fines específicos, como los son el ámbito turístico y de acceso a diferentes territorios o espacios. Las dos vertientes —indígena y colonial—,

⁴⁷ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1964, p. 24.

⁴⁸ Ver Norbert Bilbeny, *La revolución de la ética*, Anagrama, Barcelona, 1997, p. 54.

⁴⁹ H. Blumenberg, *Arbeit am mythos*, Suhrkamp, Fráncfort, 1979, p. 597.

tan disímiles entre sí, suscitaron un resultado muy apartado al de sus orígenes, pero más apegado al de su veta indígena. Por todo esto, en nuestra reflexión sobre el mito has sido preciso indagar en intencionalidades y beneficiarios, porque de acuerdo a los actores y las motivaciones la funcionalidad puede tornarse en perversión —desde posiciones políticas, culturales o económicas—.

El empleo del mito se encuentra asociado a la necesidad de *éxito*, consideración, la del éxito, establecida en su contenido para salir avantes de situaciones comprometidas —en los “lacandones” su vida dentro de un entorno natural complejo—. Pero la significación de éxito se conforma cotidianamente, en la generación de hábitos y creencias provenientes de la estimación de los *verdaderos* valores. Característica acendrada en la sociedad moderna que busca trascender los alcances de la condición humana, situación que podemos observar en su culto, manifiesto en diversas expresiones rituales.⁵⁰ No existe auténtico culto sin mito, de igual manera los mitos necesitan reafirmarse en el culto.⁵¹ Sin esta presencia bidireccional ambos se debilitan hasta desaparecer. Los mitos se presentan en todos los tiempos y en todas las sociedades humanas, desde las menos evolucionadas hasta las que han alcanzado un desarrollo científico-tecnológico más sofisticado.⁵² Ya que buscan fincar las legitimaciones más elementales y más trascendentales.

Ideológicamente se ha buscado aprovechar las orientaciones creadas a partir de los mitos, alimentar desde distintas posiciones la estela generada alrededor de una determinada perspectiva. El alimento de la *mitificación* en la modernidad occidental, siempre que convenga a los intereses, ha sido más la instauración de un nuevo proceso tomando nociones útiles, en realidad se ha buscado una remitificación. La interiorización del mito puede resultar muy eficiente para posicionar determinados valores. Como señala Mircea Eliade: “De la misma manera que los símbolos que pone en juego, nunca desaparece de la actualidad psíquica: solamente cambia de aspecto y disimula sus funciones”.⁵³ Es decir, se aprovechan disimuladamente posicionamientos primarios en los que nace. La desviación de *sus* perspectivas dentro y fuera de la sociedad donde se origina crea escenarios de conflicto. Es una realidad omnipresente inherente en la ambigüedad del ser humano, y puede pervertirse y transformarse en un elemento decisivo en la corrupción de las relaciones sociales y de la

⁵⁰ Como pueden ser el estudio en una escuela de prestigio, la visita a grandes centros comerciales, la utilización de cierta prendas en el vestir, etcétera.

⁵¹ Ver *Op. cit.* Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998, p. 185.

⁵² *Ibid.*, p. 13.

⁵³ Mircea Eliade, “Los mitos del mundo moderno”, en K. W. Bolle, *Mitos, sueños y misterios*, General Fabril, Buenos Aires, 1961, pp. 19-36.

praxis religiosa, cultural y política.⁵⁴ En distintas sociedades mantiene rasgos comunes, pero manifiesta distintas motivaciones expresadas en la autorrepresentación de la conciencia comunitaria. Para el caso de La Lacandona ha operado como elemento legitimador de un grupo particular, no sólo desde el propio grupo, sino a partir de visiones externas donde resultan convenientes en algún sentido sus características.⁵⁵ Las verdaderas funciones del mito sólo pueden ser comprendidas al cariz de la historia específica de la que forman parte, en el análisis del juego de poder donde se desenvuelven —situado en las interrelaciones sociales— en el acercamiento a las manifestaciones de fe, resistencia, rebeldía, amor, conocimiento, especulación y muerte. Manifestaciones por las que podemos observar a los “lacandones” en posiciones extremas, como indígenas conservacionistas a ultranza o grupo alejado completamente de la naturaleza, quizá el punto medio es más cercano a la realidad, pero ambas posiciones nos muestran el entramado de intereses y la búsqueda por adueñarse de espacios simbólicos y concretos.

Reflexiones finales

En el mito se encuentran elementos y dimensiones que brindan confianza al ser humano, otorga sentido a la existencia en su carácter sagrado, y por lo mismo, normativo. Introduce aspectos fantásticos y ordinarios a la realidad para hacerla vivible. Está ligado a la condición humana, desde modos y posiciones heterogéneas, pero mantiene su aspecto regulativo en la sociedad. Su pérdida y desarraigo indican eso mismo, pérdida y desarraigo hacia una realidad específica, al transformarse los valores que dan sentido a la vida. Cuando la realidad se transforma sustancialmente y no existe un puente adecuado que vincule las diversas circunstancias, exige otras pautas, otros modelos que ofrezcan certezas, quizá, hasta otros mitos, pues el otorgar significado a la existencia lo coloca en una posición de privilegio, la cual busca ser utilizada, incluso en detrimento de la orientación inicial del propio mito. En el mundo, su distribución sigue nutriendo certidumbres, disposiciones y anhelos. El *mundo* “lacandón” —con sus mitos incluidos— sigue siendo aprovechado para fijar tendencias a partir de la reproducción de un imaginario colectivo. En este aprovechamiento observamos cómo los mitos pueden reproducir de forma ideológica las bases

⁵⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁵ Tradicionalmente se ha apoyado más a los “lacandones” que a otros grupos de la región desde posiciones gubernamentales, quizá por su mayor facilidad de manejo, al ser un grupo reducido y poco beligerante.

de la misma sociedad que los engendra y adecua. Son un hecho histórico con elementos sustanciales de muy larga duración, “deben estudiarse como un conjunto de núcleos duros, pero también de partes lábiles, como complejo de variantes; como expresión de belleza; como fuente de una variada gama de posibilidades de sentidos, y como emanador y receptor de funciones”.⁵⁶ Abarcan distintas conformaciones y territorios de la temporalidad. Otorgan sentido al habitar del hombre en el mundo al encontrarse intrincados en la lucha social, su naturaleza proviene de la lucha, y su estadía o abandono están vinculados a ella; le son propios, como lo podemos constatar en las posiciones y actores del entorno “lacandón”.

Fecha de recepción: 05/11/2012

Fecha de aceptación: 21/05/2013

⁵⁶ López, *Los mitos del tlacuache...*, *op. cit.*, pp. 416 y 417.

TESTIMONIOS DE CARLOS FUENTES RESPECTO A LA GLOBALIZACIÓN Y LOS SISTEMAS DE CREENCIAS

RAFAEL MODESTO GASPERÍN GASPERÍN*
VANESSA VIVIANA GARZA MARÍN**

Resumen

¿Tendremos la capacidad de desarrollar una actitud de pluralismo religioso que nos permita en los albores del siglo XXI un “nuevo diseño” de los sistemas de creencias? El escritor Carlos Fuentes realizó en su libro *En esto creo* una interesante reflexión de los conceptos de globalización y de la xenofobia que nos ayudará a aproximarnos a esta pregunta para entender los matices de una revisión de los cambios sufridos en las religiones y su participación en este nuevo escenario global.

La globalización se presentó en el siglo XX como una promesa uniforme a la modernidad, que de no ser manejada con cautela sería peligrosa —para la propia humanidad— al contemplar sólo sus alcances econometristas de mercado, ya que, si bien es cierto que hay un mayor consumo de productos, esas ganancias no llegan a los más necesitados; es por ello que Fuentes supedita la idea de globalidad a una localidad funcional, ya que este “hecho global” no significa la libertad y dignidad en el tránsito de los seres humanos, entre otros.

Se busca para el siglo XXI la suficiencia de ir más allá del mercado y de la mera tolerancia al otro para con ello iniciar el deconstrucción de la idea de una cultura única, de una sola narrativa, de texturas humanas unas mejores que otras

* Docente en el Instituto de Estudios Superiores Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey, México, vgarza574@aol.com

** Estudiante de maestría en el Instituto de Estudios Superiores Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey, México, rgasperi@itesm.mx

para poder aproximarnos con una actitud plural al sueño de las culturas complementarias y la interculturalidad.

Palabras clave: pluralismo religioso, globalización, modernidad, mercado, libertad, dignidad, deanclaje, interculturalidad

Abstract

Will we have the capacity to develop an attitude of religious pluralism, which will allow, in the dawn of the 21st century, for a “new design” of the belief systems? The writer Carlos Fuentes made in his book “*En esto creo*”, an interesting reflection on globalisation and xenophobia which help us approach this question to understand the overtones of the changes made in religions and their participation in this new global scenario.

Globalization appeared in the twentieth century as a modern uniform promise, that if not handled carefully would be dangerous—for humanity itself— considering the market economy. Certainly, there is an increased consumption of products, but these benefits do not reach to the less favored sector. Fuentes conditions the idea of globality to a functional locality, given that this “global fact” has not meant liberty and dignity to the transit among human beings relate each other.

The XXI century expectations are beyond the concept of free market and tolerance, the expectations are related to the detachment from an idea of a unique culture, a single narrative, a new human texture and the pursuit of a dream related to a plural complementary culture and multiculturalism.

Key words: pluralism, religious, globalisation, modernity, market, freedom, dignity, detachment, interculturality.

1. Introducción

Hablar de globalización resulta complejo por ser un tema basto y de numerosas aristas. Durante el desarrollo del fenómeno, ha habido voces que denuncian los devastadores efectos que éste ha tenido en la naturaleza y la identidad de los pueblos. También ha habido quienes se encuentran a favor, señalando a la globalización como una política para la unión mundial y el desarrollo económico de los desfavorecidos. Tal es el caso de la fundación que encabeza Tony Blair que versa sobre la importancia de la fe en la construcción de las sociedades plurales del siglo XXI, así como los nuevos pactos que refuerzan las

metas del milenio propuestos por la ONU, como mecanismos de pretensiones universalistas desde los 185 países que conforman la organización. Después de estos señalamientos cabría preguntarse: ¿qué implicaciones éticas conlleva el fenómeno? ¿Bajo qué esquemas de justicia es entendida la globalización? ¿Bajo qué criterios están establecidos los ideales de convivencia democrática del siglo XXI? Y ¿Qué papel juegan los grupos hegemónicos tradicionales en la conformación de las sociedades post seculares?

Por ello es importante recordar acontecimientos como la caída del muro de Berlín, la Primavera Árabe y la emergencia de nuevas formas democráticas en América Latina. Sucesos que han significado cambios a un nivel geopolítico y cultural. Tratar de dar respuesta a las anteriores preguntas demandaría, sin duda, un extenso estudio, pero será interesante analizar el punto de vista sobre la globalización del escritor Carlos Fuentes (1928-2012), quien siempre a través de su obra y sus columnas periodísticas mostró una genuina preocupación respecto a este fenómeno y su influencia en el “Tercer Mundo”.¹ Esta exploración si bien no podrá darnos una respuesta a estas preguntas, al menos será posible realizar un acercamiento provechoso a estos temas.

Carlos Fuentes ha incursionado tanto en la literatura como en la política internacional. Además de haberse desempeñado como delegado en numerosas instituciones internacionales, fue embajador de México en Francia desde 1972 a 1976. Escribió numerosas columnas en el periódico *Reforma* acerca de política internacional y se distinguió por ser un intelectual siempre atento a los cambios mundiales y las consecuencias que esto ha acarreado a Latinoamérica y a los países menos favorecidos. Fuentes realizó en su libro *En esto creo*,² una interesante reflexión de los conceptos de globalización y de la xenofobia.

2. Inicios y promesas rotas de la globalización

Actualmente en diversos países —China, Cuba, entre otros— se vive una situación en la que el comunismo impera, sin embargo Fuentes señaló la caída del bloque soviético y el muro del Berlín, como el fin de la Guerra Fría y la di-

¹ El término tercer mundo se debe al economista de origen francés Alfred Sauvy que en el año de 1952 realizó una analogía con el concepto francés del *Tercer Estado*, y con ello designa a los países que no se ubicaban en alguno de los dos bloques enfrentados bajo la Guerra Fría (el bloque occidental (Estados Unidos, Europa Occidental, Japón, Canadá, Corea del Sur, Australia y sus aliados) y el bloque comunista (Unión Soviética, Europa Oriental, China). José Alonso Amestoy, “Aproximación al estudio del subdesarrollo, globalización, pobreza y hambre en el mundo”, Lurralde, <http://www.ingeba.org/lurralde/lurranet/lur28/28amez/amez28.htm> (23 de julio del 2013).

² Carlos Fuentes, *En esto creo*, Alfaguara, México, 2008, p. 367.

solución geográfica y política de la Unión Soviética,³ esto desembocó, entre otros sucesos en cambios importantes a nivel geopolítico en la escena mundial. Al disolverse el bloque de la Unión Soviética, ésta retira o disminuye el apoyo económico a diversos países del bloque comunista. Este hecho generó el cambio ideológico de algunos países y en otros a pesar de que la ideología comunista o socialista se mantiene, la política económica cambió. En Estados Unidos esto se interpretó como el advenimiento del mundo liberal basado en políticas de libre mercado.⁴ Las barreras comerciales comenzaron a relajarse, lo que provocó un mayor intercambio comercial y cultural entre los países occidentales y la apertura de mercados a algunos países del sudeste asiático. Se puede considerar a este fenómeno como el inicio de la globalización.⁵

En México, su manifestación más notable fue la firma del Tratado de Libre Comercio realizado durante el sexenio del presidente Carlos Salinas de Gortari. El tratado incluyó a Canadá, Estados Unidos y México y tuvo entre sus efectos, la liberación de las barreras arancelarias en numerosos productos. Se

³ Ver artículo de Carlos Fuentes en el cual se refiere a Juan José Bremer como Tocqueville: Los destinos nacionales de Rusia y Estados Unidos, que ya para Tocqueville trascendían los límites tradicionales del Estado-Nación convirtiéndolos en entidades continentales, culminaron, en nuestro tiempo, en el prologado conflicto de la Guerra Fría, que Moscú perdió porque “se desvinculó de la dinámica de la historia”. Esto es una paradoja extraordinaria, toda vez que el régimen soviético decía inspirarse en el materialismo histórico de Marx. En realidad, la tradición cesaropapista desplazó a la dialéctica marxista, y los Estados Unidos, “el pueblo elegido”, ganó la Guerra Fría, no en virtud de una fatalidad ideológica, sino gracias a que quebró económicamente al raquítico sistema soviético en las dos áreas determinantes de la posmodernidad (que es, al final de cuentas, la modernidad en que vivimos). La brecha entre los dos grandes sistemas no se dirimió en el área ideológica o nacionalista, sino, estrictamente, en la zona internacional de la tecnología y la comunicación, los dos signos definitorios de la “nueva” modernidad. Sobre ellos. Carlos Fuentes, “Carlos Fuentes / Juan José Bremer”, en *El Norte*, <http://busquedas.gruporeforma.com/elnorte/Documentos/DocumentoArtCom.aspx> (21 de julio 2013).

⁴ A pesar de eso, Bremer no ve eso como un triunfo de Estados Unidos sino como una etapa fugaz. Juan José Bremer, *El fin de la guerra fría y salvaje mundo nuevo*, Taurus, México, 2006, pp. 13-22.

⁵ Fuentes hace un interesante señalamiento en un artículo publicado por el periódico *El Norte*, con respecto a este aparente triunfo de Estados Unidos que desemboca en nuevos cambios: “En su informe anual a la nación, Barack Obama empezó por ubicar a los Estados Unidos de América en un nuevo contexto global. Después de medio siglo de “Guerra Fría” que los Estados Unidos le ganaron a la Unión Soviética. Después de ocho años de auto-celebración y ceguera, llevada por la Presidencia de Bush al ‘ataque preventivo’ y la anulación de la diplomacia. Después de todo esto, Barack Obama ha restituido la realidad y la ha puesto al día. Los Estados Unidos ya no son la única potencia, y las potencias ‘rivales’ eran, ayer apenas, países del llamado “Tercer Mundo”: China, la India, Brasil... países con salarios bajos”.

Carlos Fuentes, “El mensaje de Obama”, en *El Norte*, Grupo Reforma, <http://busquedas.grupo.reforma.com/elnorte/Documentos/DocumentoArtCom.aspx> (18 julio 2013).

menciona el caso de México porque fue uno de los países en Latinoamérica que recibió de manera más inmediata los efectos económicos de la globalización: fue notable el cambio en la cantidad de oferta de productos y su variedad durante la década de los noventa hasta la actualidad, a la par del surgimiento de un movimiento armado revolucionario en el sur del país que conmovió por sus matices posmodernos a la opinión pública internacional. Esto ha derivado, a su vez, en un aumento en el consumo de bienes y servicios donde las transnacionales han incrementado sus fortunas a la par de un incremento sustancial en las diferencias sociales que ha fructificado en exacerbadas formas de violencia. El caso mexicano, como muchos otros, representa una muestra que permite observar los efectos económicos de la globalización. La promesa de este tratado y su correspondiente movimiento globalizador era ofrecer una mejora en la calidad de vida de las personas mediante el alcance de mejores productos y servicios provenientes de todo el mundo, a su vez, el acceso a diversos mercados, lo cual no ha logrado después casi dos décadas. Algo no ha estado estructuralmente funcionando: los entonces llamados países del Tercer Mundo, ahora países en desarrollo, siguen con fuertes problemas socioeconómicos y de infraestructura. Paradójicamente la mayoría de los países latinoamericanos viven fuertes contradicciones, valga el caso de Honduras y su éxodo migratorio, ya que es país donde los recursos naturales abundan y se encuentra posicionado como uno de los más pobres de Latinoamérica.⁶

La globalización se presentó como una promesa de entrada uniforme a la modernidad, pero dicha entrada engloba un efecto negativo que, actualmente ya pueden ser apreciados en la ruptura del tejido social de todos los países latinoamericanos. Si bien es cierto que hay un mayor consumo de productos, esas ganancias no llegan a los más necesitados. En la actualidad, siguen existiendo personas que mueren de hambre.⁷ Y Al respecto, Carlos Fuentes hizo dos interesantes preguntas de orden ético:

¿Es tolerable un mundo en el que las necesidades de la educación básica en las naciones en desarrollo son de nueve mil millones de dólares, y el consumo de cosméticos en Estados Unidos es de nueve mil millones de dólares? ¿Un mundo en el que las necesidades de agua, salud y alimentación en los países pobres

⁶ "Ranking de los países más ricos y más pobres de Latinoamérica", <http://www.economista.america.com/economia-eAm/noticias/4806137/05/13/Ranking-Los-paises-mas-ricos-y-pobres-de-America-Latina.html> El economista América.com 2013.

⁷ Irene Savio, "Urge ONU ayuda para el Sahel", en *El Norte*, <http://busquedas.gruporeforma.com/elnorte/Documentos/DocumentoArtCom.aspx> (acceso 20 julio 2013).

podrían resolverse con una inversión inicial de trece mil millones de dólares —y donde el consumo de helados en Europa es de trece mil millones de dólares?⁸

El autor califica a la globalización como un fenómeno en el que los productos y servicios son exportables, pero en el que se ha descuidado los derechos humanos y los sistemas de creencias. Hay una fuerte crítica por parte de Fuentes hacia el rostro inhumano de la economía global. Una economía en que deja atrás a los países que están en desventaja desde un principio. Es inevitable dejar de observar las paradojas que el sistema económico globalizado presenta. Por un lado, se anuncia con un discurso de igualdad de oportunidades de comercio para todas las naciones, sin embargo esta igualdad no es equitativa. Hay países que históricamente han contado con un mayor músculo económico para hacer frente a una competencia de libre mercado, en cambio hay otros que han permanecido cultural y económicamente más cerrados, no están listos para competir. Fuentes hace bien en señalar estas discrepancias: una nación con un gasto en cosméticos semejante a lo que se necesita en una nación en desarrollo para educación. Virginia Maquieira menciona de manera oportuna este doble discurso, una globalización que es antónimo de los derechos humanos.⁹ Maquieira, apoyada en los argumentos de Javier de Lucas, menciona que hay una usurpación del discurso universalista por la ideología de la globalización, —fenómeno que Fuentes vislumbro en su obra literaria—, la falla es que se pretende hacer creer que bajo una práctica de libre tránsito de productos y servicios habrá mayores posibilidades para los países en desarrollo de competir en el mercado global. ¿Pero qué sucede cuando estos países por motivos de infraestructura o culturales no pueden competir en las mismas condiciones? Me parece que el cuestionamiento de Fuentes apunta precisamente a esta contradicción: países que consumen en cosméticos el presupuesto de educación de un país en vías de desarrollo. En eso consiste una de las principales desventajas de la globalización: se convierte en algo que se puede ver desde una barda a lo lejos, pero que no todos pueden alcanzar. Entonces de ser una situación en la que se promete que los países en desarrollo podrán mejorar su situación con base en vender más al extranjero, se vuelve una especie de darwinismo geopolítico. Darwinismo en el que los grupos más susceptibles son los primeros en ser perjudicados. Un ejemplo actual, es la continua denuncia a las condiciones inhumanas de trabajo a las que se someten a niños por parte de un corporati-

⁸ Carlos Fuentes, *En esto creo*, op. cit., p. 105.

⁹ Virginia Maquieira, *Mujeres, globalización y derechos humanos*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2006, p. 47.

vo multinacional.¹⁰ Se ha convertido una práctica común el que transnacionales contraten mano de obra de países en el que las leyes, en cuanto a los derechos del trabajador son laxas o inexistentes. De este modo la transnacional se hace de mano de obra barata y explotable. Esto es uno de tantos ejemplos de estas nuevas dinámicas que han surgido a raíz de este nuevo panorama económico. Sin embargo convendría preguntarse ¿si estas injusticias no han sido del mismo modo desde antes de la globalización. Efectivamente como bien señala el autor, hay un tremendo desbalance entre la economía de los países de primer mundo y las necesidades de los países menos favorecidos. Pero ¿no es ingenuo culpar a la globalización por este fenómeno? Si bien es cierto que ahora que estamos inmersos en un mercado que se basa en la especulación y que esto mismo provoca que un país completo pueda caer en la quiebra, antes, a pesar del proteccionismo que había en los países la pobreza seguía siendo un problema. Durante la historia ha habido numerosos regímenes que han dejado morir a pueblos enteros de hambre. La explotación de la personas no es un tema nuevo sino un tema que se internacionalizó. Antes de la globalización existió el colonialismo que colaboró para que Europa pudiera cernirse como una potencia. Aparece legítima la preocupación de Fuentes por un mercado global más humano y no una ley de mercado que tiranice a la personas. Ante esto Fuentes se pregunta: ¿cómo gobernar la globalización?¹¹ Esta pregunta es una de las paradojas que presenta este fenómeno. La globalización se presenta como la promesa de hacer circular libremente los productos y servicios, pero esto conlleva el nacimiento de nuevos problemas políticos, económicos y éticos, mismos que amparándose en una política de libre mercado mal entendida puede dar pie a diversas injusticias. En un discurso de bienvenida al rey Juan Carlos I de España dado por Fuentes, el autor pide promover la cultura de la legalidad para superar las brechas existentes de clases en Latinoamérica. Fuentes, aboga por una globalización que otorgue mayores oportunidades de educación y empleo a las poblaciones.¹² Considero que la solución de Fuentes puede ser una salida ética al problema pero siguen apareciendo cuestiones de difícil resolución. Por ejemplo, pide que haya una fuerte legalidad, pero ¿qué ocurre cuando la legalidad atenta contra los derechos humanos? ¿Se deberá respetar la soberanía

¹⁰ Ver el caso Nike en el que fue demandado por un consumidor al ocultar las condiciones de trabajo a las que sometía a sus empleados. Solidaridad.net, "Nike pagará 1.5 millones por un caso de explotación infantil", Solidaridad.net, <http://www.solidaridad.net/noticia/610/nike-pagara-1-5-millones-por-un-caso-de-explotaci-o-n-infantil> (acceso 13 julio 2013).

¹¹ Israde González Yanireth, "El mercado no es todo. Fuentes", <http://busquedas.gruporeforma.com/elnorte/Documentos/DocumentoArtCom.aspx> (acceso 21 de julio 2013).

¹² Carlos Fuentes, "Pide promover cultura de la legalidad", en *El Norte*, <http://busquedas.gruporeforma.com/elnorte/Documentos/DocumentoArtCom.aspx> (acceso 12 de julio 2013).

de ese país o se deberá intervenir? Este predicamento ya está sucediendo en numerosos países y esto mismo ha desembocado en numerosas tensiones internacionales y en acusaciones de intervencionismo hacia Estados Unidos y Europa. Si bien Fuentes está promoviendo algo que éticamente puede ser correcto, no nos dice la manera de implementarlo. Ni detalla solución alguna para remediar estas contradicciones.

Por otra parte, también existe el problema de la identidad. Las ciudades se uniformizan en su arquitectura y las culturas van perdiendo su identidad para poder llevar el paso a la modernidad. Un ejemplo de esto es planteado en el libro de Christian Salmon *Storytelling: la máquina de contar historias y formatear las mentes*¹³, donde se hace mención del término “desculturización”. Salmon nos menciona el caso de los *call centers* en la India, en los cuales sus empleados, para poder ser competitivos en el trabajo, deben aprender todo con respecto a la cultura americana, al grado de cambiar sus nombres, sus preferencias y sus creencias. Se aprecia lo previo como un fenómeno de migración incorpórea, en el que sus participantes trabajan en horarios de Occidente y llevan una imaginaria vida occidental, pero permaneciendo en su país de origen. Fuentes también hace un importante señalamiento al respecto: la cultura global se convierte en un desfile de modas, una pantalla gigante, un estruendo estereofónico, una existencia de papel *couché*...¹⁴ de entre otros la importancia de los sistemas de creencias y sus implicaciones xenofóbicas

En este punto se presenta otra contradicción: queremos una libre circulación de información y un mayor intercambio cultural pero tememos perder nuestra identidad. Como se mencionó anteriormente Fuentes propone una gobernanza nacional e internacional, propone: no hay globalidad que valga sin localidad que sirva.¹⁵ El autor sugiere que antes que nada haya una gobernanza interna y una gobernanza internacional. Pide una legalidad interna en cada país. Sin embargo parece estar obviando el hecho de que no son las mismas leyes en todos los países. No todos los países están dentro de las Naciones Unidas y por lo tanto no hay un consenso total al respecto. Lo irónico es que los países que están fuera, lo hacen esgrimiendo razones de soberanía y respeto a su diversidad. El caso más sonado es el de los países árabes, desde la Primavera Árabe ha habido un mucha inestabilidad política debido a que en algunos países no se ha logrado llegar un consenso en cómo llevar la política actual. En estos

¹³ Christian Salmon, *Storytelling: la máquina de fabricar historias y formatear las mentes*, Península, Barcelona, 2008.

¹⁴ Carlos Fuentes, *En esto creo, op. cit.*, p. 103.

¹⁵ Carlos Fuentes, “Pide promover la cultura de la legalidad”, en *El Norte*, <http://busquedas.gruporeforma.com/elnorte/Documentos/DocumentoArtCom.aspx> (acceso el 12 julio 2013).

países, se está librando una lucha entre quienes desean llevar un gobierno islámico y entre quienes no están de acuerdo. Específicamente en el caso de Libia, se vivió una revolución para derrocar a su líder Muamar Gadafi acusado de atropellar los derechos humanos de sus ciudadanos, sin embargo, una vez que se derroca el régimen, el país queda en conflicto debido a que los grupos salafistas desean imponer el gobierno de la *sharia*. A pesar de los atropellos ocurridos durante el período de Gadafi, éste promovía un gobierno moderado frente a los sistemas de creencias y dio a las mujeres el derecho del voto. En la *sharia* esa clase de derechos puede desaparecer fácilmente. Se señala este caso porque ejemplifica muy bien las contradicciones que plantea la globalización. Entre otras cosas, gracias al Internet los rebeldes pudieron comunicarse y derrocar a Gadafi, se utilizaron las redes sociales para convocar marchas, enviar mensajes y hacer movilizaciones; eso resultó en la caída del régimen. Sin embargo, una vez derrocado, una parte de la población desea un gobierno hermético y religioso. A pesar de que la Unión Europea y Estados Unidos apoyaron a los rebeldes, una parte de la población, los salafistas, repudian la presencia de Estados Unidos en el país. Este hecho desembocó en que el embajador de los Estados Unidos fuera asesinado en diciembre del año 2012.¹⁶ Con este hecho no se desea hacer ningún juicio calificativo hacia la postura de los salafistas ni de EUA o la Unión Europea, pero muestra las complicaciones que la globalización plantea como proyecto. En los países árabes, el fenómeno de la globalización es percibido como una amenaza a su identidad cultural o como una intromisión a su cultura. También el hecho de que los mercados de los países desarrollados permanezcan cerrados para la mano de obra de los países en vías desarrollo, hace que la globalización sea vista de forma negativa, poco recíproca y como una imposición.¹⁷ Por lo tanto, es difícil hablar de la globalización desde una postura ética ya que a los ojos del otro puede ser percibida como una intromisión o una imposición a su soberanía. Por este motivo Fuentes está dando soluciones que en apariencia pueden ser correctas o lógicas pero de difícil implementación.

Finalmente, hay una total división en cuanto a la visión de la globalización de la información: hay una parte conforme y que desea un mayor acceso a la información internacional y por otro lado hay un total rechazo a la pérdida de la identidad de los pueblos. Como se mencionó, la televisión y el Internet han

¹⁶ Univision.com, "Embajador de EE. UU. en Libia fue asesinado en ataque", <http://noticias.univision.com/estados-unidos/noticias/article/2012-09-12/embajador-eeuu-libia-fue-asesinado#axzz2Zp5YDv13> (23 julio 2013).

¹⁷ José Rafael Martínez García, *La globalización incompleta. Islam y mundo moderno*, Editorial Porrúa, México, 2008, p. 230.

jugado un papel decisivo en estos fenómenos, los nuevos programas son repeticiones en su formato que ofrecen las grandes franquicias televisivas con un contenido vacío. Hay una globalización del entretenimiento y se abre la pregunta del lugar en que queda la cultura local. Estos cuestionamientos son útiles al momento de reflexionar acerca de las implicaciones éticas y los aspectos humanos involucrados. El lugar de la cultura en estos movimientos mundiales, interpela el lugar en que queda la identidad cultural ante este fenómeno. ¿Es válido que una comunidad pierda sus costumbres por la invasión de una cultura global? Al parecer la respuesta podría depender de las circunstancias en que se dieran estos cambios tomando en cuenta si fueron impuestos como resultado de una invasión económica o un legítimo y equitativo intercambio cultural. Una cultura no puede permanecer estática porque eso sería condenarla a su desaparición, pero tampoco es sólo el resultado de una imposición de la cultura global. Desgraciada o afortunadamente sin importar la opinión que se tenga al respecto, la globalización es un fenómeno ya existente y al que más bien será necesario plantearle nuevas maneras de abordarlo concorde a cada situación. De allí preguntas como ¿Cuál es la capacidad cultural que tiene un pueblo frente al fenómeno de la globalización para poder “regañar su propia identidad”?¹⁸ y que surgen de los escritos y testimonios narrativos de Carlos Fuentes.

En estas narrativas hay un actor cultural que las sociedades seculares dejaron de lado —y que Fuentes no dejó pasar—, que son los sistemas de creencias, los cuales se han visto envueltos en este movimiento mundial. Por una parte hay una extensa idea de que la modernidad traerá secularización y al enfrentarse las religiones en un panorama mundial, las personas cuestionarán con mayor profundidad su fe. Si bien es cierto que la secularización ha ido en aumento, el fervor religioso también y esto ha ocasionado tensiones entre diferentes sistemas de creencias. Al haber un mayor acceso a la información en el mundo, la globalización ha mostrado un panorama de religiones en conflicto. Todo discurso que se sienta amenazado se radicalizará y resultará en las situaciones violentas como las que se viven en la actualidad en algunos países del Medio Oriente, pero por otro lado, los sistemas de creencias se han convertido en modelos de perdón y reconciliación social, tal es el caso de Colombia, en el cual jóvenes dedicados a la guerrilla se reinsertan a los modelos productivos modernos.

¹⁸ Por “regañar la identidad” se entiende el orden de posibilidades racionales que tiene una comunidad para volver sobre su propio ámbito moral y fortalecer o cambiar sus costumbres.

3. De xenofobia y otros problemas

Fuentes muestra así la ironía que presenta la globalización. Se incrementa el intercambio de bienes y servicios, pero este hecho no significa que se libere el tránsito de las personas en el mundo. Celebramos la globalización porque facilita extraordinariamente el movimiento mundial de bienes, servicios y valores. Las cosas son libres para circular. Pero los trabajadores, los seres humanos, no.¹⁹ Se siguen requiriendo ciertos documentos para entrar a un país y el ingreso está reservado a las políticas del territorio al cual se desea ingresar. Estas políticas, en el mundo occidental, se endurecen a partir del atentado del 9/11. Los registros aeroportuarios se vuelven más minuciosos y se es sometido sistemáticamente a rigurosos escrutinios. Paralelamente, los países industrializados requieren de una mayor cantidad de mano de obra: el modelo de competencia neoliberal pide más producción con una reducción de costos. Es en esta intercesión en la que entra el fenómeno migratorio y sus consecuencias que Fuentes vislumbró claramente en su texto *En esto creo*. Los países de primer mundo emplean a los inmigrantes en numerosas ocasiones con salarios por debajo de lo legal, sin derechos o prestaciones. Surgen los *sweatshops*, talleres en los que las transnacionales emplean personas, en numerosas ocasiones niños, con salarios ínfimos, jornadas de más de ocho horas y condiciones de trabajo infrahumanas, aprovechando las pocas leyes de protección al trabajador en los países subdesarrollados. Esta es la nueva esclavización de la modernidad y de las sociedades seculares. A pesar de que se han denunciado este tipo de abusos, todavía existen muchas oportunidades a concretar en materia de derecho internacional para llegar a un punto más humano y justo para estas personas. Al mismo tiempo, los habitantes de los países desarrollados resienten a estos nuevos visitantes, se quejan de perder el empleo por culpa de ellos o hay una resistencia hacia sus costumbres, la cultura que tienen —la xenofobia interrumpe y asesina la vida—²⁰ y surgen entonces actitudes *chovinismo*, menospreciando cualquier cultura ajena. Lo más contradictorio de este problema es que: no se puede tener una interacción y comunicación global instantáneas sin tener, al mismo tiempo, migración global instantánea.²¹ ¿Cómo solucionar esto? ¿Cómo regular la laxitud de derechos al trabajador en los países sin violentar su soberanía? ¿Cómo manejar el fenómeno migratorio sin que se resientan las identidades culturales? ¿Cómo trabajar la vulnerabilidad jurídica del migrante? Al respecto Fuentes propone lo siguiente:

¹⁹ Carlos Fuentes, *En esto creo*, *op. cit.*, p. 328.

²⁰ *Ibid.*, p. 331.

²¹ *Ibid.*, p. 330.

Como ciudadanos, como hombres y mujeres de ambas aldeas —la global y local— nos corresponde desafiar los prejuicios, extender nuestros propios límites, aumentar nuestra capacidad de dar y recibir así como nuestra inteligencia de lo que nos es extraño. No hay globalidad que valga sin localidad que sirva. Para implementar esta idea, debemos abrazar las culturas de los otros a fin de que los otros abracen nuestra propia cultura.²²

Esto engloba una labor titánica, habla de una localidad que sirva, países que mejoren sus oportunidades de orden educativo y laboral, países con políticas de tolerancia mejor implementadas. Fuentes supedita la idea de globalidad a una localidad funcional. Sin embargo, sigue siendo un reto y una pretensión para los derechos humanos, hay muchos valores culturales que se contraponen, día a día los medios de comunicación destacan estas diferencias y aparecen los países de periferia como los desfavorecidos en estas exhibiciones porque finalmente los noticieros y medios de comunicación más populares pertenecen a las potencias mundiales y a los grupos hegemónicos. ¿Cómo construir una relación equitativa en la que los países en vías de desarrollo puedan tener una voz en este nuevo orden mundial? Las redes sociales han sido un gran aliado en la globalización, sin embargo, es necesario una mayor apertura desde los sistemas de creencias tanto de Oriente como Occidente para que surja la interculturalidad frente al fenómeno migratorio donde el pluralismo es crucial y que Fuentes observa en sus testimonios políticos y culturales. Juan Carlos Scanone hace énfasis en la importancia de la comunicación entre culturas:

Cada cultura abarca la totalidad de lo humano, pero desde una perspectiva que nunca es total y, por ello, necesita de las otras. Pero la mutua fecundación y enriquecimiento intercultural de perspectivas no se logran por mera suma ni por totalización dialéctica, sino que, para que se den *éticamente*, según la dignidad del hombre, han de darse por comunicación entre culturas.²³

Esta perspectiva abarca más allá de la mera tolerancia al otro, desplaza la idea de que hay una cultura única o mejor que otra y establece que todas las culturas son complementarias. Scanone propone un diálogo desde la dignidad que cada cultura merece, aboga por un enriquecimiento cultural ético, sin imposiciones, en un sentido igualitario. Este puede ser el principio de un replanteamiento en cuanto a la globalización y la identidad cultural. Fuentes termina en su libro *En esto creo* el capítulo “Xenofobia” con lo siguiente: “Porque ninguno de nosotros reconocerá su propia humanidad, si no la reconoce, primero, en

²² *Ibid.*, p. 331

²³ Juan Carlos Scanone, “Normas éticas en la relación entre culturas”, en Sobrevilla, David, *Filosofía de la cultura*, Trotta, Barcelona, 1998, p. 241.

los otros".²⁴ De esta reflexión surge el reconocimiento de que cada cultura necesita de otras culturas para definirse, para complementarse y como parte de esta identidad, será necesaria la existencia del otro para no perecer. Ya que:

Una cultura aislada pronto perece. Puede convertirse en folklore, manía o teatro espectacular. Puede debilitarnos irreparablemente por falta de competencia y puntos de comparación. Y sobre todo, puede degradarnos cuando negamos la identidad ajena hasta llegar a los extremos del horror, el universo contradictorio y el Holocausto.²⁵

4. La religión y la globalización

Una creencia muy extendida que va de la mano con la modernidad es que, debido a los avances científicos y el desgaste moral y espiritual de las religiones, el secularismo ha ganado terreno. Sin embargo, la globalización ha impactado a un esparcimiento de las religiones que anteriormente se había visto limitado por motivos geográficos o ideológicos secularistas. Ahora no es raro, a pesar de la distancia geográfica, que una ciudad latinoamericana tenga una comunidad que profese una religión que esté anclada en Oriente. Ocurre un fenómeno de *desanclaje* por el que las sociedades logran separar el tiempo del espacio y trascender su inmediatez étnico-geográfica —como ya lo había observado Bajtin en su concepto del cronotopo—,²⁶ cada vez es más común que en países del Norte de América o Europa se practiquen religiones que han estado ubicadas tradicionalmente en Medio Oriente o Asia. Por otra parte, en Oriente ocurre lo mismo, se habla de la religión pentecostés como una religión globalizadora, que ha logrado permearse en numerosos lugares del mundo.²⁷ En un texto dedicado por Enrique Krause a Richard M. Morse sobre la ética católica, el autor nos recuerda que las costumbres las ha hecho el tiempo —escribió Benito Pérez Galdós— con paciencia y lentitud como ha hecho las montañas, y sólo el tiempo trabajando un día y otro, la puede destruir.²⁸ También por su parte Ernesto Laclau, uno de los teóricos políticos contemporáneos a través de

²⁴ Carlos Fuentes, *En esto creo*, op. cit., p. 331.

²⁵ *Ibid.*, p. 328.

²⁶ Mijail M. Bajtin, "Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica", josemsegura.com, <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/guias/obras/discurso/Tema%205c.%20Bajtin.%20Cronotopo%20y%20novela.pdf> (acceso 24 julio 2013).

²⁷ José Casanova, Peter L. Berger, "Debate: las religiones en la era de la globalización", en *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, núm. 218, ISSN 0210-1114, 2004, pp. 69-92, recuperado de <https://es.scribd.com/doc/100034668/Globalizacion-y-Religion-Peter-Berger>

²⁸ Enrique Krause, "La ética católica", en *Letras Libres*, núm. 11, 2000, p. 15.

la voz de Joanilo Burity, nos hace ver como la idea de pluralidad social replantea el papel de los espacios y actores económicos, políticos, y religiosos aparentemente predeterminados en su quehacer,²⁹ lo cual representa en las sociedades postseculares un papel clave para el desarrollo de los sistemas de creencias y el pluralismo religioso.

A pesar de que durante siglos las religiones han trascendido las fronteras de los países, en el siglo XXI es posible observar nuevas actitudes de diálogo al respecto. Un caso que llama la atención a varios grupos políticos, económicos y religiosos es el papel que la fundación que encabeza Tony Blair, cuyo objetivos es: “facilitate human connections with lasting emotional resonance by exposing people to others with different cultures and beliefs so they can learn from each other and live with each other. We also provide the platforms for leaders to counter extremist narrative by practically demonstrating that peace and collaboration is possible”.³⁰ Actualmente este objetivo ya está siendo llevado a cabo con el apoyo de un consorcio multinacional de universidades (Yale, NUS, McGill, Durham, Tec de Monterrey, The University of Western Australia y Peking University).

Los medios de comunicación facilitan el conocimiento de distintas ramas de pensamiento religioso, de tal manera que ahora las personas pueden elegir profesar una religión diferente a la de su comunidad, se desprivatizan las religiones.³¹ Y en la era postsecular, conjuntamente con el fenómeno de la migración y la vulnerabilidad jurídica de las personas, las religiones también participan en este fenómeno migratorio, eso ha desembocado en sociedades heterogéneas y se ha creado la necesidad de nuevos diálogos en donde fe y razón juegan cada uno su papel; sin embargo Fuentes, hace un señalamiento de cómo los latinoamericanos tienen problemas con la diversidad: “Los latinoamericanos tenemos identidad, pero no sabemos respetar nuestras diversidades, machismo, ideologías, intransigencias, ignorancias, nos impide respetar las diferencias morales, sexuales, políticas y religiosas de nuestros conciudadanos. Debemos extender, abrazar, incluir, no separar”.³²

El discurso de Fuentes apunta a una inclusión a la diversidad, independientemente de las distintas creencias dominantes en el territorio mencionado. Esto

²⁹ Panotto Nicolás, “Entrevista a Joanildo Burity”, Gemrip, <http://www.gemrip.com.ar/?p=263> (acceso 20 julio 2013).

³⁰ TonyBlairFoundation, “About us”, TonyBlairFoundation, <http://www.tonyblairfaithfoundation.org/page/about-us> (acceso 15 de julio 2013).

³¹ José Casanova, “II. Religiones públicas en un mundo global”, en *Las religiones en la era de la globalización*, pp. 273-284.

³² El blog de la Feria del Libro, “Magistral Conferencia”, El blog de la Feria del Libro, <http://blog.el-libro.org.ar/2012/05/03/magistral-fuentes/> (acceso 21 de julio de 2013).

representa un reto tremendo para Latinoamérica, inmersa en una lucha de la religión contra lo secular. Ahora tendrá que incluir y dialogar con las nuevas religiones que inmigren al territorio y que no sea motivo de luchas o conflictos interreligiosos y desarrolle el gran reto del post secularismo.

5. Retos para el siglo XXI

Como fue concebida originalmente la globalización, necesitará un replanteamiento de sus bases y, para lograr esa redefinición geopolítica será necesario hacer numerosas revisiones éticas de aspectos como la cultura, la identidad y los derechos humanos. Carlos Fuentes era consciente de ello y concibió la globalización como un fenómeno que no puede ser negado ni desechado. Fuentes apostó a favor de la globalización, pero desde un rostro más humano, e instando a los países en vías de desarrollo a participar de manera activa en el fenómeno, defendiendo sus intereses. Para lograr esto, será necesario dialogar profunda y largamente, para que los derechos humanos se extiendan en todas las poblaciones y sean punto de partida en el respeto a la dignidad humana que se encarna en cada cultura desde el rostro del Otro. A su vez, los países desarrollados se obligan en sus políticas públicas a sostener un rostro más humano, ya que en la aldea global, sin la ayuda del resto de los países, sus economías se verán asfixiadas como está ocurriendo en el caso de la Unión Europea. Para llegar a una relación de colaboración justa, será crítico un replanteamiento a los sistemas éticos, económicos y políticos. Las propuestas de Fuentes son importantes porque señalan las injusticias existentes y propone posibles soluciones a estos conflictos, sólo debemos cuidar no volver a dejar a los países periféricos a la deriva ética. Fuentes aduce que la globalización es algo que ya está presente y que no es posible negarse a su existencia, sin embargo, numerosos países de Oriente, África y América Latina no desean esta concepción de progreso prometido por la globalización, ya que el progreso material no es algo prioritario en sus sistemas de creencias. La diversidad debe ser respetada. Fuentes no contempla este escenario de desinterés en el progreso en ninguno de sus artículos, aunque a pesar de eso, el autor se manifiesta a favor de la diversidad. Por esta razón, es crucial que los países de Oriente y América Latina, deban hacerse escuchar para tener un justo contrapeso en la negociación de los intereses hegemónicos y por supuesto, el factor humano no podrá quedar excluido de esta ecuación. La ética tiene un gran reto en redefinir lo equitativo en este nuevo orden mundial que emerge desde América Latina, India y China. La participación proactiva de las asociaciones civiles es más necesaria que nunca, ahora su participación excede las fronteras y ya no son vistas como

asociaciones pertenecientes a un determinado país, sino como asociaciones que enarbolan diversas causas mundiales. El papel que desempeñen será decisivo para la gestión de este nuevo orden. Hay mucha esperanza con las religiones, las cuales son un vector político.

Cada vez hay más apertura a realizar foros, congresos y encuentros públicos en los que distintos representantes religiosos acuden para acordar que, a pesar de la diferencias existentes, es posible llegar a nuevos acuerdos.³³ Los sistemas de creencias jugarán un papel muy importante en este movimiento mundial. Hay países en los que la religión en el siglo XXI va de la mano con las decisiones políticas y económicas y representan un reto para un nuevo marco ético.

Fecha de recepción: 06/11/2012

Fecha de aceptación: 24/07/2013

³³ Web Islam, "I Congreso intercultural y diálogo interreligioso de Melilla", WebIslam, http://www.webislam.com/agenda/60029-i_congreso_interculturalidad_y_dialogo_interreligioso_de_melilla.html (23 julio 2013).

“SI HELENA HUBIERA ESTADO EN ILIÓN”

La referencialidad espacial de *khôra* y *tópos* como elemento epistemológico de la Historia griega antigua

RENÉ CECEÑA*

Resumen

El objetivo de este artículo es explicar el papel epistemológico que juegan las nociones de χώρα (*khôra*: región) y de τόπος (*tópos*: lugar) como elementos centrales de la tematización del espacio en la construcción del discurso histórico en la Grecia antigua. Pretendemos en este sentido complementar otros trabajos en los que hemos constatado el aumento de la recurrencia de dichas nociones en los textos históricos de la Antigüedad frente a los textos mítico-poéticos y trágicos; una recurrencia que consideramos busca construir el marco de referencia de los acontecimientos relatados por la Historia. El presente artículo pone por su parte el acento en la correspondencia entre la construcción de este marco de referencia significado por *khôra* y *tópos* y el cuestionamiento del fundamento social característico de la *polis*, y así, con el desarrollo del discurso argumentativo. Se busca de esta manera mostrar que las nociones de *khôra* y *tópos* adquieren el carácter de recurso epistemológico en el proceso de fundamentación argumentativa del conocimiento histórico en tanto que conocimiento producto de la *polis* y conscientemente alternativo al mito y en particular a la noción de εὐρύς (*eurús*: amplitud), esto es, como conocimiento resultado de la exigencia argumentativa de la *polis* en el cual el primer referente epistemológico del hecho narrado lo constituye su marco de referencia: *khôra* y *tópos*.

Palabras clave: *khôra*, *tópos*, *eurús*, epistemología, Historia, mito.

* Académico de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, rcecena@unam.mx

Abstract

The aim of this article is to explain the epistemological role played by the notions of χώρα (*khôra*: region) τόπος (*tópos*: place) as central elements of the thematization of space in the construction of historical discourse in Ancient Greece. In this sense we seek to complement other studies in which we found an increased recurrence of such notions in Ancient historical texts in comparison to mythic-poetical and tragic texts; one which seeks to build the framework of reference for the events accounted by History. This paper puts an emphasis on the correspondence between the construction of this framework, signified by *khôra* and *tópos*, and the *polis*' characteristic questioning of the social foundation, and so, with the development of an argumentative discourse. Hence it seeks to show that the notions of *khôra* and *tópos* turn into an epistemological resource in the process of argumentative foundation of historical knowledge as a product of the *polis* and consciously alternative to the myth and the notion of εὐρύς (*eurús*: far-reaching), that is, a knowledge that results from the argumentative demand of the *polis* in which the first epistemological reference to the narrated fact is its framework: *khôra* and *tópos*.

Key words: *khôra*, *tópos*, *eurús*, epistemology, History, myth.

El objetivo de este trabajo es contribuir en la explicación del papel epistemológico que juegan las nociones de χώρα (*khôra*: región) y τόπος (*tópos*: lugar), como principios de referencialidad de lo relatado, en la tematización del espacio que se opera en la construcción del discurso histórico en la Grecia antigua.¹ Según hemos señalado en otros textos, la historia griega hace del *marco espacial de referencia* significado por las nociones de *khôra* y *tópos* el principio de constatación de los hechos humanos de que trata constituyéndolo en un sopor-

¹ Significamos con *khôra* y *tópos* al conjunto del campo semántico de la espacialidad que remite a la región y al lugar, horizontes dentro de los cuales se ubica y, de esta forma, precisa aquello de lo que se da cuenta en la narración. A decir de Julien de Bouchet, *khôra* (como χώρη) y χώρος se presentan ya en Homero. Su origen es incierto, pero parece estar vinculado con la noción de privación (χήρα: viuda). Χώρα se constata con Heródoto y resulta de uso frecuente a partir de él. Τόπος tiene su primera recurrencia en Esquilo. Sin etimología clara, parece originalmente designar un lugar alejado, pero rápidamente puede referir a cualquier lugar. Cfr. Julian de Bouchet, "Expérience et représentations de l'espace en grec ancien", en Philippe Guisard y Christelle Laizé (coord.), *Expériences et représentations de l'espace*, Ellipses, Paris, 2012, pp. 9-19.

te de su propuesta epistemológica.² De esta forma, la historia refiere, como elemento primero de su construcción epistemológica, al marco dentro del cual los acontecimientos tienen lugar, en particular, mediante el empleo de las nociones espaciales de *khôra* y *tópos*. Se observa en efecto en los textos históricos griegos antiguos el empleo más recurrente de estas voces, diferenciándose con ello léxica y conceptualmente de los relatos mítico-poéticos y trágicos. Sin embargo, en este proceso explicativo nos hemos hasta ahora limitado a observar el aumento cuantitativo del empleo de estos términos significativos del marco de referencia de los asuntos humanos como fundamento para —por un lado— señalar la orientación espacial de la indagación sobre lo humano (*tò ἀνθρωπείον, tò anthrópeion*) en el pensamiento griego antiguo, así como —por otro lado— avanzar en la comprensión del cuestionar acerca del ente en Occidente.³ La tarea que nos asignamos en el presente texto es avanzar en la profundización y consolidación de esta perspectiva explicando de qué manera y conforme a qué configuraciones, los vocablos *khôra* y *tópos* constituyen el medio léxico que hace posible para la historia ofrecer una alternativa epistemológica frente a los discursos mítico-poético y trágico. Se trata pues de rebasar el marco constatativo de la importancia cuantitativa de la presencia de los referidos términos en los textos históricos griegos en la perspectiva —ahora— de indicar el elemento epistémico sobre el cual se lleva a cabo la postulación del marco de referencia como principio epistemológico de constatación de los hechos. Nos proponemos en este trabajo destacar cómo el proceso referido es el resultado del cuestionamiento argumentativo característico de la *polis* griega, del cual la historia forma parte, donde la delimitación de los hechos en un marco espacial de referencia mediante las nociones de *khôra* y *tópos* ofrece una alternativa epistemológica al problema de la referencialidad y la definición de los conceptos característico del discurso prepolítico, jurídico-político y trágico.

² Con “hechos”, “acontecimientos” y “asuntos humanos” señalamos la materia de la historia griega antigua que se resume en la formulación “τὰ γινόμενα ἐξ ἀνθρώπων” de Heródoto (I, “prefacio”); *cfr.* nota 40.

³ Esta tesis la hemos desarrollado principalmente en dos textos: “Historia y geografía. El fundamento epistémico de su complementariedad epistemológica”, en Boris Berenzon Gorn y Georgina Calderón Aragón (eds.), *Coordenadas sociales, más allá del tiempo y del espacio*, Universidad de la Ciudad de México-Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 2005, pp. 223-248 y “*Khôra* en el pensamiento antiguo”, en Boris Berenzon y Georgina Calderón (eds.), *Diccionario TiempoEspacio*, t. I, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, pp. 277-297. *Cfr.* También el capítulo IV, parágrafo 11, inciso “Χώρα, τόπος y πέρας (espacio, lugar y límite). Sentido geográfico de las bases conceptuales del proceso histórico de la descripción y apropiación delimitativa del mundo”, de nuestro libro *Espacio, lugar y mundo. El fundamento topológico de la Modernidad y los orígenes de la mundialización*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011, pp. 378-400.

Para ello procederemos primero a dar cuenta de la forma en que se inscriben al interior del discurso mítico-poético las formas de tematización del espacio que en él observamos, esto es, la forma en que en este discurso se construye la relación entre espacio y *mûthos* (*mûthos*), así como el papel que esta relación juega en sus mecanismos de construcción de conocimiento. Tras ello revisaremos las configuraciones que, sobre la base de los alcances epistemológicos de la crítica política —y así argumentativa— que la tragedia significa, la espacialidad adquiere en este discurso. Es finalmente sobre esta base que podremos hacer una confrontación con las correspondientes configuraciones discursivas de la historia para el caso del empleo de *khôra* y *tópos*, de manera a indicar el papel epistemológico que estas nociones desempeñan.

Comencemos con tal fin por explicar qué entendemos por discurso mítico-poético y cómo se relaciona éste con la tematización del espacio. Si estamos caracterizando como mítico-poético a este discurso que ubicamos en el período que va de fines de la llamada Edad Media griega (siglos XII-IX) al inicio de construcción de la sociedad política (siglos VIII-VII), es por que vemos en el *mûthos* —entendido, según argumentaremos, como palabra explicativa— la condición de posibilidad del trabajo de fabricación que la *ποίησις* (*poiêsis*) significa.⁴ Constatamos en efecto que el relato del aedo es entendido como “palabra” a la que se le denomina *mûthos*. En la *Iliada*, IX, 443 (para citar un ejemplo de tantos posibles),⁵ Homero expresa: “[para que te enseñara] a ser decidor de

⁴ “The Greek word for poetry, *poiêsis*, means simply ‘making’, and the poet (*poiêtês*) is a ‘maker’”, John Marincolo, “Herodotus and the poetry of the past”, en Carolyn Dewald y John Marincolo (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge University Press, Third printing with corrections, Cambridge, 2008, p. 13; “[...] les témoignages indicieux du passé offerts par un Homère sont issus du travail de fabrication (*poiêsis*) propre au poète qui récite; à ce titre, les actions narrées sont l’objet dans leur organisation d’un embellissement certain (*kosmêsai*)”, Claude Calame, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentation de l’espace-temps en Grèce ancienne*, Éditions de la découverte, Paris, 2006, pp. 51 y 52.

⁵ Homero es el punto de partida obligado para el estudio del pensamiento griego: primer referente con el que contamos del mundo griego arcaico, es además el referente para la propia cultura clásica griega. A decir de François Hartog: “En Grèce, tout commence avec l’épopée, tout s’inaugure avec elle et demeure des siècles durant sous le signe d’Homère. C’est là qu’ils nous faut chercher la mise en place et en acte des principales catégories de l’anthropologie grecque”, *Mémoire d’Ulysse*, Gallimard, Paris, 1996, p. 23. Cfr. igualmente F. Hartog, “The Invention of History: The Pre-History of a Concept from Homer to Herodotus”, en *History and Theory*, vol. 39, núm. 3, octubre, 2000, pp. 388 y 389: “In Greece all begins with the epic. With it, through it, the Trojan War, which for ten years pitted the Achaeans against the Trojans, became the ‘axial’ event situated at the edge of history”. La *Iliada* y la *Odisea* cuentan cada una con alrededor de 200 recurrencias del vocablo *mûthos*. En ellas se observa el sentido aquí expresado de *mûthos* como decir significativo —‘palabra’— con el que el aedo estructura el discurso. La lista de recurrencias de *mûthos* puede

mûthos y autor de hazañas”.⁶ *Mûthos* es, según se desprende de este y otros contextos de uso, “palabra”, unidad significativa en busca de dar cuenta de las hazañas que expresa vocalmente. La pregunta que debe consecuentemente responderse para comprender el decir del *mûthos* es: ¿qué se busca expresar con la palabra que el mito significa? Ampliamente conocido es el primer verso de la *Iliada*: “La cólera, canta, diosa, del Pelida Aquileo”.⁷ Al formular la cólera de Aquiles desde el inicio que nos introduce al canto, se nos indica el interés y la importancia que el poeta confiere a la comprensión de la realidad humana entendida como estado anímico que responde a las situaciones que confronta, tomando aquí como hilo temático a la μῆνις (*mênis*: cólera).⁸ Tal estado anímico es lo que Homero denomina θυμός (*thumós*), el impulso de vida, el cual es, por la tematización que conlleva y la frecuencia de su empleo, uno de los principales conceptos de la *Iliada* y de la *Odisea*; de hecho, a nuestro entender, el concepto central: si bien el tema de la *Iliada* es la *mênis* de Aquiles (*cf.* nota 7), su campo de indagación y, así, de explicación es el *thumós* en tanto que tematización del estado anímico como disposición frente a la realidad que se confronta.⁹ La traducción tradicional de *thumós* es diversa: aliento, vida, alma, espíritu, mente, temperamento, coraje, corazón, inclinación, deseo.¹⁰ La ampli-

consultarse en la página de la Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=mu%3Dqos>

⁶ μύθων τε ῥητῆρ ἔμειναι πρηκτῆρα τε ἔργων. Versión castellana de Rubén Bonifaz Nuño, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, 2005. La versión referida ha sido en este caso levemente modificada para incluir μύθος en su grafía griega y evidenciar así su empleo. La traducción de Bonifaz Nuño dice a la letra: [para que te enseñara] “a ser decidor de palabras y autor de hazañas”.

⁷ Μῆνιν ἄειδε θεά Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος.

⁸ “When Homer prays to his own Muse to sing the *mênis* of Achilles son of Peleus, he sets in motion the entire story, invoking the driving theme and heading relentlessly toward the inevitable conclusion and self-realization of the story”. Gregory Nagy, “Foreword”, in Leonard Muellner, *The Anger of Achilles. Mênis in Greek Epic*, Cornell University, Ithaca, 1996, p. VII.

⁹ Nos distinguimos con ellos de la interpretación de Gregory Nagy y de Leonard Muellner (*The Anger of Achilles...*, *op. cit.*), quienes se limitan a indicar la *mênis* —sin duda alguna central en el sentido que ellos indican de tema de la *Iliada*— para señalar —nosotros— el fondo conceptual sobre el cual el tema se desarrolla y a partir del cual adquiere sus configuraciones: *thumós*.

¹⁰ El diccionario Liddell-Scott-Jones (Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, Clarendon Press, Oxford, 1940) de ahora en adelante abreviado: LSJ, propone las siguientes alternativas: A. *soul, spirit, as the principle of life, feeling and thought, esp. of strong feeling and passion (rightly derived from θύω) [...]* I. in physical sense, *breath, life [...]* 2. *spirit, strength [...]* 3. [...] *heart [...]* II. *soul, as shown by the feelings and passions; and so [...]* 1. *desire or inclination, esp. desire for meat and drink, appetite, [...]* 2. *mind, temper, will [...]* 3. *spirit, courage [...]* 4. *the seat of anger [...]* 5. *the heart, as the seat of the emotions, esp. joy or grief, [...]* 6. *mind, soul, as the seat of thought [...]*. Véase al respecto la clasificación propuesta por Caroline P. Caswell:

tud de este campo semántico responde al hecho que *thumós* es el asiento de las emociones e, incluso, del pensamiento, lo que hace del *thumós* homérico el lugar privilegiado de la indagación sobre lo humano.¹¹ Es en función del *mûthos* que el poeta y la sociedad que lo escucha ordenan su realidad, disponiendo el conjunto de conceptos que fundan la construcción de su mundo: así con *vóos* (*nóos*: intelecto), *μητις* (*métis*: habilidad práctica), *ψυχή* (*psykhé*: “alma”), *φρονέεις* (*phronééis*: reflexión práctica). De ahí su importancia en los poemas homéricos: la *Iliada* es una indagación y una propuesta de comprensión del *thumós* según se expresa en Aquiles y Héctor como sus personajes principales. *Mûthos* es de esta forma la vía de exploración del *thumós*, y con ello, el modo de acceso a las estructuras fundamentales de lo humano en un contexto de construcción de conocimientos que responde a los mecanismos de enunciación de la palabra arcaica al interior de un proceso de transformación y de constitución de una sociedad política, esto es, de una sociedad que comienza a pensarse en términos de autoinstitución y, por tanto, de la consecuente, y a su vez necesaria, búsqueda y construcción de un fundamento sobre el cual la sociedad debe y puede instituirse.¹² *Mûthos* es, podemos concluir, la palabra que busca

“The need for thoroughness and consistency suggested an adaptation of Böhme’s system for the categorization of passages according to the type of context in which θυμός occurs; but since I wished to adhere as closely as possible to the actual categories of function, it seemed necessary to add two additional ones. The categories are as follows: 1) loss of consciousness/death 2) the cognitive or intellectual function 3) the emotional function 4) the deliberative function, and 5) the function of motivation [...] It will become clear that at the period during which the Homeric epics were being formed, θυμός was at the foundation of every internal experience or manifestation”, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, E. J. Brill, The Netherlands, 1990), pp. 2-4; *cf.* p. 11.

¹¹ “*Thumos* is the seat of the whole practical consciousness, from instant rage and pain to planning and deliberation on the basis of lessons laboriously learned. This practical intelligence, in Homer, is presented as a single phenomenon and at the same time with extraordinarily subtle internal differentiation; a careful taxonomy of the whole range of verbal ideas associated with *thumos* would reveal the complexity of the implicit empirical analysis and would illuminate much in the poems”, James M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: the Tragedy of Hector*, The University of Chicago Press, Chicago, 1975, p. 174.

¹² Retomamos esta comprensión del proceso de construcción de la *polis* griega como “auto-institución argumentada” (el apelativo es nuestro) de J. P. Verant y de C. Castoriadis: “Si nous voulons dresser l’acte de naissance de cette Raison grecque, suivre la voie par où elle a pu se dégager d’une mentalité religieuse, indiquer ce qu’elle doit au mythe et comment elle l’a dépassé, il nous faut comparer, confronter avec l’arrière-plan mycénien ce tournant du VIII^e au VII^e siècle où la Grèce prend un nouveau départ et explore les voies qui lui sont propres: époque de mutation décisive que, dans le moment même où triomphe le style orientalisant, jette les fondements du régime de la Polis et assure par cette laïcisation de la pensée politique l’avènement de la philosophie”. Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, pp. 7 y 8; “[...] cuando hablemos de democracia, no pensemos simplemente en la existencia de una asamblea que delibera y decide de manera consensuada, ni en la ausencia de una domi-

expresar el *thumós* en tanto que tematización de la realidad humana, estructuración en discurso del cuestionar humano en su experiencia griega arcaica.

Así, siendo el *thumós* el fundamento del cuestionamiento del discurso mítico-poético —pues es entendido como clave de la realidad humana que indaga—, el conjunto de referentes espaciales dentro del cual se llevan a cabo las acciones de los hombres puede constituir un elemento relevante de su indagación en la medida en que con él se de cuenta de aspectos relativos a la disposición anímica del ser humano. Dicho de otra manera, los referentes espaciales del discurso se ordenan y adquieren su significación en función de los vínculos que puedan establecer con la indagación sobre lo humano articulada, ésta, alrededor de la problematización del *thumós*.

La *Odisea* es el mejor recurso con el que contamos para comprender la perspectiva que ahora indicamos. Esta obra organiza parte importante (cuantitativa y conceptualmente hablando) de su trama tomando por base el vínculo entre el cuestionamiento sobre la realidad humana como *thumós* y la tematización del espacio. Como es sabido, este texto homérico da cuenta del regreso de su protagonista a Ítaca tras el sitio de Troya, donde consecuentemente la relación entre disposición anímica y espacio resulta relevante. Odiseo es, podemos decir, el Aquiles y el Héctor del desplazamiento y de los confines, aquel en que *mûthos* (palabra), *thumós* (tematización griega arcaica de la realidad humana) y *nóstos* (la travesía de regreso a casa) confluyen. Su inicio es ya significativo en este sentido —y como hemos indicado— el inicio es en el texto homérico el momento indicativo del tema central (*cf.* nota 7):

Cuéntame, Musa, la historia del hombre de muchos senderos (πολύτροπον),
que anduvo errante (πλάγχθη) muy mucho después de Troya sagrada asolar;
vio (ἶδεν) muchas ciudades de hombres y conoció su talante (νόον ἔγνω),
y dolores sufrió (κατὰ θυμόν) sin cuento en el mar tratando
de asegurar la vida y el retorno (νόστον) de sus compañeros.¹³

nación en el sentido factual del término por parte de un grupo especial: la creación griega de la democracia, de la política, es creación de una actividad explícitamente autoinstituyente de la colectividad”, Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito*, trad. Sandra Garzonio, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pp. 71-72.

¹³ ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλά / πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πολίεθρον ἔπερσεν· / πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἶδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω, / πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν, / ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων, *Od.* I, 1-5, *Opera*, Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt David B. Monro et Thomas W. Allen, *Eighteenth impression*, Oxford Classical Texts, E Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1991. Versión de José Luis Calvo, México, REI, 1992.

La *Odisea*, observamos en su formulación inicial, es un relato de tipo singular: un νόστος, el relato del viaje —en particular, para Homero, del viaje de regreso a casa—. ¹⁴ Odiseo es en él inicialmente caracterizado como πολύτροπον (*polútropon*), hombre de muchos senderos; condición que es además reforzada mediante el πλάζω (*plázō*), su errar. Hombre que erra y que se ha hecho de múltiples caminos, Odiseo es un hombre que ha visto (ἴδεν, *íden*; εἶδον, *eídon*): ha experimentado y conocido diversos asentamientos humanos (πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἄστεα), así como el mar (ἐν πόντῳ, el espacio vacío de humanos), ¹⁵ confrontado en este proceso —y esto es lo fundamental en el sentido de nuestra interpretación— su disposición anímica: κατὰ θυμόν, indica ya en su cuarto versículo. Es por tanto conocedor que posee el conocimiento más importante de entre todos, el conocimiento de sí mismo en el contexto de situaciones diversas (νόον ἔγνω), lo que le permite confrontarlas. ¹⁶ La asociación entre disposición anímica y espacio es entonces relevante en la indagación antropológica que se opera en esta epopeya, pues se construye sobre la diversidad de experiencias que el viaje significa haciendo posible el conocimiento de la realidad humana, del *thumós*. Es así que la referencia a lugares e itinerarios está presente como uno de sus elementos de construcción de un discurso sobre lo humano y, con ello, de su comprensión.

No toda referencia espacial tiene, sin embargo, esta importancia. Algunas referencias espaciales de la *Odisea* constituyen un plano de acompañamiento secundario de la temática central que atañe al discurso mítico-poético. En efecto, tres clases de referencias espaciales son observables en los poemas homéricos: referencias deícticas, referencias —que, a partir de lo que al respecto hemos indicado, llamaremos— nósticas y referencias toponímicas. Las primeras dan cuenta de las relaciones de proximidad, distancia, orientación y movimiento, las segundas de relaciones anímicas resultado de la proximidad o distancia respecto a referentes con los que mantiene un *páthos*, mientras que las terceras refieren a relaciones geográficas, esto es, a relaciones de partes con respecto al todo constituido por la ecumene. Del primer tipo es, en la *Odisea* por ejemplo, “Luego descendió lanzándose de las cumbres del Olimpo y se detuvo en el

¹⁴ LSJ da cuenta de los siguientes significados: A. “(νέομαι)” *return home*, *Hom.*, esp. in *Od.*, [...] (lyr.): generally, *return* [...] 2. generally, *travel, journey*, [...] to the land of the P., [...] *journey after* (i. e. in search of) food [...] 3. as pr. n. *Νόστοι* *the homeward journeys of the Greek heroes after the taking of Troy*, title of Cyclic Epic, [...]; of a work by Anticlidés.

¹⁵ “ἄλως ἀστρυγέτοιο: el salado mar = el estéril mar” (*Od.*, I, 72) como traduce, a nuestro parecer acertadamente, José Luis Calvo.

¹⁶ Sobre la relación entre conocimiento y viaje véase el libro ya referido de F. Hartog (*Mémoire d'Ulysse*) y el libro de Carol Dougherty, *The Raft of Odysseus: the Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*, Oxford University Press, Nueva York, 2001.

pueblo de Ítaca, sobre el pórtico de Odiseo, en el umbral del patio”.¹⁷ Al segundo tipo corresponde “ello es que todos los demás, cuantos habían escapado a la amarga muerte, estaban en casa, dejando atrás la guerra y el mar. Sólo él [Odiseo], estaba privado de regreso y esposa”.¹⁸ Paralelamente, tenemos dentro del segundo tipo, “andar errante lejos de la patria”.¹⁹ Las referencias toponímicas dan cuenta por su parte de referentes que permiten situar lo referido en el conjunto de la imagen de la Tierra; así por ejemplo: “Pero había acudido entonces junto a los etíopes que habitan lejos (los etíopes que están divididos en dos grupos, unos donde se hunde Hiperión y otros donde se levanta)”.²⁰ En el esquema del discurso mítico-poético, en la búsqueda de elementos explicativos del *thumós*, el referente espacial nóstico, aquel en que el espacio se construye con respecto al *thumós* y, por tanto, devela elementos de éste, es el más significativo. Los otros dos tipos lo son en la medida en que las relaciones que establecen sean comprendidas como relativas a su indagación antropológica y, en particular para la tercera forma, a la ecumene como lugar de lo humano.

Discurso que extrae su materia del mito,²¹ la tragedia tiene también como base de su problemática a lo humano; es por ello, de hecho, que puede recurrir al discurso mítico-poético como punto de partida: la indagación de lo humano es su campo común. Pero no se trata ya, para la tragedia, de actos que ubicados en un tiempo remoto y heroico englobaría a los nuevos tiempos dando por ello cuenta de lo humano, sino de personajes en el contexto de la *polis*, del ciudadano para quien el problema ¿qué es el hombre? se piensa en los términos ¿qué es la sociedad?, esto es, ¿qué es la *polis*?, de lo humano entendido y cuestionado a partir de lo social como su hecho constituyente.²² En este sen-

¹⁷ βῆ δὲ κατ’ Οὐλύμπιοι καρῆνων αἴζασα / σῆ δ’ Ἰθάκης ἐνὶ δῆμῳ ἐπὶ προθύροις Ὀδυσῆος, / οὐδοῦ ἐπ’ αὐλείου, I, pp. 103 y 104

¹⁸ ἔνθ’ ἄλλοι μὲν πάντες, ὅσοι φύγον αἰτῖν ὄλεθρον, / οἴκοι ἔσαν, πόλεμόν τε πεφευγότες ἤδὲ θάλασσαν, / τὸν δ’ οἶον νόστου κεχρημένον ἠδὲ γυναικός, I, 11-13.

¹⁹ πλάζει δ’ ἀπὸ πατρίδος αἴης, I, 75.

²⁰ ἀλλ’ ὁ μὲν Αἰθίοπας μετεκίαθε τηλόθ’ ἐόντας, / Αἰθίοπας τοὶ διχθὰ δεδαΐαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν, / οἱ μὲν δυσσομένον Ὑπερίονος οἱ δ’ ἀνιόντος, I, pp. 22-24.

²¹ “La tragédie prend pour matière la légende héroïque. Elle n’invente ni les personnages ni l’intrigue de ses pièces. Elle les trouve dans le savoir commun des Grecs concernant ce qu’ils croient être leur passé, l’horizon lointain des hommes d’autrefois”, Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal Naquet, “Le sujet tragique: Historicité et transhistoricité”, en *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, II, La Découverte, Paris, 2001, p. 84.

²² “Les tragédies, bien entendu, ne sont pas des mythes. On peut soutenir au contraire que le genre tragique fait son apparition à la fin du vie siècle lorsque le langage du mythe cesse d’être en prise sur le réel politique de la cité”, Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal Naquet, *op. cit.*, I, Prefacio, p. 7; “L’invention de la tragédie grecque, dans l’Athènes du ve siècle, ce n’est pas seulement la production d’œuvres littéraires, d’objets de consommation spirituelle destinés aux citoyens et

tido la tragedia propone problemas nuevos que no pueden ser abordados en los términos tradicionales planteados por el mito. La tragedia, en efecto, forma parte de un cambio epistémico, un cambio de primer orden que implica una mutación en la comprensión y explicación de lo humano: la constitución de un discurso jurídico-político que se observa en el desplazamiento de la palabra profético-descriptiva, cuyo principio de construcción es la inspiración —de invocación de lo suprahumano, las musas—, a un discurso retrospectivo-testimonial en el cual conocer es reconocer pruebas, marcas que al permanecer como vestigios pueden ser reconocidas como testimonio de lo acontecido —perteneciendo así al orden de los hombres.²³

Explicemos estas características para resaltar su diferenciación epistemológica. Transmitido por las musas al poeta (“ἄειθε θεά”), el principio epistemológico de construcción del discurso mítico-poético es la inspiración, en el cual no interviene ningún procedimiento de prueba argumentativa o de verificación testimoniada. El conocimiento antropológico así generado no es entendido como un ejercicio humano, es un ejercicio que lo trasciende y que puede consecuentemente ofrecer elementos para su explicación. Se trata de un discurso que, al entenderse trascendente, se concibe inequívoco, pero que, en tanto que humanamente mediado —siendo el poeta quien cumple este papel—, puede a la vez presentar problemas de interpretación, de ambigüedad. La frase de Hesíodo en *La Teogonía* —siendo las musas quienes hablan— es al respecto significativa: “[...] tan sólo sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas, mas podemos también, si queremos, cantar la verdad” (28-29).²⁴ Se trata, pues, de una palabra persuasiva, asertórica y ambigua, que se entiende como trascendente de lo humano, pero que busca y puede —por ello, pretendidamente— explicarlo.²⁵ Por su parte, el discurso trágico, inserto en un contexto político de elabo-

adaptés à eux, mais à travers le spectacle, la lecture, l'imitation et l'établissement d'une tradition littéraire, la création d'un sujet, d'une conscience tragique, l'avènement d'un homme tragique”, *Ibidem*, II, p. 83.

²³ Seguimos en este sentido (el desplazamiento de la palabra profético-descriptiva a un discurso retrospectivo-testimonial) la lectura que Michel Foucault hace de Edipo rey en las conferencias que dictó en Río de Janeiro en 1973 y que fueron publicadas bajo el título *La vérité et les formes juridiques*. Cfr. Michel Foucault, *Philosophie. Anthologie*, Anthologie établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, Gallimard, Paris, 2004, pp. 434-436.

²⁴ ἴδμεν ψεύδα πολλά λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι, versión castellana de Paola Vianello de Córdoba; Hesíodo, *Teogonía*, Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, 1986.

²⁵ “Doté de ce savoir inspiré, le poète célèbre par sa parole chantée les exploits et les actions humaines qui entrent ainsi dans l'éclat et la lumière et qui reçoivent force vitale et plénitude d'être [...] Au milieu de cette configuration d'ordre mythico-religieux, *Alétheia* énonce une vérité asserto-

ración de leyes humanas (de autoinstitución) —y más aún, en un contexto de crisis que este proyecto político confronta—, forma parte del proceso de abandono de la palabra ritual cuya contraparte implica el desarrollo de técnicas de argumentación que atienden a una lógica de lo verdadero entendida ésta última como enunciación de la palabra precisa, la palabra que, al superar la ambigüedad hace posible la acción política eficaz. Esquilo expresa esta búsqueda en voz del mensajero de *Las suplicantes*: “No obstante con el fin de que enterado pueda hablar con más claridad —pues también conviene que un heraldo anuncie cada cosa con precisión— ¿cómo debo decir? [...]”.²⁶ Un caso paradigmático a este respecto es el problema de las acepciones divergentes de la noción de κράτος (*krátos*), la fuerza, que puede ser entendida como referida a quien posee la autoridad legítima de la *polis*, instituida en asamblea, o a la fuerza física que en su ejercicio se opone a ésta y cuya resolución es requerida para dar sentido a la acción política, para garantizar su eficacia.²⁷ Vemos entonces

rique; elle est puissance d'efficacité, elle est créatrice d'être”, Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Pocket, París, 1995, p. 6.

²⁶ ἀλλ' ὡς ἂν εἰδῶς ἀννέπω σαφέστερον, – / καὶ γὰρ πρέπει κήρυκ' ἀπαγγέλλειν τορῶς / ἕκαστα, – πῶς φῶ [...], *Ibid.*, pp. 930-932.

²⁷ Ejemplos divergentes del empleo de *krátos* son, en *Las suplicantes*: Que no llegue jamás a estar sometida al poder de los varones (μή τί ποτ' οὖν γενόιμαι ὑποχείριος / κράτεσιν ἀρσένων); Tales son los decretos que han sido promulgados por parte de la ciudad con el voto unánime a cargo del pueblo: no entregar por la fuerza al grupo de mujeres (τοῖα δὲ δημόπρακτος ἐκ πόλεως μία / ψήφος κέκρανται, μή ποτ' ἐκδοῦναι βία / στόλον γυναικῶν), *Las suplicantes*, pp. 392, 393 y 942-944. Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal Naquet, han observado este hecho como también el caso de *nómos* en *Antígona*: “Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques”, “C'est que le droit n'est pas une construction logique; il s'est constitué historiquement à partir de procédures 'préjuridiques' dont il s'est dégagé, auxquelles il s'oppose mais dont il reste en partie solidaire [...] De ce point de vue, la *Diké* divine elle-même peut apparaître opaque et incompréhensible: elle comporte, pour les humains, un élément irrationnel de puissance brute. Aussi voit-on dans les *Suppliantes* la notion de *krátos* osciller entre deux acceptions contraires: tantôt elle désigne l'autorité légitime, une mainmise juridiquement fondée, tantôt la force brutale dans son aspect de violence le plus opposé au droit et à la justice. De même, dans *Antigone*, le mot *nómos* peut être invoqué avec des valeurs exactement inverses par les différents protagonistes. Ce qui montre la tragédie, c'est une *diké* en lutte contre autre *diké*, un droit qui n'est pas fixé, qui se déplace en se transformant en son contraire”, *op. cit.*, I, p. 15. Consúltese también, respecto a la problemática en la tragedia de la definición de las palabras y su poder, el texto “Herodotus, Sophocles and the woman who wanted her brother saved” de Carolyn Dewald y Rachel Kitzinger, en Carolyn Dewald y John Marincolo (eds.), *op. cit.*, pp. 122-129: “In Sophocles vision the power of language to express what we do *not* know, what we have not experienced, what we do not feel, is terrible and painful [...] Sophocles has an acute understanding of the of the way we can individually embody and express what we know and yet fail to communicate that truth to others. But he also sees that the nature of language itself allows us, unlikely, to lay claim to what we do not know in order to convince, to persuade—in order to win over others to our perspective” (p. 127).

que la propuesta que al respecto elabora la tragedia es la crítica —entendida como la puesta en evidencia—, de la ambigüedad del referir mítico-poético o, para decirlo en el lenguaje de *Edipo rey*, el cuestionamiento de ideas elaboradas a partir de “palabras mal comprendidas”.²⁸ Lo que busca alcanzarse es, como dirá Esquilo, hablar con “palabras medidas (μέτριον ἔπος)”,²⁹ palabras cuyo referente es objeto de precisión —medurable— en su decir. Si el conocer nuevo, el conocer de la *polis*, se entiende sobre la imposibilidad de la pretensión profética del discurso mítico-poético (“comprenderás que no hay mortal en absoluto que posea el arte de predecir”)³⁰ es porque este último implica una comprensión del decir que escapa a lo humano (μαντικῆς τέχνης), siendo entonces dicho decir ambiguo y objeto de interpretación de diversas formas: la interpretación de la palabra fundada en la inspiración resulta inoperante en un contexto político dado el carácter ambiguo, polisémico de ésta. Notemos al respecto las siguientes frases de *Edipo rey*:

Ya tenemos al que nos le ha de descubrir [al asesino]
 Ahí nos traen al divino profeta
 Al único mortal que lleva la verdad innata en el alma³¹

No paro hasta no dar con la evidencia y el saber³²
 Aunque eres rey, hemos de ser iguales,
 por lo menos en el derecho a contestar;³³

Observamos en ellas la confrontación de un saber mántico, el conocimiento del profeta resultado de la inspiración constitutiva de su principio epistemológico por lo que el conocimiento de la verdad le es ἐμπέφυκεν —intrínseco a su *psykhê*— (primera frase aquí citada), con el conocimiento que es construido por el ser humano (segunda frase), el conocimiento político que es el resultado de la posibilidad de —frente al saber— ubicar en un mismo plano al rey y al ciudadano: el conocimiento es el conocimiento de la *polis*, el conocimiento que

²⁸ Cfr. *Edipo rey*, 681: Δόκησις ἀγνώως λόγων ἦλθε, Sophocles *Faulæ*, *Recognovit brevique adnotatione critica instuixit* A. C. Pearson, Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1950; versión castellana de José Vara Donado: Sófocles, *Tragedias completas*, ed. y trad. de José Vara Donado, Cátedra, Madrid, 1990.

²⁹ *Las suplicantes*, 1059; versión castellana de Enrique Ángel Romo Jurado: Esquilo, *Tragedias*, Introducción, trad. y notas de Enrique Ángel Romo Jurado, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

³⁰ μαθ' οὐνεκ' ἐστί σοι βρότειον οὐδὲν μαντικῆς ἔχον τέχνης, p. 709.

³¹ ἀλλ' οὐξελέγξων αὐτὸν ἔστιν οἶδε γαρ / τὸν θεῖον ἦδη μάντιν ὦδ' ἄγουσιν, ὦ / τάληθές ἐμπέφυκεν ἀνθρώπων μόνω, pp. 297-299.

³² οὐκ ἂν πιθοίμην μὴ οὐ τὰδ' ἐκμαθεῖν σαφῶς, p. 1065.

³³ εἰ καὶ τυραννεῖς, ἐξισιωτέον τὸ γούν / ἴσ' ἀντιλέξει τοῦδε γὰρ κἀγὼ κρατῶ, pp. 408-409.

la *polis* genera (tercera frase). El conocimiento es en este sentido entendido como construcción humana para lo que se establece un procedimiento normativo en el que se recurre a la experiencia como principio de definición de la palabra política. Ello lo constatamos en la preocupación manifiesta por la recopilación de pistas: “¿cómo hallar el rastro, borroso ya, de tan antiguo crimen?”, para retomar a Edipo;³⁴ pistas que en la constatación de los hechos permitan un decir preciso, sin ambigüedades. Se pasa así del cantar-inspirar (del αειδῆν, *aeídein*) —propio del discurso mítico-poético— al mirar-conocer (οἶδα, *oída*); su preocupación es la constatación de hechos (mirar-conocer del *oída*) que, con la palabra precisa hace posible rebasar el obstáculo de la palabra mal comprendida (ἀγνώως λόγων) y permite —al menos pretende— dar cuenta de lo humano, de la *polis* en su caso.

Ahora bien, aún en su diferencia referencial, encontramos en la tragedia testimonios de descripción del marco de los hechos constatados que en primera instancia obedecen a los mismos principios de construcción que en el discurso mítico-poético, pues *prevalece* en ella una comprensión de lo espacial en su carácter de referente nóstico. Tomemos el caso de *Los Persas* de Esquilo, en donde la aventura a tierras griegas por parte del ejército comandado por Jerjes significará su desgracia, mostrando así el carácter mísero de lo humano. La pieza comienza con los siguientes versos:

Estos son los fieles —y así se nos llama—
de la hueste persa que a la tierra helena (Ἑλλάδ' ἔς)
partió (οἰχομένων) en son de guerra. Nos nombró guardianes
del palacio, en oro y en tesoros rico,
el Rey de esta tierra, Jerjes, nuestro príncipe,
hijo de Darío
Pensando en la vuelta (ἀμφὶ δὲ νόστῳ) del rey y del rico
ejército nuestro, profeta de males
se eriza en mi pecho mi espíritu (θυμὸς) todo
—que la fuerza entera, en Asia nacida (Ἀσιατογενῆς),
está ahora muy lejos (ὤχωκε), y a su dueño llama,
sin que nunca llegue correo o jinete
a la tierra patria³⁵

³⁴ τοῦ τόδ' εὐρεθήσεται / ἵχνος παλαιᾶς δυστέκμαρτον αἰτίας;, I, pp. 108 y 109.

³⁵ Τάδε μὲν Περσῶν τῶν οἰχομένων / Ἑλλάδ' ἔς αἴαν πιστὰ καλεῖται, / καὶ τῶν ἀφνεῶν καὶ πολυχρῶσων / ἐδράνων φύλακες, κατὰ πρεσβείαν / οὐς αὐτὸς ἀναξ Ἰέρξης βασιλεὺς / Δαρειογενῆς / εἶλετο χώρας ἐφορεύειν. / ἀμφὶ δὲ νόστῳ τῷ βασιλείῳ / καὶ πολυχρῶσου στρατιᾶς ἤδη / κακόμεαντις ἄγαν ὀροσλοπεῖται / θυμὸς ἔσωθεν. / πᾶσα γὰρ ἰσχύς Ἀσιατογενῆς / ὤχωκε, νέον δ' ἄνδρα βαῦζει, / κοῦτε τις ἄγγελος οὔτε τις ἵππεύς / ἄστῳ τὸ Περσῶν ἀφικνεῖται, 1-15. Æschyli, *Septem quæ supersunt Tragoediæ*, Recensuit Gilbertus Murray, Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1947 (19381);

La construcción del espacio, observamos aquí, es un efecto del cuestionamiento por la realidad humana, mediada en su comprensión por el *thumós*, y, en este sentido, parte de su indagación en la medida en que, como en el discurso mítico-poético, se de cuenta de aspectos relativos a la disposición anímica del ser humano entendida como elemento estructurante de su realidad. Se entiende entonces también en este caso la relación con el espacio en términos de relación con la tierra en la que se vive, con la que se mantienen relaciones de proximidad y distancia en función de lazos nósticos para los cuales el *thumós* constituye su elemento organizador.

Es en este contexto que la historia, la indagación del *histór* como comienzan a configurarla Hecateo y, sobre todo, Heródoto y Tucídides, va a constituir una alternativa al elaborar un discurso dentro del cual, para el cual, el marco de los acontecimientos constituye un elemento epistemológico que le permite dar cuenta del acontecimiento al que busca referir, entendido (dicho marco) como principio de referencia que como tal ofrece elementos para la superación del problema de la ambigüedad discursiva del relato mítico-poético. La tragedia, que se buscó inicialmente como opción crítica frente al *múthos*, no opera, empero, este cambio, al no proponer elementos epistemológicos alternativos de precisión del discurso.³⁶ En efecto, es en la búsqueda de un discurso que, mediante la superación de la ambigüedad del decir mítico-poético, elabora argumentos capaces de superar el ejercicio de la prueba, que la historia se construye: “Hecateo de Mileto relata así (μυθεῖται): lo que escribo aquí, es lo

versión castellana de José Alsina Clota (Esquilo, *Tragedias completas*, 8ª ed., ed. y trad. de José Alsina Clota, Cátedra, Madrid, 2001).

³⁶ Este punto de partida común para la tragedia y la Historia ha sido indicado por Carolyn Dewald y Rachel Kitzinger: “Herodotus and Sophocles work in different genres, and exploit the possibilities of the anecdote quite differently, but in their different uses, of the story, each of them reflects ironically on some of the ambiguities inherent in the intellectual turmoil prevalent in mid-fifth-century Greece about the nature and power of language”, “Their chosen genres, though very different, both confront and grapple with the fluidity and ephemerality of words —the malleability of oral stories and the impermanence of words spoken once on the stage” (*op. cit.*, pp. 122 y 127). Coincidiendo en lo general con esta lectura, la nuestra sin embargo no se detiene a enunciarse en términos de relaciones sociales. Dewald y Kitzinger afirman en efecto: “And in their work each explore the intersection of language and power: Sophocles, appropriately to the medium of the drama, in the uneasy and complex relationship between words and actions; Herodotus, as a prose historian, in a more leisured and long-term exploration of the ways *logos* corrupts the exercise of power both as it is used by those in power and those serving under them”. Contrariamente a una posible interpretación de esta afirmación en el sentido de una ausencia de cuestionamiento de la relación entre palabras y hechos (actos humanos), nuestra propuesta a este respecto consiste en explicitar el alcance epistemológico del cuestionamiento que sobre el lenguaje se opera en este contexto social, esto es, tanto para la tragedia como para la Historia, del cuestionamiento acerca de la relación entre palabras y acciones.

que me parece verdadero (ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι); pues los discursos de los griegos (οἱ Ἑλλήνων λόγοι) son, me parece múltiples y ridículos (πολλοί τε καὶ γελοῖοι).³⁷

Como observamos en este fragmento, Hecateo emprende la labor de ofrecer un discurso alternativo (ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι) al de los griegos, pues la palabra con la que éstos han referido las cosas (οἱ Ἑλλήνων λόγοι) es, variada, ambigua (πολλοί τε καὶ γελοῖοι). La propuesta epistemológica de la historia consiste en este sentido —y a nuestro parecer en su base—, en establecer una relación probada entre las palabras y las cosas a las que con ellas se refiere para dar cuenta de la realidad humana, de manera a poder afirmar o refutar lo que con las palabras se dice. Así, el tipo de discurso que Hecateo propone se construye como argumentación refutativa (ἀπόδειξις, ἀποδέχομαι, ἔλεγχος),³⁸ para la cual el discurso histórico de Heródoto plantea explícitamente cómo principio epistémico la constatación de hechos, el testimonio que da cuenta de lo acontecido mediante el relato de lo visto directamente o de lo relatado por quienes lo presenciaron. Es por ello una indagación apodíctica: señala aquello que por sí se muestra (ἀπό-δέξις) como medio de prueba:

Esta es una exposición de la investigación (ἱστορίας ἀπόδειξις) de Heródoto de Halicarnaso, a fin de que ni lo realizado por los hombres (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων) se desvanezca con el tiempo, ni queden sin gloria las obras grandiosas y admirables (ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμάστα), recogidas (ἀποδεχθέντα) unas por los griegos y otras por los bárbaros [...]³⁹

³⁷ Ἑκαταῖος ὁ Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τὰ δὲ γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν, FGtHist 1 F 1; *Die Fragmente der Griechischen Historiker* von Felix Jacoby (Leiden: E. J. Brill, 1968). Erster Teil, Genealogie und Mythographie. A vorrede. text. addenda. konkordanz. Photomechanischer nachdruck des vermehrten neudruckes von 1957.

³⁸ En su libro sobre el nacimiento del discurso histórico en Grecia, Catherine Darbo-Peschanski da cuenta de la historia como juicio de discursos, como análisis crítico de los testimonios recopilados: “Contrairement à ce qui se produit pour l’*histor*, que deux parties viennent solliciter et auquel elles soumettent chacune sa version des faits, le praticien de l’*historia*, lui, sollicite des récits et, qu’il le dise ou non, les choisit. Là se situe une première strate de jugements, qui sous-tend sans exception possible toute les *Histories*, même quand leur maître d’œuvre reste silencieux sur ce qu’il rapporte (I, 1; I, 3; II, 3): les récits sont une première fois sélectionnés et, par là, jugés de quelque pertinence pour le propos”, Catherine Darbo-Peschanski, *L’Historia. Commencements grecs*, Gallimard, Paris, 2007, p. 73. Ello, nos parece, va en correspondencia con nuestra interpretación de Historia griega antigua como argumentación, para lo que nosotros destacamos su carácter apodíctico (ἀπόδειξις/ἀποδέχομαι), lo que la guía particular de nuestra lectura.

³⁹ Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδειξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμάστα, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, κλεῖα γένηται, [...], I, “prefacio”; versión castellana de Arturo Ramírez Trejo: Heródoto,

Dar cuenta de lo acontecido significa en este contexto abandonar el discurso mítico-poético y el proceder persuasivo que a éste le corresponde, recurriendo a una indicación que pruebe (ἱστορίας ἀπόδειξις) mediante la recopilación de testimonios (ἀποδεχθέντα), tanto de griegos como de no-griegos. Así, aquello que indica la ἱστορίας ἀπόδειξις —la “publicación” o “exposición” de los resultados de la investigación según se entiende y traduce la fórmula de Heródoto— es su carácter de discurso sometido a pruebas. De esta forma, señala aquello que se muestra como resultado de la recopilación de testimonios, pasando con ello del mostrar al demostrar. La ἱστορίας ἀπόδειξις hace en efecto posible la demostración al indicar tanto el carácter deíctico de la percepción que en primera instancia constata el hecho —que se construye sobre la base de la relación entre ver y saber en el pensamiento griego—, como la base deíctica del argumento —que es un mostrar sobre la base de lo verosímil en función del testimonio deíctico—. ⁴⁰ Es este proceder el que permite dar cuenta en su grandeza (ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμάσσια) de la realidad humana, de los hechos humanos (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων). ⁴¹ Y es en este mismo sentido que Tucídides construye su *Historia de la guerra del Peloponeso*.

Sin embargo, no se equivocará quien, de acuerdo con los indicios (τῶν τεκμηρίων) expuestos, crea que los hechos a los que me he referido fueron poco más o menos como he dicho y no de más fe a lo que sobre estos hechos, embelleciéndolos (κοσμοῦντες) para engrandecerlos, han cantado los poetas, ni a lo que los logó-

Historias, Introducción, versión, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo, Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1984, .

⁴⁰ Marie-Laurence Desclos ha llamado la atención sobre el carácter preformativo de la formulación de Heródoto: “[...] le choix lexical de l’*apodexis* qui dit tout à la fois la publication de l’enquête et la démonstration de sa validité. Pour le dire clairement, nous sommes en présence de ce que J. L. Austin et d’autres après lui appelleront un énoncé performatif, l’énonciation de la démonstration revenant à l’accomplir”, *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d’histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Jérôme Millon, Paris, 2003, p. 26. En acuerdo con esto, nuestra lectura busca dar cuenta del peso epistémico que este hecho constituyente, que es a la vez, como aquí explicamos, aquello que lo hace posible: la relación de la deixis de la percepción con la deixis argumentativa, y así, el paso del mostrar al demostrar.

⁴¹ “Hecho”, “acontecimiento”, “suceso”, deben aquí ser comprendidos antropológicamente y, más aún, en sentido político, esto es, designado al quehacer del tipo de sociedad que la *polis* representa. Como indica Catherine Darbo-Peschanski, y en concordancia con la argumentación que aquí desarrollamos, los “hechos” de los que la historia busca dar cuenta, son hechos de justicia y, en el contexto de nuestra perspectiva, hechos relativos a la problemática de la *polis*: “[...] les événements que rapportent ces *logoi* et selon lesquels sont articulés les *Histoires* sont donnés, eux aussi, comme les moments initiaux d’échanges entre des offenses contre la justice et des réparations/punitions qui viennent rétablir son équilibre ainsi mis à mal. Le fait est un fait de justice”, Catherine Darbo-Peschanski, *op. cit.*, p. 107.

grafos han compuesto, más atentos a cautivar su auditorio que a la verdad (τὸ προσαγωγότερον τῆ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον), pues son hechos sin pruebas (ὄντα ἀνεξέλεγκτα) y, en su mayor parte, debido al paso del tiempo, increíbles e inmersos en el mito (ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνευικηκότα). Que piense que los resultados de mi investigación obedecen a los indicios más evidentes (τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων) y resultan bastante satisfactorios para tratarse de hechos antiguos.⁴²

A decir suyo, los poetas no hacen sino amplificar los hechos con el fin de arreglarlos (κοσμοῦντες) y hacerlos así más persuasivos (τὸ προσαγωγότερον τῆ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον) de manera que los hechos relatados se convierten en mitos (ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνευικηκότα) y devienen incontrolables, palabras que con respecto a las cosas a las que refieren no aportan pruebas (ὄντα ἀνεξέλεγκτα). Es por el contrario, como sucede con la historia, la exposición de los indicios lo que hace posible su aprobación y le puede otorgar su carácter de verdad probada.

La historia es así concebida como un discurso alternativo al discurso mítico-poético, esto es, contrario a un discurso cuyo principio de constitución es la seducción (εὐπερπής) más que un criterio de verdad argumentada. Toda la *Iliada*, texto que como hemos indicado constituye el referente primero de representación explicativa de la sociedad griega antigua (cfr. nota 3), es de esta manera objeto de crítica y rectificación de la parte del historiador: la guerra de Troya, sus orígenes en su versión homérica, son puestos en duda y rectificadas por Heródoto. De ello da cuenta el libro II de las *Historias*, en donde Heródoto explica que si bien Homero conocía el relato que daba cuenta de la presencia de Helena en Egipto tras su rapto, prefirió situarla en Troya para beneficio de la epopeya: “Y me parece que también Homero conoció esta narración; pero ciertamente para la epopeya no era igualmente apta que la otra de la cual se sirvió [al grado de que] la relegó habiendo mostrado que también esta narración la conocía”.⁴³

El rasgo característico de la historia así entendida es, entonces, la construcción de un discurso donde las palabras den cuenta de la realidad humana mediante un doble principio de acotamiento: una delimitación fáctica (la refe-

⁴² ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων τεκμηρίων ὄμως τοιαῦτα ἂν τις νομίζων μάλιστα ἢ διήλθον οὐχ αμαρτάνοι, καὶ οὔτε ὡς ποιητὰ ὑμνήκασι περὶ αὐτῶν ἐπὶ τὸ μείζον κοσμοῦντες μᾶλλον πιστεύων, οὔτε ὡς λογογράφοι ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῆ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον, ὄντα ἀνεξέλεγκτα καὶ τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστως ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνευικηκότα, ἠρῆσθαι δὲ ἡγησάμενος ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων ὡς παλαιὰ εἶναι ἀποχρώντων, I, p. 21, 1.

⁴³ δοκέει δὲ μοι καὶ Ὅμηρος τὸν λόγον τοῦτον πυθέσθαι ἀλλ οὐ γὰρ ὁμοίως ἐς τὴν ἐποποιίην εὐπερπής ἦν τῷ ἑτέρῳ τῷ περ ἐχρήσατο [ἐς δὲ] μετήκε αὐτόν, δηλώσας ὡς καὶ τοῦτον ἐπίσταιτο τὸν λόγον, II, p. 116, 1.

rencialidad de las palabras con los hechos, y más precisamente, la determinación del concepto y las cosas mediante su respectiva referencialidad) y, sobre ella, una delimitación interconceptual (la delimitación de los conceptos en y por sus límites respectivos), lográndose así un acotamiento que en la perspectiva del historiador, permite referir única y exclusivamente a los acontecimientos que buscan describir. Esta preocupación histórica se expresa en la fórmula de Heródoto: τὸν ἔοντα λέγειν λόγον,⁴⁴ referir el relato verdadero, esto es, dar cuenta del ente con el *lógos* que le corresponde,⁴⁵ y la relación en Tucídides entre la demostración evidente y los hechos mismos, en palabras de Tucídides, ἀπὸ αὐτῶν τῶν ἔργων σκοποῦσι δηλώσει, el hacer evidente a quien examine los hechos mismos.⁴⁶

Así, hablar de Helena en Troya es posible en el marco de la creación discursiva centrada en la persuasión del auditorio, la poesía, no así para el historiador cuyo *lógos* constituye un juicio sobre los relatos derivados de testimonios directos, sobre los discursos que dan cuenta de acontecimientos y que buscan acotar conceptual y fácticamente las palabras. En este último caso, lo epistemológicamente acertado, aquello de lo que se puede hablar, es de Helena en Egipto.

He investigado (ἱστορέοντι) me decían los sacerdotes que lo referente a Helena (τὰ περὶ Ἑλένην) sucedió así (γενέσθαι ὧδε): Que Alejandro [= París], habiendo raptado a Helena, zarpo de Esparta hacia su propio país; y que cuando se encontró en el Egeo, vientos contrarios lo arrojaron al mar egipcio y que de ahí (pues los vientos no cesaban) llegó hasta Egipto y en Egipto hasta la desembocadura del Nilo actualmente llamada Canóbica y hasta Tarijeas.⁴⁷

⁴⁴ I, p. 95, 1.

⁴⁵ Nos diferenciamos aquí de la lectura de Catherine Darbo-Peschanski (*op. cit.*, pp. 80-91), quien en este contexto hace del *lógos* heraclitiano un ente más dentro del conjunto de los entes. Esta propuesta nos parece correcta aunque insuficiente al interior de las consideraciones que aquí llevamos a cabo. Es para nosotros central subrayar el carácter onto-lógico de dicho *lógos*, esto es, de su comprensión como elemento referencial de los entes constitutivos de la realidad humana ("hechos", "realidad", "acontecimientos", *cfr.* nota 40).

⁴⁶ I, 21, 2, *Historiæ*, Itevm recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit Henricus Stuart Jones. *Apparatum criticum correxit et auxit Johannes Enoch Powell*, Oxford Classical Texts, Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1966 (1900*); versión castellana de Juan José Torres Esbarranch: Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Introducción general, trad. y notas de Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 2006.

⁴⁷ ἔλεγον δὲ μοι οἱ ἱρέες ἱστορέοντι τὰ περὶ Ἑλένην γενέσθαι ὧδε. Ἀλέξανδρον ἀρπάσαντα Ἑλένην ἐκ Σπάρτης ἀποπλέειν ἐς τὴν ἑωυτοῦ· καί μιν, ὡς ἐγένετο ἐν τῷ Αἰγαίῳ, ἐξῴσται ἄνεμοι ἐκβάλλουσι ἐς τὸ Αἰγύπτιον πέλαγος, ἐνθεῦτεν δὲ, οὐ γὰρ ἀνιῖ τὰ πνεύματα, ἀπικνέεται ἐς Αἰγύπτον καὶ Αἰγύπτου ἐς τὸ νῦν Κανωβικὸν καλεούμενον στόμα τοῦ Νείλου καὶ ἐς Τარიχεῖας, II, p. 113, 1.

La investigación que realiza Heródoto (ἱστορέοντι) —la recopilación en este caso de testimonios orales—, que busca explícitamente dar cuenta de lo acontecido a Helena constituyéndolo en su hecho referente, en su acotamiento fáctico (τὰ περὶ Ἑλένην, γενέσθαι ὧδε), nos indican que Paris y Helena no llegaron a Troya, sino que lo hicieron a Egipto. La constatación fáctica operada por el testimonio aporta una primera indicación relativa a lo acontecido, el hecho como se mostró a quien de él da cuenta. Sobre ello Heródoto avanza para mostrar, para argumentar sobre la base de lo verosímil, y así demostrar, ir más allá de la vista y el testimonio:

Yo mismo también me adhiero a la opinión dicha acerca de Helena, alegando esto: Que si Helena hubiera estado en Ilión (εἰ ἦν Ἑλένη ἐν Ἰλίῳ), habría sido entregada a los griegos, queriendo Alejandro. Pues ciertamente Príamo no era tan mentecato, ni los demás emparentados con él, de modo que quisieran caer en peligro para sus propias personas y sus hijos y la ciudad, para que Alejandro [= Paris] cohabitara con Helena.⁴⁸

Observamos en esta refutación del poema de Helena en Troya, que opera a la vez en la construcción de la afirmación conclusiva de la historia de Helena en Egipto, a la historia griega antigua como un discurso en oposición a la polisemia interpretativa del discurso mítico-roético (μυθεῖται, πολλοί τε καὶ γελοῖοι), que se funda sobre la referencialidad palabra-hecho (τὰ περὶ Ἑλένην, γενέσθαι ὧδε, αὐτὰ τὰ ἔργα) la investigación de testimonios (ἱστορίας) y la argumentación con base en lo verosímil (ἀποδέξις, ἀποδέχομαι, ἔλεγχος). Podemos constatar además otro elemento, fundamental para la lectura que proponemos: refutación y conclusión se construyen sobre la posibilidad que el marco de referencia espacial les ofrece (“en Ilión”, “en Egipto”), pues es el marco espacial de referencia lo que constituye para la historia el principio epistemológico de constatación de los hechos. En efecto, la delimitación fáctica que para la historia se constituye en base de la delimitación conceptual toma la forma concreta, en su formulación, de referencialidad espacial entendida como delimitación primera del hecho referido: acontecer es tener lugar, siendo su prueba el testimonio que puede delimitarlo —constituyéndose en el principio de su delimitación— en el lugar que le corresponde (Helena *en* Egipto, y no Helena *en* Ilión).

⁴⁸ ἐγὼ δὲ τῷ λόγῳ τῷ περὶ Ἑλένης λεχθέντι καὶ αὐτὸς προστίθεμαι, τάδε ἐπιλεγόμενος, εἰ ἦν Ἑλένη ἐν Ἰλίῳ, ἀποδοθῆναι ἂν αὐτὴν τοῖσι Ἕλλησι ἦτοι ἐκόντος γε ἢ ἀέκοντος Ἀλεξάνδρου. [2] οὐ γὰρ δὴ οὕτω γε φρενοβλαβῆς ἦν ὁ Πρίαμος οὐδὲ οἱ ἄλλοι οἱ προσήκοντες αὐτῷ, ὥστε τοῖσι σφετέροις σώμασι καὶ τοῖσι τέκνοισι καὶ τῇ πόλι κινδυνεύειν ἐβούλοντο, ὅκως Ἀλέξανδρος Ἑλένη συνοικήη, II, p. 120, 1-2.

Esto conlleva —según se observa y como hemos adelantado— al empleo significativamente mayor de las nociones de *khōra* y de *tópos* con respecto a los discursos mítico-poético e, incluso, trágico, entendiendo por sí significativamente mayor no sólo el aumento cuantitativo de su recurso, sino su revaloración funcional al interior del discurso, esto es, como principio constitutivo del conocimiento que generan. En efecto, ya en la tragedia observamos un aumento en el empleo de los vocablos *khōra* y *tópos*, nociones que buscan delimitar, precisar, aquello de lo que hablan: ofrecen un límite que permite aprehender lo relatado, inscribiéndolo en un marco de delimitación. “¿Qué regiones son éstas que hemos alcanzado?”, “¿dónde estamos?”, “¿dónde nos hemos establecido?”, “¿qué región es?”, “¿qué región es pues ésta en la que hemos entrado?”,⁴⁹ tal es la problemática inicial que se plantea en *Edipo en Colono*. El problema de Edipo es encontrar el espacio preciso que lo delimita y que permite aprehenderlo en su condición propiamente humana, como ente en un lugar preciso (de ahí su título: Οιδίτιους ἐπὶ Κολώνων, *Edipo en Colono*), que refiere a su condición limitada y, por tanto precisable por —entre otros posibles aspectos— el lugar que lo contiene, el marco de referencia espacial que lo delimita (ἐπί más el dativo), y ya no como *tyrannós* (como en el título de la obra que constituye su fondo y antecedente: Οιδίτιους τυραννός, *Edipo Rey* en nominativo), esto es, el hombre de poder que en un pensamiento arcaico no se limita como lo humano.⁵⁰ Tal es en efecto lo que nos muestran el ciclo edípico: como hombre de poder, Edipo traspasó los límites de lo humano (“περᾶς, γὰρ περᾶς”, es Edipo rey)⁵¹ que debe ahora, en su condición de ciudadano (de hombre de la polis, es Edipo en Colono) reestablecer: “[...] me señaló [= Febo, indica Edipo] que el hecho de llegar yo, transcurrido largo tiempo, a un país (χώραν) venerable, significaba mi descanso definitivo”.⁵² *Khōra* ofrece,

⁴⁹ “Τίνας χώρους ἀφίγμεθ’ ἢ τίνων ἀνδρῶν πόλιν;” “ὅπου ποτ’ ἔσμεν”, “ὅποι καθέσταμεν”, “τίς δ’ ἔσθ’ ὁ χῶρος”, “τίς δ’ ἔσθ’ ὁ χῶρος ὅθι’ ἐν ᾧ βεβήκαμεν”, *Colono*, 1-52. Cf. nuestro análisis al respecto en nuestro libro *Espacio, lugar y mundo...*, *loc. cit.*

⁵⁰ Respecto a la interpretación de la noción de τυραννός y de su relación con la pieza de Sófocles como crítica del poder, véase el texto ya referido de las conferencias de Michel Foucault publicadas bajo el título *La vérité et les formes juridiques*: “Le titre même de la tragédie de Sophocle est intéressant: Œdipe, c’est Œdipe roi, Οἰδιποθς τύραννος. Il est difficile de traduire le mot τύραννος. La traduction ne rend pas compte du signifié exact du mot. Œdipe est l’homme du pouvoir, l’homme qui exerce un certain pouvoir. Et il est caractéristique que le titre de la pièce de Sophocle ne soit pas Œdipe, l’incestueux, ni Œdipe, le meurtrier de son père, mas Œdipe roi, Qui signifie la royauté d’Œdipe? Nous pouvons remarquer l’importance de la thématique du pouvoir tout au long de la pièce. Pendant toute celle-ci, ce qui est en question est essentiellement le pouvoir d’Œdipe, et c’est cela qui fait qu’il se sente menacé”, Michel Foucault..., *op. cit.*, pp. 436 y 437.

⁵¹ Cf. *Edipo en Colono...*, *op. cit.*, pp. 155 y 156.

⁵² “Φοίβω τε κάμοι μὴ γέννησθ’ ἀγνώμονες, / ὅς μοι, τὰ πόλλ’ ἐκεῖν’ ὄτ’ ἐξέχρη κακά, / ταύτην ἔλεξε παῦλαν ἐν χρόνῳ μακρῷ, / ἐλθόντι χώραν τερμίαν, ὅπου θεῶν / σεμνῶν ἔδραν λάβοιμι καὶ ξενόστασιν”, pp. 86-90.

pues, en la tragedia, un principio de determinación, de límite (πέρας: *péras*; ὄρος: *horos*), la precisión de los límites del lugar, y en primera instancia del lugar de la acción política, el dominio de lo político. Observemos en *Las suplicantes* de Esquilo:

Yo soy Pelasgo, retoño de Palecton, nacido de la tierra. De mí, su rey, toma su nombre, el pueblo de los pelasgos que cosecha los frutos de esta tierra. Y toda la tierra que recorre el Estrimón sagrado en dirección al sol poniente domino (κρατῶ). Tengo como lindes (ὀρίζομαι) la tierra de los perreros y las de más allá del Pindo, cerca de los peones y las montañas de Dodona; el húmedo mar me sirve de frontera (ὄρος). Sobre las tierras de este lado ejerzo mi poder (κρατῶ).⁵³

Así, de acuerdo con su principio epistémico de exigencia definitoria que precise el decir, la tematización política del espacio que se manifiesta en la tragedia comienza a formularse en términos de delimitación pero que sobre la base de su materia que es el mito queda atrapada en éste, construyendo el espacio según referente nósticos. La historia se confronta a este obstáculo epistemológico. El cambio que la historia opera refiere a la construcción a la que con los términos de *khôra* y *tópos* se accede por su empleo en este discurso alternativo, y que, por su importancia, esto es, por la relación que mantiene con su forma de entender el conocimiento, se refleja en el recurso a términos a los que se da prioridad frente a los tradicionalmente empleados: la distinción en las respectivas tematizaciones del espacio (mítico-poética, trágica e histórica) no es la de una ausencia de importancia de los recursos léxicos espaciales en los discursos mítico-poético y trágico frente a su reconocimiento en el discurso histórico, el cual se significaría por el empleo paradigmático de *khôra* y *tópos* en este último —lo cual podríamos eventualmente estar inclinados a pensar, por ejemplo, la casi ausencia de *khôra* en los textos homéricos—. De hecho, no sólo observamos el empleo de *khôra* y *tópos* tanto en el discurso mítico-poético, como en el trágico o el histórico (aun cuando cuantitativamente diferente, lo cual es, como en otras ocasiones hemos indicado, epistemológicamente significativo), sino que también se atiende, según hemos tratado de mostrar al ser lo que ahora nos ocupa, a los referentes espaciales en la construcción de los discursos mítico-poético y trágico como elementos que aportan elementos de relevancia con respecto a su problemática central, con respecto al *thumós*.⁵⁴ La característica epistemológica nueva del discurso histórico, y que explica su mayor re-

⁵³ *Las suplicantes...*, *op. cit.*, pp. 252-260.

⁵⁴ En ambos casos observamos un fundamento deíctico que da lugar a una tematización espacial del problema abordado. Esta temática la abordamos en otro texto que preparamos paralelamente al que aquí presentamos y al cual remitimos al lector interesado.

currencia, es que en la historia *khōra* y *tópos* son el lugar de intersección entre delimitación fáctica y principio de argumentación: apodeixis.

La delimitación fáctica que operan *khōra* y *tópos* en el pensamiento histórico, y que según afirmamos está ausente de los mecanismos enunciativos mítico-poéticos y trágicos, puede constatarse en la genealogía de la alternativa léxico-conceptual que estas nociones significan, por el campo léxico del que se apropian para reformularlo. En efecto, *khōra* y *tópos* como principios epistemológicos de precisión del discurso, son los conceptos alternativos de la historia al εὐρύς (*eurús*) mítico-poético, a aquello cuya medida rebasa la escala humana: *eurús* es el término que expresa el campo conceptual de lo vasto, de lo amplio, el concepto que, en correspondencia con el marco de magnificencia del discurso mítico-poético que lo enuncia, señala a la magnificencia de aquello a lo que refiere. Es así que la visión y el decir de Zeus son εὐρύς: εὐρύοπα; siendo su epíteto “εὐρύοπα Ζεύς”, lo amplio que todo lo cierne más allá de la medida humana.⁵⁵

Con cerca de cien recurrencias tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, *eurús* tiene en estas dos obras su mayor presencia en la literatura griega antigua, seguida de las *Historias* de Heródoto (27 recurrencias), la *Teogonía* de Hesíodo (19 ocurrencias) los *Himnos homéricos* (17 recurrencias).⁵⁶ Además del ver y decir de Zeus, *eurús* caracteriza en su empleo en los textos mítico-poéticos y trágicos, a las tierras, los cielos y los mares: al espacio abierto de proporciones épicas. Ejemplos de *eurús* en este sentido en los discursos mítico-poético y trágico, son:

y se querelló, viniendo hacia el ancho cielo (εἰς οὐρανὸν εὐρύν), el Atrida
Il. III, 364

¿Es que no te era grato, Odiseo,
 cuando te sacrificaban víctimas junto a las naves aqueas
 en la vasta Troya (Τροίη ἐν εὐρείῃ)?
Od. I, 60-62

Pero más tarde aprendieron
 del ancho mar (εὐρυπόροι ὁ θαλάσσης), *Los Persas*, 100-101

⁵⁵ LSJ indica: A. [...] *wide, broad*, 2. [...] *far-reaching, far-spread* [...]

⁵⁶ Además de los textos citados, los más significativos al respecto son *Argonautica* de Apolonio de Rodas (17 recurrencias), *Descripción de la Grecia* de Pausanías (11 recurrencias) y *Geografía* de Estrabón (8 recurrencias). Cfr. Word frequency information for εὐρύς, *The Digital Library*, [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=eu\)ru%2F](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=eu)ru%2F) consultado el 03.06.2011.

Eurús refiere en estos casos al espacio en el que se inscriben los acontecimientos épicos de los que trata el discurso mítico-poético o —para dar cuenta de su aporte epistemológico general de manera a incluir al discurso trágico—, la construcción espacial que corresponde al relato que da cuenta de hechos magníficos (el mito como materia de los discursos arcaico y trágico) y que, por tanto, tiene lugar en un marco igualmente excelso. Relato que consecuentemente se busca en la persuasión mediante el embellecimiento y magnificación del discurso, y que construye un espacio como marco universal: *eurús*, es el espacio del κλέος (*kléos*), de la gloria del héroe épico, pues a acciones heroicas y épicas corresponde un espacio cuya magnificencia resalte los hechos que en él se inscriben y que se expresa como vastedad. Con ello *eurús* se constituye en la tematización fundamental del espacio en un relato que tiene en el *thumós* la base de su cuestionar: en el discurso mítico-poético como centro mismo de su cuestionar, en la tragedia como resultado de su relación con el mito en tanto que fuente de su materia de trabajo. *Eurús* es, pues, un espacio pre-político, un espacio poético pre-argumentativo que es, por ello un espacio de lo posible, sin la limitación de lo acontecido.

Khôra y *tópos* son por su parte el dominio de lo político, el marco espacial que el discurso de la *polis* recupera y redefine como elemento de su crítica epistemológica a la precisión, esto es, la delimitación de lo dicho. Por ello mismo, la substitución de *eurús* se lleva a cabo mediante dos nociones: con ambas nociones se ofrece, no sólo la delimitación del hecho relatado, sino además, una graduación en la apropiación de lo relatado al considerar dos escalas. *Khôra* refiere y establece un principio de definición para los espacios más amplios, delimitables conceptualmente (siendo entonces principio de delimitación conceptual), mientras *tópos* refiere a los hechos cuya delimitación es susceptible de ser precisada por los sentidos, abarcables en su extensión por medio de la percepción sensible (siendo consecuentemente principio de delimitación fáctica). *Khôra* y *tópos* demarcan aquello de lo que tratan, que es consecuente —así como el discurso mítico-poético lo es por medio *eurús* con el suyo— con su principio epistémico de construcción de conocimiento, esto es, con la relación de acontecimientos humanos con la pretensión de una comprensión de su condición y, por tanto, de su delimitación. Es así entonces que se constituyen en principio de argumentación. En efecto, al preguntarse por la palabra que refiere al hecho, la historia parte de una concepción del hecho como aquello que por sí se muestra a la vista en un límite que es su primer elemento de definición, de acotamiento, siendo entonces principio epistemológico en la comprensión de los hechos (ἔργα, γενόμενα, ὄντα) con los que la historia busca dar cuenta de la realidad humana. El marco espacial se convierte de esa manera en el principio sobre el cual descansa el discurso sujeto a prueba, la ιστορίας ἀπόδείξις, siendo

así —*khôra* y *tópos*— sus forma privilegiadas —en todo caso las más recurrentes— de tematización del espacio. Si Helena hubiera estado en Ilión, se hubieran derivado una serie de consecuencias que no se constatan por ningún testimonio. El marco espacial del acontecimiento no puede entonces ser el indicado por el poeta; más aún, el marco espacial del enunciado poético, muestra la incongruencia de la propia formulación poética en la que se le refiere. El relato de Helena requiere otro marco de referencia; más aún, el marco de referencia que da lugar al testimonio indica la necesidad de un tipo de discurso alternativo al discurso mítico-poético: Helena se encontraba en Egipto, la historia puede comenzar.

Llegamos así al punto que nos habíamos propuesto inicialmente como nuestro objetivo: comprender el sentido epistemológico de *khôra* y *tópos* en la construcción de la historia griega antigua. *Khôra* y *tópos* son nociones sobre las cuales se estructura, en el discurso histórico antiguo y como propuesta de este discurso, la referencialidad espacial que permite poner en relación el relato (la palabra) con los acontecimientos relatados (el hecho). El carácter que así adquieren estas nociones está en consonancia con el proyecto de constitución social que la *polis* significa, esto es, de consciencia autoinstituyente (Castoriadis) y de la consecuente necesidad de construcción de un pensamiento argumentativo autofundado, cimentado en lo humano sin pretensión de trascendencia. La historia se construye así como una propuesta de elaboración de un discurso que, respondiendo a la exigencia jurídico-política de construcción argumentativa y a partir de las herramientas que a su vez le ofrecen el propio debate jurídico-político (juicio) y la crítica trágica (testimonio como prueba), hace de la relación entre acontecimiento (*tà genómēna*) y marco de los acontecimientos (campo de la *khôra* y del *tópos*) el procedimiento epistemológico que apuntala el proyecto político. Con este proceder que enuncia el campo de la *khôra* y del *tópos* como condición de realización de los acontecimientos relatados y así de su enunciación, la historia privilegia la precisión del acontecimiento como elemento de prueba argumentativa, en oposición al mito que ubica lo relatado en el campo de la *eúris*, el marco espacial de la exaltación épica que responde a un principio de construcción patético (*pathos*), cuyo sentido epistemológico es el involucramiento estético del auditorio en el relato, en consonancia con un cuestionamiento antropológico arcaico, prepolítico. La formulación “si Helena hubiera estado en Ilión”, resume este movimiento. Con ella Heródoto formula su crítica al discurso homérico, cuestionándolo desde su fundamento enunciativo: el discurso del *thumós* de la *Iliada* es incapaz de responder al principio de constatación de los hechos, la exigencia de relación entre el hecho y la palabra que lo enuncia. La opción homérica por preferir la narración troyana respecto a Paris y Helena tiene como fundamento el principio estético de involucramiento

patético del auditorio en el relato, el ser más apta para la epopeya como lo menciona Heródoto; el tener como base una comprensión trascendente del conocimiento según la cual el conocimiento es inspirado, agregamos nosotros. Afirmar que las pruebas indican la pertinencia del discurso egipcio, muestra que el principio de construcción del conocimiento es el juicio humano que se aplica al testimonio. Se trata pues de la consolidación del proyecto político. Ello pasa, nos propone la historia griega antigua, por poner en relación lo acontecido con su lugar de acontecimiento, esto es, por precisar el marco de referencia espacial de acaecimiento de los hechos, enunciar *khôra* y *tópos*.

Fecha de recepción: 28/11/2012

Fecha de aceptación: 07/05/2013

**EL ENANO JOROBADO QUE NO FUMA (O LA ‘TEOLOGÍA’
BENJAMINIANA CONTRA EL OPIO DEL PROGRESO)**
Reflexiones a partir de la primera *Tesis sobre la historia**

SILVANA RABINOVICH**

*Con profundo agradecimiento
a mi maestro Nono****

Resumen

En el presente artículo se trata de indagar en la relación entre filosofía y teología (entre materialismo histórico y redención) en las “Tesis sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin a partir de la alegoría del autómeta ajedrecista que protagoniza la primera de las tesis. Se sugiere a la ideología del progreso como “opio” del materialismo histórico.

Palabras clave: Walter Benjamin, teología, materialismo histórico, mesianismo, progreso.

* El presente artículo saldrá en 2014 traducido al portugués en Horacio L. Martínez y Marciano Spica (orgs.), *Religião no século XXI: fé e crença em tempos de pluralismo*, Editorial Loyola, Sao Paulo.

** Investigadora de tiempo completo, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, silvanarabk@gmail.com

*** El profesor Amnon Raz-Krakotzkin, historiador israelí apodado como un abuelo italiano, es tan maestro mío como mi *zeide* (abuelo ídish) Wolf Kaufman. Si este último me dio los elementos para leer la Biblia hebrea de manera irreverente, el primero me enseñó a *actualizar* el significado de mi judeidad, para conjurar el fascismo.

Abstract

This article contains reflections on the relationship between philosophy and theology (between historical materialism and redemption) in the “Theses on the Philosophy of History” by Walter Benjamin, specifically about the chess-player automaton allegory in the first thesis. The ideology of progress is presented as the “opium” of historical materialism.

Key-words: Walter Benjamin, Theology, historical materialism, messianism, Progress.

Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que a cada movimiento de un jugador de ajedrez respondía con otro que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro de ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como ‘materialismo histórico’. Puede competir sin más con cualquiera siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.

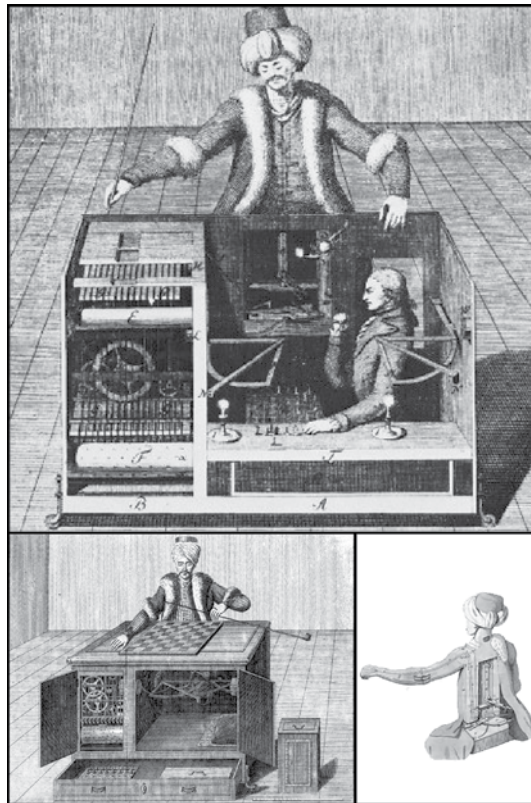
(W. BENJAMIN)

La miseria religiosa es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo.

(K. MARX)

¿Qué pasaría si leyésemos la primera de las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin como si ella misma fuera aquel “sistema de espejos” que produce la ilusión de transparencia? Nada más lejano de la “transparencia” que el lenguaje de la alegoría: léase como se lea, esta tesis inquieta y da la clave para interpretar los fragmentos que le siguen. ¿Qué significaba “teología” para Walter Benjamin? ¿Acaso el materialismo histórico no consideraba a la religión —o a su ropaje ‘científico’, esto es, la teología— como “opio de los

pueblos"? La figura del tablero de ajedrez se asocia inmediatamente a la escena política mundial (la fecha cercanamente posterior a la firma del Pacto Germano-Soviético de 1939 invita a pensar en esa dirección), y sin embargo, esta vez se trata de la filosofía. El autómeta ajedrecista disfrazado de turco no es un líder político (Stalin) ni un país (la URSS), sino el materialismo histórico (en nombre del que dicen actuar y a quien pretenden representar). ¿Y por qué el jugador es un autómeta? ¿Qué fuma en el narguile? Y finalmente ¿por qué la *teología* es tan pequeña y fea como un enano jorobado? En las páginas que siguen intentaremos responder a estos interrogantes procurando no abandonar la escena —siempre actual, actualizable— descrita por Benjamin.



El autómeta ajedrecista de Maelzel.

La teología: una maestra de ajedrez pequeña y fea...

Narra Benjamin que bajo el tablero de la filosofía se esconde una maestra muy vieja llamada teología. Su escondite está construido con espejos que producen una ilusión de transparencia. Como es sabido, Benjamin nos remite a la imagen del ajedrecista de Maelzel y a la minuciosa explicación de E. A. Poe, quien, luego de ver el fenómeno y estudiar el caso, sostuvo que el hábil ajedrecista Schlumberger —un asistente de Maelzel supuestamente encargado de empacar y desempacar al autómatas, hombre imposible de ver en el curso de las funciones—¹ era encorvado y pequeño de talla. Poe se preguntaba por qué el turco jugaba invariablemente con la mano izquierda —la misma con la que sostenía la pipa y estaba apoyada en un cojín según indica el autor—, e infirió que esto era más cómodo para el operador invisible que debía meter su diestra en la manga del muñeco. Poe describe puertas y cajones; Benjamin, un sistema de espejos. Poe sugiere el nombre de William Schlumberger y Benjamin el de la anciana teología. Pero ¿quién es esa “teología”? ¿A quién denomina Benjamin de esa manera? ¿Acaso sugiere la inversión del lema medieval en “*theologia ancilla philosophiae*”? Sin duda no se trata de la misma ama medieval “venida a menos” en los tiempos modernos, al servicio de su antigua sierva. Lo mesiánico es parte de este concepto y su estado giboso se debe al ímpetu secularista que busca deslegitimar a la religión —aplastarla—, conquistando los campos de la fe hasta llegar a sacralizar el mundo terrenal (o tomando prestada y traduciendo la potente metáfora del historiador Amnon Raz-Krakotzkin:² el secularismo provoca que el cielo *se estrelle* contra la tierra).³

La corcova de la teología (que no ha sido aplastada sino sólo *jorobada* por el secularismo rampolón) sería su carga mesiánica que por una parte es promesa, pero le pesa tanto que a la vez le impide andar erguida. Todo parece indicar que la teología porta una promesa que no puede ver; pero sobre todo, que no debe mostrar: sólo puede activarla estando escondida. En esto último, la carga

¹ Se dice que cuando murió William Schlumberger en 1838 durante una gira por Cuba, se acabó la empresa de Maelzel, que murió ese mismo año, en el barco de regreso, empobrecido y borracho.

² Expresada en su curso “Secularización, Orientalismo y Mesianismo”, que impartió en la UNAM en febrero de 2013 y que es la principal fuente de inspiración del presente trabajo.

³ La distinción entre secularización (camino por el que la religiosidad se mundaniza) y secularismo (laicización que deslegitima a la religión) según el teólogo dialéctico Friedrich Gogarten está tomada de Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 81-88. Podríamos decir que el secularismo ideologiza al proceso de secularización.

mesiánica se parece al maestro de ajedrez: su saber no quiere ser visto y causa admiración sólo desde la clandestinidad. Si el ajedrecista humano al aparecer deja sin efecto la magia del autómeta; cuando el mesianismo se muestra a plena luz —secularista— como proyecto político nacionalista, deja ver su rostro más peligroso. El mesianismo judío secularizado bajo la forma de Estado nacional buscada por el movimiento sionista ofrece un claro ejemplo.⁴

Benjamin dice que su pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta: “Está completamente absorbido por ella. Pero si fuera por el secante, nada de lo que está escrito quedaría”.⁵ Memoria de algo suprimido: como el jorobadito de las canciones infantiles a las que refiere al hablar de su infancia⁶ —al que aludiremos al final de este ensayo—, la teología enana y corcovada también se esconde en el sótano —de la filosofía, de la política— desde donde perturba haciendo travesuras.

Nombrar para ocultar: decir lo equívoco para no decir nada (que es lo mismo que no decir nada —al modo de la teología negativa— para sugerirlo todo). En un tono que recuerda la ironía bíblica (por ejemplo, la minuciosa cartografía edénica de Génesis 2: 10-14 que no hace sino asegurar con términos geográficos la imposibilidad de ubicar el Paraíso en la Tierra), Walter Benjamin nombra una disciplina aparentemente definida para ocultar —haciendo resonar— algo *indisciplinable*. Insiste en una “teología” que no es un *saber* sobre el cielo ni sobre el absoluto, no es doctrina de Dios. Baste una cita del autor de “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte” para aproximarnos a esta teología singular:⁷ “Cada gesto es un acontecimiento y casi se podría decir: un drama. La escena en la cual este drama se desarrolla es el Teatro del Mundo, cuyo trasfondo es el cielo. Pero el cielo es sólo un trasfondo: investigar su ley sería como pretender colgar el decorado de un teatro en una galería de cuadros”.

⁴ Es criticado por el filósofo judío religioso Yeshayahu Leibowitz. Cfr. “El significado religioso y moral de la redención de Israel” (1977), en *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*, México, Taurus, 2000, pp. 63-101. Por su parte, Scholem dice en una entrevista “Pienso que la mezcla del mesianismo con los movimientos seculares conduce al fracaso de éstos”. Cfr. Gershom Scholem, “Con Gershom Scholem. Conversación en el invierno de 1973-974”, en *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización*, Trotta, Madrid, 2006, p. 88.

⁵ Walter Benjamin, “Temas varios”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, UACM-Itaca, México, 2008, p. 78.

⁶ Cfr. Walter Benjamín, “El jorobado hombrecillo”, en *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*, en *Obras*, libro IV, vol. 1, Abada, Madrid, 2010, pp. 245-247.

⁷ Walter Benjamin, “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”, en *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2001, p. 61.

El problema al que alude Benjamin en la alegoría que da la clave de las tesis sobre el concepto de historia concierne a la secularización y a sus implicancias políticas: a las impagables deudas religiosas de tal “secularización”, que sacraliza lo mundano mientras descubre su raigambre orientalista y, digámoslo de una vez, su matriz racista. Por eso no es un dato menor que el autómeta esté vestido de turco y fume narguile.

La filosofía: un autómeta *orientalista*

El turco engañoso creado en el siglo XVIII por Wolfgang von Kempelen⁸ respondía al proverbial sueño de superar la inteligencia humana (y sus habilidades tácticas y estratégicas) por medio de un dispositivo creado por un hombre. Una vez más el ser humano magnifica su imagen en el espejo del cielo. Borges sentenció con agudeza a propósito de la práctica cabalística de crear a un hombre de barro —un Golem—⁹ que, así como los artificios del hombre son infinitos, su candor es también interminable.¹⁰ Doble filo de la desiderata tecnológica: la humana capacidad de inventar (proveniente del deseo de saber) es directamente proporcional a la también humana ingenuidad (que podría definirse, si se me permite, como nuestra inconmensurable “capacidad de ignorar”). Para decirlo con Kafka: desde que la idea de Babel entró en la mente humana nunca más la abandonará.¹¹

El autómeta zurdo de Maelzel fuma en narguile —aunque en las ilustraciones¹² parece más una pipa de opio—, opio que ayuda a volver más soportable

⁸ Según explica Edgar Allan Poe en su ensayo, el barón húngaro Wolfgang von Kempelen lo inventó en 1769. En 1783-1784 el autómeta fue llevado a Londres por Johann Nepomuk Maelzel.

⁹ Inspirada en *Isaías* 14:14 “sobre las alturas de las nubes subiré, y seré semejante al Altísimo”. En hebreo (lengua consonántica) el verbo “edamé” (seré semejante אֲדַמֶּה) se escribe igual que “adamá” (tierra אֲדָמָה) y tiene en su raíz al hombre (Adam אָדָם, la letra Mem al final de una palabra se escribe de esta forma cerrada). La lectura del versículo profético condujo a la idea de crear un hombre (אָדָם) de tierra (אֲדָמָה) a fin de parecerse, (“seré semejante” אֲדַמֶּה) a Dios.

¹⁰ Jorge Luis Borges, “El Golem”, en *Obras completas 1923-1972*, Emecé, Buenos Aires, 1974, pp. 885-887. “Los artificios y el candor del hombre/ No tienen fin. Sabemos que hubo un día/ En que el pueblo de Dios buscaba el Nombre/ En las vigiliadas de la judería”.

¹¹ Franz Kafka, “El escudo de la ciudad”, en *Obras completas*, t. IV, Edicomunicación, Barcelona, 1985, p. 1283. “Ese pensamiento, una vez comprendida su grandeza, es inolvidable: mientras haya hombres en la tierra, habrá también el fuerte deseo de terminar la Torre”. El cuento de Kafka es una actualización del relato bíblico que se encuentra en *Génesis* 11: 1-9.

¹² Edgar Allan Poe introduce en su texto la ilustración que aparece en el poster que reproducimos en el anexo al presente texto. El ensayo “Maelzel’s Chess-Player” puede consultarse en <http://>

la miseria.¹³ Al cabo de la lectura de las *Tesis sobre el concepto de historia*, parecería ser que el autómatas de Benjamin llamado *materialismo histórico* llena su pipa con la ideología del progreso (propia del historicismo positivista), que por un lado ayuda a calmar el dolor de la miseria y; sin embargo, por otro lado, no hace más que profundizarla. Promesa de una “redención” *prête-à-porter* a cambio de olvidar lo que llama “pasado”, la ideologización del progreso material no hace más que alejar el elemento mesiánico que anida en la rememoración (*Eingedenken*). Es deber del historiador materialista histórico atender a la irrupción en el presente por parte del pasado no redimido, a fin de interrumpir el impulso del progreso. Si el historicismo positivista fijaba los ojos en el futuro y daba la espalda al pretérito; el materialismo histórico debía volver la mirada al pasado (como el ángel de la historia de la tesis 9) a fin de reparar (en) las injusticias pasadas como condición del porvenir. El elemento mesiánico de la rememoración reside en su capacidad de redimir al pasado de las injusticias padecidas. Como explica la tesis 2: “[...] éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado tiene el derecho de dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialista histórico”. El acto filosófico del materialismo histórico es a la vez un acto mesiánico y político. “Mesiánico” en el sentido de los cabalistas de Safed:¹⁴ si la cábala luriánica entiende a la redención como *tikún* (reparación, restitución, reintegración del todo original),¹⁵ logra su expresión política a través de la resignificación del pasado en un presente capaz de dignificar a quienes fueron damnificados en generaciones precedentes.

Pero ¿qué entendemos por “pasado”? Gustav Landauer afirma en *La revolución* (1907) que aquello que suele denominarse “presente” en realidad es pretérito (*somos nuestro pasado*, sus potencialidades vivas, y no tan sólo la

www.eapoe.org/works/essays/maelzel.htm (acceso abril 19, 2014),

¹³ Siguiendo el epígrafe de Marx que tomamos de su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*.

¹⁴ En dicha ciudad, que se encuentra en la Galilea, unos 40 años después de la expulsión de los judíos de España (1492), surgió un importantísimo círculo cabalístico en torno a la figura de Yitsjak Luria. El exilio fue vivido por estos místicos estudiosos de los arcanos de las Escrituras como una catástrofe capaz de anunciar el advenimiento de la era mesiánica. Cfr. Gershom Scholem, “Yitshac Luria y su escuela”, en *Las grandes tendencias de la mística judía*, FCE, México, 1996, pp. 202-234.

¹⁵ *Ibid.*, p. 221. Se trata de la “rotura de vasijas” ocurrida en los primeros estadios de la creación, que impidió que la idea divina de la creación se realizara cabalmente. Cfr. También de Gershom Scholem, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid, 2008, p. 112.

consecuencia del mismo) y que lo que se da en llamar “pasado” es mero desecho de la vida:¹⁶

Existen dos tipos de pasado, formados de manera completamente diferente. Un pasado es nuestra propia realidad, nuestro ser, nuestra constitución, nuestra persona, nuestro obrar. Hagamos lo que hagamos, lo hacen a través de nosotros las persistentes y eficaces potencias vivas del pasado. Este pasado se manifiesta de infinitas maneras en todo lo que somos, devenimos y acaecemos. De manera infinita en cada individuo; mucho más infinitamente aún en la interconexión de todos los seres contemporáneamente vivos y de sus relaciones con el mundo circundante. Todo lo que por doquier ocurre, en cada momento, es el pasado. No digo que es el efecto del pasado; digo que es éste. Totalmente distinto es, por el contrario, el pasado que percibimos cuando miramos hacia atrás. Casi se podría decir: los elementos del pasado los tenemos en nosotros, los excrementos del pasado los divisamos detrás de nosotros. Ahora es completamente claro lo que afirmo. El pasado, vivo en nosotros, se precipita a cada instante en el futuro, es movimiento, es camino. Todo otro pasado, al que hemos de mirar hacia atrás, construido por nosotros con remanentes, acerca del cual informamos a nuestros hijos y que a su vez llegó a nosotros como un informe de los antepasados, tiene la impronta de la rigidez. No es ya realidad, sino una imagen, y no puede, por tanto, modificarse incesantemente. Debe, más bien, de tiempo en tiempo ser revisado, demolido y reconstruido, a través de una revolución de la apreciación histórica. Y esta reconstrucción se opera por separado para cada individuo: cada individuo percibe diferentemente las imágenes, según y conforme es orientado e impulsado en su interior por el pasado real y actuante.

Posiblemente esta noción de pasado-movimiento sea la que deba recordar el materialista histórico benjaminiano, adormecido por el humo del progreso. La teología, desde su escondite, será la encargada de despertar su memoria *actualizando* sus potencias políticas.

Hay un dato que habla más de Wolfgang von Kempelen y su entorno que de Walter Benjamin. Es el atuendo y la caracterización exótica del engañoso prodigio que recuerda a las características del orientalismo —idea hegemónica cultural que Occidente se hace de Oriente, su *otro*, a fin de justificar el colonialismo— descritas por Edward Said en su obra *Orientalismo*.¹⁷ Mientras que los occidentales se consideran a sí mismos como racionales, pacíficos, liberales, virtuosos, maduros, “normales”; se autovaloran así por caracterizar a los arabo-orientales como irracionales, belicosos, fundamentalistas, depravados (perdi-

¹⁶ Gustav Landauer, *La revolución*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2005, pp. 44 y 45.

¹⁷ Cfr. Edward Said, *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2004, pp. 69 y 80.

dos), infantiles, “diferentes”. Hay un dato en la comparación establecida por Said que reluce en el autómatas turco fabricado por Kempelen: mientras los occidentales consideran que ellos mismos “no son desconfiados por naturaleza” (y por lo tanto, se definen como *confiables*), se ven obligados a forzar su naturaleza porque temen ser víctimas del carácter engañoso y *traicionero* de esos otros, los “orientales”. Aunque no lo formulara en los términos de Said, es posible aproximar esta crítica del orientalismo a la de Benjamin en sus *Tesis*. Para su comparación, el “occidental” se ubica desde la perspectiva del progreso como más avanzado, más civilizado (y por lo tanto respetable). En palabras de Said podríamos leer en las *Tesis* que la ideología del progreso es orientalista y por lo tanto incompatible con el materialismo histórico, al que mantiene bajo el sopor producido por el humo del narguile. Para abonar al orientalismo, en las ilustraciones del ajedrecista de Maelzel vemos que el menudo ajedrecista humano (el que verdaderamente sabe y gana las partidas) es europeo. Y he aquí el desfase que siempre opera en la escritura alegórica de Benjamin:¹⁸ si desde la perspectiva orientalista (que dio origen al autómatas y sus representaciones) el oriental es atrasado (religioso) frente al progresismo secularista occidental, nunca se podría aceptar que el prodigioso ajedrecista —el saber verdadero, vestido a la europea— que se oculta bajo el turco, corresponda a una disciplina superada (por fantástica) como la teología. ¿La decrepita teología lleva indumentaria moderna mientras el revolucionario materialismo histórico se viste de atraso? En esta jugada, Walter Benjamin pone en jaque al derrotado positivista —orientalista— del materialismo histórico. Las estampillas que retratan la partida en que Napoleón —emblema de la concepción positivista imperial de Occidente— es derrotado por el autómatas oriental en el palacio de Schönbrunn son elocuentes:¹⁹

¹⁸ Paul de Man, “La tarea del traductor’ de Walter Benjamin”, en *Acta Poetica*, núms. 9-10, primavera-otoño, 1989, p. 286: “Cada vez que Benjamin usa un tropo que parece transmitir un cuadro de significado total, de adecuación completa entre figura y significado [...] Benjamin manipula el contexto alusivo dentro de su obra de tal modo que el símbolo tradicional es desplazado de una manera que hace actuar la discrepancia entre símbolo y significado, en lugar de la aquiescencia entre ambos”.

¹⁹ Imágenes tomadas de <http://deludoscachorum.blogspot.mx/2011/05/napoleon-bonaparte-vii.html> (acceso abril 19, 2014).

Napoleón fue derrotado por el autómatas tres veces seguidas. Dicen que se trataba de una trampa tendida por sus enemigos. *Cfr.* <http://www.taringa.net/posts/info/8929898/El-turco-del-ajedrez-El-ajedrecista-Ajeeb-y-Deep-Blue.html> (acceso abril 19, 2014).

Asimismo, *cfr.* <http://www.ajedrezdeataque.com/04%20Articulos/00%20Otros%20articulos/Napoleon/Napoleon.htm> (acceso abril 19, 2014).



Nicaragua 1976



Abjasia 1997

El jorobadito capaz de disipar el humo del progreso

En su semblanza de Benjamin, Hannah Arendt menciona al jorobadito,²⁰ al que Benjamin se refería respecto a su infancia y también a Kafka. ¿Quién era ese hombrecito corcovado, que *jorobaba* (fastidiaba) las situaciones tantas veces; al atravesarse en la vida de Walter Benjamin desde su infancia? Esa especie de Odradek²¹ kafkiano que inquietaba al padre de familia porque le sobreviviría. El travieso jorobadito ve al niño todo el tiempo sin ser visto:

[...] se me anticipaba constantemente, una y otra vez, se volvía a cruzar en mi camino. Pero a mí lo único que hacía este gobernador era cobrarme el tributo de ese medio olvido en cada una de las cosas que tocaba: 'Cuando voy a mi cuartito/ y quiero desayunar,/ un jorobado hombrecito/ se ha comido la mitad'. Así se comportaba el hombrecillo sin duda muchas veces. Pero, aún así, nunca lo vi. Sólo él me veía. Y con tanta más penetración cuanto menos me veía yo a mí mismo.

Creo comprender que el contenido de ese 'toda la vida' que se dice que pasa ante la mirada del que muere se encuentra formado por imágenes como las que el hombrecillo jorobado va acumulando de nosotros. Pasan rápidamente, como hojas de los librillos rígidamente encuadernados que fueron como los antecedentes de nuestro actual cinematógrafo. [...] El hombrecillo también tiene mis imágenes. [...] Ahora ha terminado su trabajo. Pero su voz, que recuerda los murmullos propios de la lámpara de gas, aún me susurra en el umbral del siglo: 'Te lo ruego, hijo mío/ reza también por este jorobado hombrecillo'.²²

Que en la Tesis 1 Benjamin caracterice a la teología como "pequeña y fea", además de comentar que se esconde debajo del tablero, recuerda a la figura del jorobadito.²³ Bolívar Echeverría entiende que el mesianismo judío escondido tiene que interferir para corregir el derrotero seguido por el utopismo occidental propio del socialismo revolucionario.²⁴ Ahora bien, el problema del utopismo es su maridaje con la ideología del progreso, tal es el problema de la socialdemocracia como se describe en la Tesis 13.

²⁰ Cfr. Hannah, Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 139-191.

²¹ Cfr. Franz Kafka, "Preocupaciones de un jefe de familia", en *Obras completas*, t. IV, *op. cit.*, pp. 1141-1143.

²² Cfr. Walter Benjamin, "Infancia en Berlín hacia el mil novecientos", en *Obras*, libro IV, vol. 1, Abada, Madrid, 2010, pp. 246-247.

²³ Cfr. Walter Benjamin, "Fragmentos sueltos", en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*, p. 97. "Teología como enano jorobado, la mesa transparente del ajedrecista". También en la descripción de la voz del jorobadito resuena el Odradek de Kafka cuya risa sonaba como a hojas secas...

²⁴ Bolívar Echeverría, "Introducción", en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*, pp. 24-25.

Volviendo a la alegoría: la pipa del progreso ahúma la percepción del tiempo, presentándolo como “homogéneo y vacío”. De esta manera —como acababa de ocurrir históricamente con el pacto germano-soviético—, el materialismo histórico se vuelve cómplice del fascismo. Ahora bien, la función del enano no fumador es disipar el humo progresista que intoxica a la concepción del tiempo. Logrará esto por medio de la noción del *tiempo del ahora* (también traducido como “tiempo actual”, o *Jetztzeit* en alemán) que aparece en la Tesis 14. La noción de *Jetztzeit*, proveniente del campo mesiánico, se resiste a la temporalidad positivista —del “tiempo homogéneo y vacío”— que se entiende como una sucesión de segmentos de presente en una línea en que el pretérito está compuesto de presentes pasados y el futuro de presentes por venir. El tiempo pleno mesiánico se parece al pasado que citamos en Landauer: es aquel instante que se encuentra preñado de un porvenir presto a responder por el *pasado*. Activar el tiempo mesiánico es *actualizar* en el sentido de *politizar* la memoria, esto es, fecundar el presente con los reclamos del pasado vivo.

Las jugadas que la teología dictará al autómatas cumplen con esta interpretación del método dialéctico:²⁵

Se dice que lo que se propone el método dialéctico es ser justo con la correspondiente situación histórica concreta de su objeto. Pero esto no basta. Pues busca igualmente ser justo con la situación histórica concreta del *interés* por su objeto. Y esta última situación se encuentra siempre comprendida en el hecho de que este interés se siente a sí mismo preformado en aquel objeto, pero, sobre todo, en que siente ese objeto concretizado en él mismo, siente que lo han ascendido de su ser de antaño a la superior concreción del ser-actual (¡del estar-despierto!). ¿Cómo es que este ser-actual (que no es en absoluto el ser actual del ‘tiempo actual’, sino uno a sacudidas, intermitente) significa ya en sí una concreción superior? El método dialéctico no puede sin duda comprender esta pregunta desde dentro de la ideología del progreso, sino solamente desde una concepción de la historia que supere a aquélla en todos sus puntos. Habría que hablar en ella de la creciente condensación (integración) de la realidad, en la que todo lo pasado (en su tiempo) puede recibir un grado de actualidad superior al que tuvo en el momento de su existencia. El modo en que, como actualidad superior, se expresa, es lo que produce la imagen por la que y en la que se lo entiende. La penetración dialéctica en contextos pasados y la capacidad dialéctica para hacerlos presentes es la prueba de la verdad de toda acción contemporánea. Lo cual significa: ella detona el material explosivo que yace en lo que ha sido (y cuya figura propia es la *moda*). Acercarse así a lo que ha sido no significa, como hasta ahora, tratarlo de modo histórico, sino de modo político, con categorías políticas.

²⁵ Cfr. Walter Benjamin, *Obra de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, K 2,3, p. 397.

El desprejuicio de Benjamin es notable y provocador: no sólo invoca a la *teología* pasada de cualquier moda política, ¡sino que también valora las potencialidades políticas (y revolucionarias) de la *moda*, que es emblema de la burguesía capitalista! Detengámonos en la moda: la tesis 14 lleva un epígrafe de Karl Kraus que dice “El origen es la meta”, en estas palabras se condensa el potencial redentor del *tiempo actual*. Éste se ilustra con el ejemplo de la Revolución Francesa, que se ve a sí misma como “un retorno de Roma”. Así como París en 1789 se reconoce en Roma, la moda se caracteriza por su “olfato para lo actual donde quiera que lo actual dé señas de estar en la espesura de lo antaño”. Esto significa que, a pesar de los caprichos del capitalismo que sólo persigue el lucro de lo desechable, la búsqueda de *originalidad* siempre toca los orígenes. (Por ejemplo, en la “moda retro” —que juega con la nostalgia sólo en aras del consumo—, al lucir el pasado en el presente, se visibiliza lo que se pretendía olvidado, revitalizando sus reclamos.) Dicha tesis concluye: “La moda es un salto de tigre al pasado. Sólo tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución como la comprendía Marx”. Benjamin recupera el gesto de la moda liberándolo de su servidumbre a la clase dominante y muestra su compromiso con la revolución. Al evocar las palabras “moda” y “teología” (impúdicas a oídos del socialismo y del comunismo de su tiempo) Benjamin las *actualiza*, esto es, las politiza, invocando su *redención*. Redimir al materialismo histórico que se encuentra preso en las redes del progreso es su tarea en la *Obra de los pasajes*:²⁶

Se puede considerar como uno de los objetivos metódicos de este trabajo mostrar claramente un materialismo histórico que ha aniquilado en su interior la idea de progreso. Precisamente aquí, el materialismo histórico tiene todos los motivos para separarse con nitidez de la forma burguesa de pensar. Su concepto principal no es el progreso, sino que es la actualización.

La *actualización* es la fuerza capaz de neutralizar la embriaguez del progreso al detonar el material explosivo del pasado no redimido. El enano jorobado de la Tesis 1 guarda en su giba una memoria enteramente actualizable (esto es, susceptible de ser politizada) en cada jugada de ajedrez. A cada instante, el ajedrecista —si se deja conducir bien por el jorobado memorioso— puede redimir una injusticia pasada.

²⁶ *Obra de los Pasajes*, op. cit., N 2,2, p. 463.

Politizar sería, siguiendo la Tesis 8, “promover el verdadero estado de excepción” en la lucha contra el fascismo,²⁷ actualizando los reclamos de los despojados que retumban en nuestro tiempo. Como en el caso de la moda, se trataría de arrancar el estado de excepción de las manos de los poderosos, dándolo a los desposeídos en aras de la revolución. Se trata de abogar por la causa de aquellos vencidos, evocados en la tesis 7, que aparentemente amenazan el derrotero de nuestro progreso pero que se oponen al mismo en nombre de la vida. Dos ejemplos: los indígenas de América Latina, los palestinos en Israel. En ambos casos la relación con la tierra (que no es de posesión sino de amor filial con ella)²⁸ fortalece su resistencia contra el progreso cuyo emblema es el *bulldozer* que tiene por objeto arrancarlos de su hogar, borrar la memoria de su morada para abrirle el paso a un futuro de oropeles tecnológicos que con Kafka podríamos denominar “babélico”, esto es, condenado al fracaso, o, en último término: suicida. Ahora bien, el historiador, el filósofo, llegan a ser tales porque navegan en dirección a la corriente del progreso, por lo tanto tienen cabida en el sistema. Cuando estos personajes privilegiados deciden asumir la causa de los despojados, esto es: *ponerse a su servicio*, corren el riesgo de perder su lugar en el tren suicida de la modernidad; sin embargo, prefieren arriesgarse impulsados por el susurro²⁹ de la promesa de vida proveniente desde abajo del tablero de ajedrez.

Detener el huracán del progreso que, según la Tesis 9, sopla desde el Paraíso sería la tarea del materialista histórico. Pero ¿acaso desde el paraíso no debería soplar una brisa benigna? La idea de que el Paraíso envíe un *huracán* que paraliza el impulso redentor del ángel de la historia proviene de la última memoria bíblica que se tiene de él, esto es, de la expulsión de Adán y Eva. Acentuar la memoria del exilio es un acto mesiánico. Recordemos que la condición del exilio (*galut*) es fundamental en la Cábala luriánica, engendrada por la catástrofe de la expulsión de los judíos de España en 1492. El reconocimiento de una existencia *exiliada* significa tomar conciencia de la propia vulnerabilidad que deja sin efecto a la ilusión de omnipotencia. Mesiánica es la idea de una “catástrofe” previa al

²⁷ No voy a referirme en esta oportunidad al texto de Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 23-45, donde el filósofo desarrolla la noción de “violencia divina”. Queda pendiente para un futuro trabajo más amplio.

²⁸ Sensación de pertenencia que se manifiesta en el nombre *Pachamama* o que puede leerse claramente en ese puente entre palestinos e indígenas americanos que tiende el poeta Mahmud Darwish en su Discurso del indio rojo: http://www.thecornerreport.com/index.php?title=speech_of_the_red_indian&more=1&c=1&tb=1&pb=1 (acceso abril 19, 2014).

²⁹ Recordemos que la voz del jorobadito *susurraba* desde el sótano como al murmullo de una lámpara que de gas. *Cfr.* Cita de “Infancia en Berlín hacia el mil novecientos” a la que refiere la nota 23.

advenimiento del Mesías: “Por su origen y esencia, el mesianismo judío es una teoría de la catástrofe, cosa que nunca se subrayará demasiado. Esta teoría hace hincapié en el elemento revolucionario y demoleedor que se encierra en el tránsito del presente histórico al futuro mesiánico”.³⁰ En este sentido, “promover el verdadero estado de excepción” (Tesis 8) es *actualizar* la idea mesiánica —apocalíptica— de catástrofe, esto es, desintoxicar al materialismo histórico ahumado por el progreso con el riesgo de invocar la “catástrofe” que podría provocar la detención súbita de un sistema monumental que claramente se precipita hacia el abismo.³¹ Benjamin lo apuntó alrededor de las tesis:³² “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren”.

Detención del tren del progreso, interrupción mesiánica que rompe con la teleología en la historia mundial: “El Mesías interrumpe la historia; el Mesías no aparece al final de un desarrollo”.³³ Por algo se usan las mismas palabras que designan los dolores de parto para nombrar esa irrupción dolorosa, aunque prometedora de felicidad, que es su llegada.

Cuenta Scholem³⁴ que en la literatura mesiánico-apocalíptica la figura del Mesías se desdobra dando lugar a dos tiempos: el Mesías de la casa de Yosef (“Mesías moribundo que se hunde en la catástrofe mesiánica”, cuyo hundimiento personal da lugar al hundimiento de la historia) y el Mesías de la casa de David, vencedor del Anticristo, promesa de quien Kafka sentenció que llegará “un día después de su propia llegada”.³⁵ La literatura rabínica privilegió al segundo, ya

³⁰ Cfr. Gershom Scholem, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid, 2008, p. 106. Según el autor, la apocalíptica judía se desarrolló desde siglo III hasta la época de las cruzadas (p. 117).

³¹ Un ejemplo se encuentra en las palabras de Noam Chomsky publicadas en *La Jornada* del 17 de marzo de 2013 bajo el título “¿Puede la civilización sobrevivir al capitalismo?” donde advierte acerca de la calamidad que acecha a nuestra civilización basada en el fundamentalismo inmediatista del mercado que ignora aquello que las sociedades “primitivas” reconocen como derechos de la naturaleza. “Los países con poblaciones indígenas grandes y de influencia están bien encaminados para preservar el planeta. Los países que han llevado a la población indígena a la extinción o extrema marginación se precipitan hacia la destrucción”. <http://www.jornada.unam.mx/2013/03/17/mundo/022a1mun> (acceso abril 19, 2014).

³² Cfr. Walter Benjamin, “Apuntes sobre el tema”, en *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*, op. cit., p. 70 (Ms BA 1100).

³³ Cfr. Walter Benjamin, “Fragmentos sueltos”, en *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*, op. cit., p. 97.

³⁴ Cfr. Gershom Scholem, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 116 y ss.

³⁵ Cfr. F. Kafka, “Cuadernos en octava”, Tercer cuaderno, en *Obras completas*, op. cit., t. IV, p. 1426.

que el primero —aun preñado de promesa— comportaba peligros. Tal vez en la alegoría de la primera Tesis asomen estas dos figuras mesiánicas: ¿pertenece el turco a la casa de David y el impresentable y temible jorobado a la casa de Yosef? ¿O será el autómatas un Mesías moribundo que prepara un tiempo en que el enano teológico se vuelva visible?³⁶ Ambos Mesías laten y crecen en la joroba de la enana teología, que no fuma a fin de poder *actualizar* la memoria con nitidez, para que el humo del progreso se desvanezca en el tiempo pleno. Mientras dirige el juego de ajedrez, se prepara para las contracciones que anuncian la llegada de un tiempo justo, capaz de redimir en cualquier momento a quienes cotidianamente siguen siendo arrollados por la vorágine del progreso.

MAELZEL'S EXHIBITION,
No. 29, St. James's Street.

The

Automaton



Chess

Player

Being returned from *Edinburgh and Liverpool*, where (giving the Pawn and Move) it baffled all Competition, in upwards of 200 Games, although opposed by ALL THE BEST PLAYERS.

Has opened its Second Campaign,
WITH THE ADDITION OF THE
AUTOMATON TRUMPETER,
AND THE
Conflagration of Moscow,

In which Mr. M. has succeeded to combine the ARTS of DESIGN, MECHANISM, and MUSIC, so as to produce, by a novel Institution of Nature, a perfect Fac Simile of the real Scene. The View is from an elevated Station on the Fortress of the *Kremlo*, at the Moment when the Inhabitants are evacuating the Capital of the *Czare*, and the Head of the *French Columns* commences its Entry. The gradual Progress of the Fire, the hurrying Bands of the Fugitives, the Egoisms of the Invaders, and the Din of war-like Sounds, will tend to impress the Spectator with a true Idea of a Scene which baffles all Powers of Description.

The MORNING EXHIBITIONS begin at 1 and 3 o'Clock, and the EVENING EXHIBITION at 8 precisely, when GAMES will be played AGAINST ANY OPPONENT, to whom the double Advantage of A PAWN AND THE MOVE WILL BE GIVEN.

Admission 2s.6d. Children 1s.6d. each.

☞ Each Exhibition lasts One Hour. Should a Game not be finished in that Time, the Party will be at Liberty to take it down with a View to its being resumed at another Opportunity.

*Mr. M. begs leave to announce that the **Quadrilles**, the **Automaton Trumpeter**, the **CONFLAGRATION OF MOSCOW**, and the **Trot for the Mares**, are to be disposed of.*

Fecha de recepción: 07/05/2013
Fecha de aceptación: 11/07/2013

³⁶ Para conjurar la *hybris*: queda claro que si se puede llamar “mesiánica” a la tarea de filósofo y del historiador del materialismo histórico, lo es en el sentido del “salvador que no salva nada”, es decir, del Mesías hijo de Yosef.



RESEÑAS

José Manuel Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Anthropos Editorial y Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Cuajimalpa, México, 2011.

Debo admitir que en el momento que se me entregó la obra para realizar esta reseña, el título me produjo muchas inquietudes. Para empezar, el término prolegómenos es una palabra poco usual para designar la antología, la recolección de los fundamentos generales de una materia. En este caso las de Vico y Ortega. Por otro lado, el título posee un término que por sí solo incita al cansancio y a la mortificación. Problema es una palabra fuerte para alguien que pretende actuar con raciocinio, y saber que la razón además de exigente por su propio trabajo, la razón problemática tiene consigo un esfuerzo aún mayor. Por ello, el mismo título lleva la invitación al tema central del texto. La razón problemática es para el autor el punto central de la obra por la complejidad de lo que es *el problema*.

Para dar a conocer la propuesta de José Manuel Sevilla en *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, es necesario comenzar con el propósito que se plantea en las primeras páginas. ¿Cuál es el objetivo de dar revisión a Giambattista Vico y José Ortega y Gasset para hablar de la razón problemática? El siglo XX y XXI es sin duda los siglos de los avances tecnológicos y de la evolución mecánica del hombre. Sin embargo, si en verdad asistimos a algo —comenta Sevilla—, es a la crisis de un dominio, de un modo estrecho de concebir y ejercitar la razón. Por eso ahora, [...] frente a espurios intereses por deshabitar la razón humana, es cuando a la filosofía se le hace más necesaria la raigalidad, cuando más se requiere del filósofo el hacer filosofía radical. La filosofía está olvidada en dicho proceso evolutivo por la exigencia en su proceder racional. El autor observa sin lugar a dudas, que en el proceso filosófico contemporáneo algo anda mal y que su ejercicio comprometido con el saber está quedando estancado. *La venida de los filósofos, sólo tiene lugar en la historia de las cosas humanas cuando ya han sido llevadas a cabo los descubrimientos para las necesidades y utilidades de la vida; por lo*

tanto, ¿será acaso que no hemos admitido nuestros descubrimientos, o que dichos hallazgos nos han segado la mirada y limitado a preguntarnos el verdadero sentido de dichas innovaciones?

La actitud matinalita, de la que hace mención en los primeros capítulos, refiere al ánimo de retomar las perspectivas filosóficas anteriores, interiorizarlas con el pensamiento y desenvolverlas en lo que más tarde llamará razón narrativa. ¿Y porque Vico y Ortega? Hablar de estos dos humanistas, es rejuvenecer el pensamiento filosófico; dichos autores establecen un ámbito que la historia de la filosofía poco ha revisado y Sevilla se dispone a tomarlos en consideración para dar a conocer su propuesta. A pesar de casi un siglo de diferencia entre los dos, Vico y Ortega poseen una *innegable voluntad humanista y retórica, frente a la primacía de la razón abstracta*, dando la posibilidad de plantear *una vía en la que la razón no sea ajena a la vida y esta no se desvincule de aquella*.

Razón, Vida e Historia son los tres elementos esenciales del texto. Tanto Vico como Ortega reconocen la importancia que tiene la razón en la vida del ser humano. Lejos de actitudes idealistas en la que la razón es suprema a todo lo existente, dejando de lado el actuar libre del hombre, Sevilla analiza que el primer paso para revalorizar la actitud académica de la Filosofía es dando a conocer que la razón es parte del ser humano en *su vida*, llena de cuestiones problemáticas, expuesta a través de la historia. Así, *surge la necesidad de una nueva actitud matinalita de la filosofía, una actitud que implica la emergencia de la razón vital e histórica arraigada a la problematicidad de la vida humana. Solo una razón vital puede salvar a la vida de la asfixia que una idealizada e idealista razón constrictora le aflige*.

Por lo tanto, ¿qué es la razón para estos autores mediterráneos? Para entender la necesidad de raciocinio, Sevilla comenzará a esbozar la idea de vida. Pero para plantarnos esta cuestión, debemos enunciar antes al sujeto. Vida, como la da a conocer Sevilla, sólo puede existir en el ser humano. Y el ser humano es aquel ser que, entre otras cosas, posee historia. Es el único ser que el medio no lo adapta, si no que él, creando su mundo, adapta el medio para sí; de la problematicidad de la circunstancia convierte algo útil para sobrevivir. El hombre es el único ser que, además de un cuerpo biológico que lo caracteriza, lo personifica y lo expone ante el hecho social, tiene posibilidad de razonar y de actuar, responsabilizándose así de su libre albedrío. Definir al hombre es incluir la propuesta de Vico y Ortega en Sevilla: humano es igual a razón, historia, vida. Incluso, podríamos incluir una cuarta palabra, que sería la de problema. Sin embargo, nos daremos cuenta que problema está implícito en los tres puntos cardinales de la obra, concluyendo que el sentido de humano, dentro de todo su circunstancia, se resume en problema. El ser humano es *problema* como tal.

Y así, el problema no es tanto la razón, o qué modo elegir para pensar, si no que el problema mismo es el hombre.

Por eso, Sevilla explica que el humano, inmiscuido en su problema, no le queda más que racionalizar. Dentro de la vida, del camino que recorren los individuos, nos damos cuenta que todo lo que nos pasa exige cierta actitud personal. Parafrasearé a Sevilla en su ejercicio de imaginación dentro de su apartado “Tropezar con el otro”. Pensemos en alguien que caminando por la calle choca no sólo con gente, sino con muchas imágenes: el cielo, los árboles, la naturaleza en general, los automóviles, las tiendas de comida y de ropa, los edificios, las estructuras urbanas, etc. Imaginemos que, al llamar su atención cierto utensilio de alguna tienda, entra al establecimiento, pregunta por el aparato, lo ve, lo observa y decide comprarlo. El proceso para actuar exigió de él la situación de detenerse, observar, sopesar en su decisión y llevarla a cabo. ¿Qué pasaría si el individuo no le llama la atención el objeto que adquirió y sigue caminando? Simplemente no lo compra y el mundo sigue girando. Pero el rumbo fue distinto. Y este proceso de enfrentamiento de la realidad, esa exigencia de actuar, la define Sevilla como problemático. No por su sentido negativo, si no porque el hombre, a partir de cierta situación que le cambia su caminar, usa a la razón para resolverla, haciendo del problema un asunto y llevado posteriormente como cuestión. El individuo, al darse cuenta del problema que el aparato le causó en su mente, lo hizo asunto suyo, decidiendo entrar al establecimiento y cuestionándose si comprarlo o no, para que finalmente actuara. Todo actuar es fruto de la razón problemática.

Sevilla se da cuenta en Vico y Ortega, que el caminar histórico del ser humano, es un proceso constante de problemas que, racionalizados personalmente (o incluso social, como veremos en el hecho social de Ortega), los convertimos en asuntos y en cuestiones. No se solucionan por sí solos, porque *toda solución queda superada, el problema es perenne*. La vida —y el hombre mismo— se crea por problemas, y la historia es muestra de ello. Además de hacerlo notar en el proceso narrativo, la historia es generada por ese libre actuar ante los problemas. Resulta de esta manera, la frase de Ortega más utilizada durante la obra de: *Yo soy yo y mi circunstancia*. Lo que se hizo me repercute, lo que hago repercutirá a los demás en su proceso histórico, pues el hombre es un actor horizontal, histórico, es decir, no es un ser que se coloca en un tiempo determinado y existe por sí solo en el universo, sino que el mismo, en su vida, es un proceso histórico. *El hombre no tiene naturaleza, sino historia*, se menciona en muchas páginas del texto, asintiendo que es él mismo quien actúa generando así su propio proceder histórico. *El hombre hace la historia, hace los mundos bajo sus circunstanciales experiencias de vida, conforme a las necesidades y utilidades*, afirmando que “Yo soy lo que fui y seré lo que soy”.

Esto nos empuja a preguntarnos: ¿cómo saber quién soy, sin saber de mi historia, o cómo conocer *mi* historia? Vico y Ortega explican la imperiosa necesidad de considerar la razón narrativa como vínculo de la historia con la vida, pues *nuestra naturaleza es narración*. La palabra, el verbo, su etimología es expresión tácita del actuar humano. Y es mediante la narración donde la realidad presenta la verdad. Si la verdad es la adecuación de lo que es y lo que pensamos que es, es la razón narrativa la que muestra dicha concordancia. El detalle interesante de Sevilla es que presenta la acción mitológica, fabulosa, como parte de la razón narrativa.

Por tanto, si el hombre dentro de su carácter problemático que vive en la realidad, busca en la razón su explicación, es mediante la palabra la forma en cómo explaya su forma de ver las cosas. Y desde el inicio de la civilización, el ser humano ha creado sus propias explicaciones. Fabulosas sin duda, pero dicen lo que veían, lo que crearían, lo que resolvían ante la problematicidad de su realidad. Al hombre, *las cosas le aparecen como un problema ante el que responde haciendo funcionar los distintos modos de su mente, desde el sensitivo al fantástico-imaginativo e ingenioso, y de éste, hasta el imaginativo-intelectual*, menciona el autor; resultando que la fantasía es una actividad innata en el ser humano, expresada en la narrativa, donde personalmente incluiría también la totalidad de las artes, la música, la pintura, la danza, etc. ¿No es curioso que en muchas de las civilizaciones antiguas, la griega, egipcia, mesopotámica, azteca, maya, nórdica, exista la idea politeísta y haya similitudes en muchas de sus concepciones creativas del universo? Entonces, ¿por qué desear, hacer a un lado, las visiones de las culturas orientales como la idea de equilibrio oriental o la sabiduría judía, cuando aportan al conocimiento de la realidad? Si estas visiones como parte de la razón narrativa entregan a la concepción histórica del humano una fracción de su explicación, ¿por qué creer que solo la racionalización occidental puede dar a conocer la verdad de la realidad? ¿No es acaso esto negar un trozo de nuestra razón histórica? Con esto incumpliríamos la tesis de Vico y Ortega; si no entendemos qué soy por mi circunstancia histórica, difícilmente sabré qué soy en el universo como ente vital. Y sin duda alguna, la idea de la razón absoluta, una visión meramente occidental del pensamiento, limita el entendimiento de nuestra realidad humana, como vida integra entre *mente y corazón* de Vico, posteriormente la *razón vital* de Ortega.

Por lo tanto, la propuesta de Sevilla es no desechar las ideas fabulosas y mitológicas del pasado, si no incluirlas dentro de nuestra razón histórica como parte de la razón problemática, por medio de la razón narrativa, en la que se expresa la vida humana. Y para ello se invita a la sensibilidad, a la fantasía, al ingenio y a la memoria. Y como estas categorías pertenecen a la mente, al

pensamiento, es con la filosofía la manera en que el hombre fortalece su razón y reúne toda concepción que acrecienta su vitalidad como ser. Ante el universal fantástico, la filosofía viene a poner orden en la manera de concebir el mundo, el universo creado. *Así puede decirse, que los poetas son el sentido y los filósofos el intelecto humano*, dice Vico.

Entonces, si la vida del hombre es por la historia, conocida y sentida por la razón narrativa, la razón semántica, incluyendo así el pensamiento de fantasía, regresando al inicio, ¿Qué es la vida? Para dar una definición del término vida debemos entender las anteriores categorías. Razón, problema e historia hacen la vida del ser humano. Su constante camino evolutivo en la realidad del universo empuja al hombre a usar, tomar, manejar, llevar a cabo sus potencialidades provocadas por su historia y por su circunstancia. Vida es la acción central de la realidad humana. Como lo dice el autor, *el tema de nuestro tiempo es conquistar la necesidad de hallar en la historia su propia y natural razón, acción intelectual que pone en contacto con realidad de una historia hecha y a la vez haciéndose para lo que al hombre le ha pasado sostenga su presente y de esta manera, se enfrente con proyecto a futuro*. La vida es a la vez lo único que tenemos y lo único que desarrollamos. La vida del ser humano es el constante actuar responsable de su libertad y su razón. De esta manera, la vida se convierte en el verdadero estudio de la filosofía. Y lo problemático de la vida es su “naturaleza”, su circunstancia, su razón histórica.

La circunstancia es el último aspecto que viene a delimitar la propuesta filosófica de Sevilla. Como estudiante de ciencias políticas sé de la importancia que tiene la consideración del “tropezar con el otro”. La vida del ser humano, además de problemática en sí mismo, lo que le empuja a resolverla por medio de su raciocinio, es problemática por la circunstancia social en la que está inmerso. El problema, por tanto, ya no es individual, sino social; porque encontrándonos con nuestra misma razón histórica, la razón problemática se vuelve parecida entre los individuos. La construcción del mundo, de nuestro mundo (mas que de *mi* mundo), es resultado de la interacción entre los hombres. Si yo soy lo que soy y mi circunstancia, ese ser “yo” es producto de mi historia personal producida por la comunicación con los otros individuos; además, ese *tropezar con el otro* que genero en mi presente será causa directa del mundo de los humanos que en un futuro vendrán a poblar el universo. La convivencia se puede resumir, menciona el autor, en la frase *mi vida soy yo y mi prójimo*.

La importancia de reflexionar el aspecto social de la vida no es sólo para dar explicación de algo obvio que es la interacción entre los humanos; la sociedad es reflejo de la razón problemática de cada individuo, estableciendo que todo problema humano en aspecto general es un problema social. Y así como el individuo debe usar su razón para la resolución constante de los problemas,

la sociedad debe actuar como un ente general de raciocinio. La vida del hombre se explica por su vida en comunicación con el otro, pues éste es su circunstancia. La política es, pues, la encargada de llevar a cabo dicho proceso resolutorio de problemas prácticamente sociales. Y aunque la problematización, como lo hemos visto, es eterna, la acción resolutoria por medio de la vida, es decir de la acción responsable del pensamiento, es constante.

Finalmente, debemos tomar en cuenta estas dos aportaciones sustanciales que hace el autor comentadas por Vico y Ortega. Aunque la razón problemática es ejemplo del constante caminar del ser humano en la realidad, sus capacidades históricas, la responsabilidad, la libertad y el pensamiento son las herramientas para vivir en su problemática existencia. Con esto toma lógica el argumento de Ortega, al afirmar que los atributos de la realidad radical son la vida personal, circunstancial, intransferible y responsable. En conclusión, la vida del ser humano es un proceso inquebrantable de búsqueda. Y la filosofía es su arma. Para esto se necesita darse entrega en su compromiso por la averiguación, la investigación, la vida *universitaria*. La llamada a la vida por la realidad radical es al mismo tiempo una llamada a la filosofía, porque ésta es la única forma en la que la razón problemática puede desarrollarse. Frente a la “decadencia” del pensamiento, se debe elevar una libre vocación por el actuar filosófico. *La vida es un quehacer, y éste no puede ser llevado a cabo humanamente sin ideas, sin pensamiento ni razón, sin verdad ni belleza. A esta tarea, la filosofía le compete ser interpretación de nuestra vida, pues no tenemos más remedio que esclarecer nuestra situación y tratar de averiguar y comprender qué es el mundo en que hemos de existir.*

JOSÉ LUIS VILLALPANDO ORTEGA*

Fecha de recepción: 23/10/2012

Fecha de aceptación: 14/08/2013

* Pasante de la licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública en la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, empluis_150391@hotmail.com

**Ana Torres Arroyo, *Rufino Tamayo: identidades pictóricas y culturales*,
Universidad Iberoamericana, México, 2011.**

En el muy apasionante y apasionado campo del arte, de la crítica y de la historia del arte mexicano, Rufino Tamayo (1899-1991) ocupa un lugar central y controversial por antonomasia, pues es amado por muchos y repudiado por tantos otros, y muy comunmente y en cambos casos más por cuestiones ideológicas que estéticas. Considerado por los primeros como el único artista mexicano capaz de expresar por fin lo universal, y tildado frecuentemente por los segundos como europeizante e incluso derivativo o vendido por haber sido uno de los artistas oficiales del gobierno mexicano en los años cincuenta, lo cierto es que la riqueza formal y la profundidad filosófica de la obra de Tamayo, hacen ver a todas estas polémicas como mezquinas e insignificantes. Sin embargo, en vida Tamayo tuvo que librar muchas batallas para ganar su más que merecido y muy destacado lugar profesional, y todavía hoy, a más de veinte años de su muerte, continúa la enfervorizada lucha, ahora en lo que a estudios críticos e históricos se refiere.

La Dra. Ana Torres Arroyo, especialista en arte mexicano del siglo XX de la Universidad Iberoamericana, en su libro *Rufino Tamayo: identidades pictóricas y culturales*, no sólo cuestiona algunos de los prejuicios heredados por la historiografía tradicional sobre Tamayo, en gran parte responsables de estas enardecidas y dicotómicas respuestas en relación con nuestro artista, sino que al hacerlo, pone bajo una muy necesaria inspección a la historiografía misma del arte nacional, a un nivel mucho más general. Con rigor académico, con una argumentación razonada y sólida, basada en el análisis de fuentes primarias y secundarias bien localizadas, leídas e interpretadas, y también con la valentía que hace falta para romper paradigmas y prejuicios de todo tipo, Torres Arroyo cuestiona los fundamentos conceptuales historiográficos de nuestro pasado reciente, logrando así sobrepasar los límites impuestos por el criterio de autoridad, ese pesado lastre académico que, triste y frecuentemente, una y otra vez inmoviliza a gran parte de la historiografía del arte mexicano hasta la fecha, obligándonos a leer lo mismo, una y otra vez a través del tiempo.

Uno de los aportes principales planteados por Torres Arroyo en su libro es el desafío que propone a la muy difundida idea según la cual Tamayo es considerado como un artista “de ruptura,” afirmación que tomada de forma excesivamente literal llevó a muchos estudiosos de distintas etapas a reconstruir su vida y obra como la de una figura completamente aislada del resto de sus colegas artistas mexicanos, e incluso de los intereses propios a su generación. Torres Arroyo señala justamente en cambio que si bien Tamayo no estaba de acuerdo en algunos temas importantes con respecto a muchos de sus colegas artistas de su época, compartía también con ellos muchas otras afinidades fundamentales. Acertadamente afirma entonces en su libro, que es un error separar a Tamayo —y de hecho a cualquier artista que se estudie a profundidad— del contexto artístico y político en el que vive, pues efectivamente muchas de las preocupaciones y anhelos expresados por los artistas en sus obras son no sólo individuales, sino fundamentalmente sociales. Con justeza Torres Arroyo concluye así que Tamayo fue un artista del movimiento artístico postrevolucionario, principalmente en lo que al contenido político y cultural de sus obras se refiere, y que consiguientemente su obra constituye una parte ineludible del contexto de la mexicanidad y del nacionalismo que caracterizaron a una buena parte del arte mexicano del siglo XX.

Para demostrar su tesis, la autora analiza un conjunto significativo de obras de Tamayo tomando en cuenta cinco dimensiones fundamentales que va examinando cuidadosamente en cada uno de los capítulos que conforman su texto: 1) las relaciones de Tamayo con la mexicanidad y con la modernidad artística, 2) su participación en el nacionalismo posrevolucionario, 3) en el primitivismo 4) en las ideas filosóficas de la época y finalmente, 5) en la representación visual misma, principalmente en lo que al “mexicanismo indigenista” y al muralismo se refieren. Si bien es cierto que la mayor parte de estos temas, principalmente los conceptos del mexicanismo *versus* la universalidad, de la pintura de caballete *versus* la pintura mural, y del realismo *versus* la abstracción, habían sido puestos ya sobre la mesa en 1962, por el gran historiador del arte Justino Fernández en su obra clásica *El hombre: estética del arte contemporáneo*, lo interesante del libro de Torres Arroyo reside justamente en su capacidad para escudriñarlos a todos con nuevos ojos, explicitando al hacerlo muchos de los prejuicios contenidos en la historiografía tradicional. La fuerza de sus argumentos resulta muy convincente, y siento como lectora que después de leer el texto puedo acercarme a Tamayo de forma renovada.

Es así como Torres Arroyo, en el capítulo I, “Miradas e imaginarios”, cuidadosamente reconstruye la historia de la crítica artística sobre la obra de Tamayo, comenzando con la de Xavier Villaurrutia y la de Luis Cardoza y Aragón, quienes reconocieron en el artista una tendencia lírica y formal que lo distingue de

la pintura narrativa y política del muralismo mexicano; y cómo, cuando a finales de los años cuarenta Tamayo comenzó a representar sus imágenes de figuras conectadas con el infinito, se profundizó la polémica entre quienes veían en esta tendencia una virtud y quienes, como Antonio Rodríguez, lo reprobaban por considerar que su arte se había deshumanizado, pues se había vuelto abstracto y ajeno al pueblo. Continúa narrando la especialista, como en 1947 estalló la disputa pública con Orozco y con Siqueiros, quienes lo tildaron de realizar una pintura extranjera, burguesa y abstraccionista, y cómo Tamayo se defendió señalando que lo que le interesaba era realizar una pintura universal con acento mexicano. En este recuento historiográfico, Torres Arroyo continúa refiriendo entonces el famoso texto de Octavio Paz de 1951, *Tamayo en la pintura mexicana*, que señalaba la famosa “ruptura” de la obra del oaxaqueño, pues si bien el artista no negaba el valor de la obra de los iniciadores, sino que por el contrario la continuaba señalaba también que lo hacía transitando por otros caminos.¹ Esta interpretación reforzada más adelante, según señala Torres Arroyo, por otros muy destacados estudiosos del arte nacional como Oliver Debroise, Jorge Alberto Manrique y Teresa del Conde, que identificaron la ruptura de Tamayo en el aspecto formal, llevó a consolidar la idea de que Tamayo fue el iniciador de la “ruptura” misma en contra de la así llamada Escuela mexicana.

En contraposición con esta visión canónica de Tamayo, Torres Arroyo se propone en su libro demostrar que el pintor tuvo más afinidades que diferencias con el movimiento artístico posrevolucionario, tanto en lo que hace al tema del indigenismo, como en cuanto al interés por definir visualmente la identidad nacional, y en lo que se refiere a los múltiples contactos que todos los artistas de entonces tuvieron con el arte moderno internacional y con la idea de universalidad misma.

En el capítulo 2, “Corazón salvaje que late en la dinámica de la modernidad”, con mucho detalle, Torres Arroyo traza los contactos que Tamayo fue estableciendo desde muy temprano con el arte prehispánico, principalmente a partir de su trabajo como dibujante en la Sección de Fomento de las Artes Industriales y Aborígenes del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, y cómo en contacto con las vanguardias artísticas internacionales de aquel entonces, especialmente a través de su primer estadía en Nueva York, su “primitivismo” fue adquiriendo sus características propias. Una vez más llama la

¹ Señala Ana que si bien Paz reconocía al mismo tiempo, la existencia de contenidos filosóficos y universales en la obra de Tamayo, que rompían con la tradición interpretativa de carácter exclusivamente lírico, al relacionar su obra con el tema de la confusión y de la crisis de la vida moderna en la destructiva sociedad industrial, lo ubicaba al mismo tiempo, en un espacio opuesto al desarrollo del movimiento artístico posrevolucionario, como un pintor aislado y solitario.

atención cómo la crítica contemporánea, tanto la extranjera como la nacional, comienzan a relacionar este primitivismo con las raíces indígenas del artista hasta que finalmente es Tamayo mismo quien se identifica no sólo con la pureza formal del arte mesoamericano, sino también porque su inspiración se convierte en una forma de expresar el dolor, la tragedia y el horror que vivieron las culturas originarias de México. Comienza a esbozarse así esta tan singular y recurrida mezcla de lo nacional y lo universal en la pintura de Tamayo. Torres Arroyo prueba su hipótesis de las muchas afinidades que unen a este primer Tamayo con las numerosas posibilidades expresivas abiertas a los artistas en la etapa posrevolucionaria. Una vez más resulta fascinante revivir a través del texto, cómo fue conformándose el proceso creativo de Tamayo, no sólo a partir de su propia voluntad artística, sino en contacto con un abanico enorme de posibilidades y respuestas por parte de la crítica que el artista fue seleccionando y decantando hasta hacerlas propias.

En el capítulo 3, "Identidades diversas", Torres Arroyo realiza un recorrido por el repertorio iconográfico del Tamayo temprano, desde la temática indígena, hasta la social, demostrando una vez más, pero ahora desde lo político, como el artista estaba imbuído de la ideología de izquierda que caracterizaba a muchos artistas e intelectuales de aquel entonces, muy especialmente como reacción en contra de la amenaza del fascismo a nivel internacional. Señala la autora que Tamayo participó en algunas de las actividades de la LEAR como el American Artist's Congress en Nueva York al que asistió como delegado, pero a pesar de haberse identificado con los intereses de las clases trabajadoras, con el anhelo por una sociedad más justa, y con la defensa de la libertad, nunca fue un artista comprometido políticamente. Compartió con algunos de sus contemporáneos algunos temas y símbolos, e incluso el interés por el arte público, pero quizás justamente porque su actitud en este ámbito nunca fue ni radical ni dogmática, su separación del resto del grupo resultó inevitable. Aunque quizás dicha separación no fue buscada por él de forma deliberada, el reaccionar en contra del autoritarismo de Orozco, Siqueiros y Rivera, llevó a Tamayo a redefinirse a sí mismo, y así fue que comenzó a encontrar y a profundizar en su propia identidad estética y temática.

En el capítulo 4, "Polarización política y artística", Torres Arroyo prosigue con su meticulosa tarea de contextualizar el proceso creativo de Tamayo, y ahora es el turno de sus múltiples relaciones con el arte norteamericano de posguerra, particularmente con el expresionismo abstracto. Apoyándose en especialistas como Serge Guilbaut y Eva Cockcroft, Torres Arroyo señala la construcción crítica que acompañó a esta escuela artística hasta transformarla en un símbolo no sólo estético sino político. En relación con Tamayo, interesa principalmente la manera en que los norteamericanos recurrieron al mito y a la

espiritualidad del arte primitivo, como una forma eficiente de expresar las angustias propias de la sociedad contemporánea, proceso que como se señaló anteriormente constituía ya una de las tendencias latentes y cada vez más visibles en la pintura del mexicano. Señala también la autora el impacto decisivo de la exposición retrospectiva de Picasso de 1939 en el MOMA, de Nueva York, a partir de la cual Tamayo reforzó su primitivismo e inició un camino más personal “con un colorido intenso y un mayor simbolismo”.^{2 3}

Las diferencias políticas que en México profundizaban las diferencias entre los partidarios del arte figurativo y los del abstracto alcanzaron su punto más álgido con la famosa controversia establecida entre Siqueiros y Tamayo, interpretada, tal y como señala Torres Arroyo, con gran sentido del humor por nuestro artista en su obra *Discusión acalorada* de 1953. Acertadamente señala también la autora, que en realidad ambos proponían una “nueva pintura” sustentada en el humanismo y el realismo y que ambos realizaron prácticas experimentales con contenidos a la vez plásticos y políticos. Pese a la explicitación de Tamayo en cuanto al realismo de su estética, las diferencias entre la pintura decididamente política del muralismo fundador y la postura más plástica de Tamayo, las posiciones fueron radicalizándose en el contexto de las políticas culturales de aquel entonces.

A continuación, con una gran claridad expositiva, la especialista describe el proceso de institucionalización del muralismo durante la presidencia de Miguel Alemán. Demuestra así como la expresión de la “mexicanidad,” como acento nacionalista apropiado para conseguir la neutralización política que se perseguía era lo suficientemente amplia como para dar cabida en ella también a Tamayo, quien efectivamente se benefició del patrocinio gubernamental de aquel entonces, muy especialmente en las exposiciones internacionales en las que se lo invitó a participar junto a los tres grandes. Las contradicciones propias del arte público, entre artista y comitentes, señaladas generalmente por los otros artistas, se hacen palpables en el caso de Tamayo, aunque no hay que olvidar que en el arte público siempre hay contradicciones, pero creo que es justamente en esta negociación estética y temática entre artistas y comitentes, en esta adaptación a las circunstancias sociales de creación de una obra, cuando se supera

² Si bien acertadamente señala Ana que hubo muchas más afinidades entre Tamayo con el grupo del informalismo europeo, particularmente con los miembros de CoBra como Pierre Alechinsky y Karl Appel, no profundiza tanto en esta relación, que queda así como tarea pendiente para otros estudios.

³ Ana Torres Arroyo, *Rufino Tamayo: identidades pictóricas y culturales*, Universidad Iberoamericana, México, 2011, p. 161.

la subjetividad exagerada del artista, para alcanzar en cambio el estilo que exprese también a su época.

El capítulo 5, "Mexicanidad, existencialismo y universalidad", es sin lugar a dudas mi favorito, pues aquí Torres Arroyo estudia de forma detallada las múltiples interrelaciones entre la filosofía de la época, particularmente la del filósofo y poeta Octavio Paz, con la pintura de Tamayo, caso extraordinario de afinidades intelectuales, que nos permiten visualizar, que no se trata de relaciones establecidas *a posteriori* por la crítica, gracias a la supuesta "perspectiva histórica" que nos otorga el paso del tiempo, sino de interrelaciones reales que retroalimentaron mutuamente el pensamiento que subyace, tanto a la escritura como a la pintura, de ambos distinguidos mexicanos. Torres Arroyo demuestra así que la cultura es continua y mientras las reflexiones de Paz sobre la existencia humana y el ser mexicano impactaron en la obra de Tamayo, también la obra del pintor ejerció un efecto notable sobre el ensayista.⁴

Finalmente, en el capítulo 6, "Identidades visuales y filosóficas", y como broche de oro, Torres Arroyo estudia la producción mural de Tamayo, y así como el mismo artista afirma se trataba de "un resumen" de lo que pensaba y hacía, en esta parte del texto la autora realiza una síntesis perfecta de todos los temas e ideas planteadas previamente en su libro.

Torres Arroyo nos ofrece así una nueva lectura de Tamayo, muy en particular en relación con el reconocimiento de la dimensión política de su arte, un aspecto que como ella misma reconoce ha sido poco estudiado y que sin embargo, estuvo presente a lo largo de toda su vida y carrera, nutriendo a la riqueza formal de su obra con una profundidad filosófica excepcional. Tradicionalmente se interpreta a Tamayo como un artista de carácter lírico y universal, milagrosamente aislado del movimiento muralista mexicano. En este texto, a través de un análisis exhaustivo de su vida y obra, Torres Arroyo propone recontextuarlo en su época, demostrando así los múltiples nexos y continuidades del artista en relación con el nacionalismo cultural revolucionario, el "primitivismo" y su variante local del indigenismo, como así también con el compromiso social y político característico del muralismo mexicano.

La conclusión general que impone dicho enfoque resulta interesante no sólo para el conocimiento profundo de la obra de Tamayo, sino también para la historiografía del arte mexicano, pues se expanden así las posibilidades de estudio del arte nacional, y se reitera de forma contundente que existen relacio-

⁴ Como nota al margen resulta curioso notar que para un sector importante de la izquierda mexicana, Tamayo es justamente el equivalente de Paz en el campo de la literatura, e igualmente repudiado hasta la fecha, odio a veces fanatizado que una vez más no permite ver la genialidad de una parte importante de su producción creativa.

nes mutuamente enriquecedoras entre los artistas individuales y sus respectivos contextos históricos.

Como todo buen libro el texto de Torres Arroyo, además de exponer interesantes conclusiones, abre además posibilidades nuevas de investigación, sentando bases muy sólidas para comenzar a indagar el también fascinante problema de cómo la misma historia de la crítica contemporánea de Tamayo y su confrontación ideológica y estética con sus colegas artistas fueron marcando las pautas que el mismo Tamayo decidió adoptar en su carrera, en parte al menos, como respuesta empática o antagónica a lo que los críticos y artistas comenzaban a intuir en su obra rasgos que seguramente fue acentuando para distinguirse así de los que ya ocupaban un lugar demasiado presente en la plástica nacional y que, por lo menos por un tiempo, no parecían dejar el lugar necesario para ningún otro artista semejante. De esta forma, además de todo lo dicho, Torres Arroyo deja claro que intuye el proceso dialéctico que subyace en toda creación artística, entre el carácter individual de todo creador y las circunstancias sociales, políticas y culturales propias del entorno que le toca vivir.

Se trata, pues, de una muy necesaria y bienvenida revisión historiográfica, desde donde seguir reflexionando y construyendo preguntas sobre la muy rica historia del arte mexicano, sus relaciones con la vanguardia internacional, las funciones que las imágenes pueden desempeñar en las sociedades y el proceso creativo mismo de un gran artista.

DINA COMISARENCO MIRKIN

Fecha de recepción: 14/11/2012
Fecha de aceptación: 21/10/2013

* Docente-investigadora de la Universidad Iberoamericana, México, dina.comisarenco@gmail.com

EN-CLAVES

DEL PENSAMIENTO

Revista de Humanidades

Publicación semestral de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales
Tecnológico de Monterrey, Rectoría de la Zona Metropolitana
de la Ciudad de México

Convoca

A los académicos de instituciones culturales o educativas a publicar artículos y avances de investigación en el ámbito de las Humanidades en el Núm. 17 de esta publicación.

Normas para la recepción de originales

1. Los trabajos enviados a **EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO**. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, deberán ser investigaciones de alta calidad académica.
2. Las contribuciones deberán ser originales y cumplir con las normas editoriales específicas de la revista **EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO**.
3. La periodicidad de la revista será semestral. Se publicarán dos números anualmente, uno en junio y otro en diciembre.

Secciones de la revista

Los artículos se integrarán en las secciones que conforman la revista:

1. **Artículos:** Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.
2. **Réplicas o debates:** Trabajos que presenten discusiones en torno a libros, textos y/o artículos.
3. **Traducciones y entrevistas:** Trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes para las humanidades.
4. **Comentario a libros:** Trabajos que problematicen en torno a libros recién publicados.
5. **Reseñas de libros:** Trabajos que expongan el argumento central de libros recién publicados.
6. **Sección de noticias**

Normas editoriales

- Los artículos serán el resultado de una investigación original y tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas escritas a espacio y medio en

fuentes Times New Roman, 12 puntos e interlíneas de uno y medio espacio.

- Los márgenes han de ser de 2.54cm arriba y abajo, y 3.17cm, lado izquierdo y derecho.
- Los archivos tendrán que enviarse en Word.
- La organización de apartados (título, subtítulo, inciso, etcétera) debe ser clara. El título del artículo deberá ir centrado, en tipo Times o Times New Roman de 12 puntos, altas y bajas; subtítulos, justificados a la izquierda, dejando dos líneas blancas antes y una después del texto; los incisos se especificarán también justificados a la izquierda, con dos líneas blancas arriba y ninguna abajo.
- Los guiones largos o rayas se indicarán con dos guiones cortos consecutivos, mismos que en el programa de edición serán sustituidos por el correspondiente signo tipográfico.
- Los artículos tendrán un máximo de 50,000 caracteres
- Las réplicas y debates tendrán un máximo de 7 cuartillas.
- Las traducciones y entrevistas con un máximo de 25 hojas.
- Las reseñas tendrán un máximo de 5 cuartillas.

Respecto a las normas de citación:

- Citas: se pondrán a pie de página y de acuerdo con el Manual de estilo de Chicago. En el caso de citación de libros, en el pie de página tiene que ponerse: nombre, apellido, título en cursivas (lugar, editorial, año), páginas. En la bibliografía: apellido, nombre, título en cursivas, lugar, editorial, año.
- En el caso de revistas: para el pie de página: nombre apellido, título del artículo entrecomillado, título de la revista en cursivas, número de la revista (mes, año), páginas. En la bibliografía: apellido, nombre, título del artículo entrecomillado, título de la revista en cursivas, número de la revista (mes, año), páginas.
- Las llamadas a nota irán en superíndice y se colocaran luego de la puntuación, no antes, sin espacio entre éste y el número de llamada. Las notas se pondrán a pie de página.
- La bibliografía debe aparecer con la misma letra e interlineado que el resto del texto. Se ordena en orden alfabético según el apellido. Deberá estar completa con los siguientes datos: autor(es), título y subtítulo de la obra completo (en cursivas), ciudad, editorial, año y páginas, cada dato seguido de coma.

Envío de colaboraciones:

Los trabajos serán enviados a la revista **EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO**. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, a la siguiente dirección electrónica:

en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

- En el trabajo únicamente indicar el título del mismo.
- En un documento aparte indicar el nombre del autor, el nombre del trabajo, la institución en la que labora, sus teléfonos y su correo electrónico.
- Un resumen (en español y en inglés) de un máximo de 150 palabras en donde se enfatizan las aportaciones de la colaboración.
- 5 palabras clave (en español y en inglés) que expresen el contenido del trabajo.
- Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado nacional e internacional (externo) en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.
- La revista **EN-CLAVES** se reserva los derechos de autor según lo establecido en la carta de cesión de derechos enviada por lo autores que señala su uso en formatos impresos y medios electrónicos.
- Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.

Dra. Dora Elvira García

Directora de **EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO**.

Tecnológico de Monterrey, RZMCM Ciudad de México

Calle del Puente 222, Col. Ejidos de Huipulco

14380, Tlalpan, México, D. F.

Teléfono (52) (55) 54 83 20 20 Ext. 1377

<http://www.ccm.itesm.mx/en-claves>

en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

PROMETEICA

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS

Año III, Núm. 7, verano 2013, ISSN 1852-9488

ARTÍCULOS

ALEJANDRO GRANADOS-GARCÍA – *¿O lo uno o lo otro?*
Sobre la politización de la diferencia

NAHUEL PALLITTO Y GUILLERMO FOLGUERA – *El gen y sus metáforas en el estudio ecológico del comportamiento animal: variaciones, implicancias y vigencias*

DIEGO PARENTE – *La frontera entre diseñadores y usuarios en el ámbito de los artefactos técnicos. Intersecciones y aporías*

CINE Y CIENCIA

MICHEL GHEERMAN – *“Valsa com Bashir” e o massacre de Sabra e Chatila: Entre a amnésia política e a responsabilidade da memória*

CELSO RIBEIRO CAMPOS ET AL. – *Quebrando a banca. A probabilidade e os cassinos*

ADELSON SILVA OLIVEIRA – *O riso e o humor no filme “O Homem Nu”*

ENTREVISTAS

Entrevista a ALBERT LÁZARO-TINAUT – *“La traducción literaria siempre es una aproximación”*

RESEÑAS

Nicolás Straecla – *Texto, significado y mundo*, compilado por L. Basso y L. Catoggio

<http://www.PROMETEICA.com.ar/>
info@prometeica.com.ar

Andamios. Revista de Investigación Social
Volumen 9, número 20, septiembre-diciembre, 2012

Dossier: Pensamiento latinoamericano: tradición e innovación

Ethos y desarrollo en Leopoldo Zea
Andrés Kozel

La antinomia tradición / modernidad en los intelectuales de la Reforma Universitaria de Córdoba en 1918. Un análisis desde la geopolítica histórica argentina
Mina Alejandra Navarro

Civilización y barbarie. La instauración de la "diferencia colonial" durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como "diferencia cultural"
Patricio Lepe-Carrión

Travesías de un pensar constante. La formulación de América Latina como objeto de conocimiento
Verónica Renata López Nájera

Totalidad, sujeto y política: los aportes de René Zavaleta a la teoría social latinoamericana
Jaime Ortega Reyna

Las ambigüedades de la historización de la violencia en Argentina y Chile
Daniel Inclán

Traducción

Cinco cuestiones sobre el Pensamiento Social Brasileño
Lilia Moritz Schwarcz y André Botelho

Entrevista

Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro-Gómez
Fernando Hernández González y Tania Rodríguez Mora

Artículos

Aproximaciones teóricas y conceptuales para una definición del estado del arte de la comunicación de los destinos turísticos
Jordi de San Eugenio Vela

El Movimiento del 68 en México: interpretaciones historiográficas 1998-2008.
Ahremi Cerón

Identidad y protesta social. Contribuciones al estudio de su relación
Maria Virginia Romanutti

La certeza de sí y este imposible sujeto
Cristina Pérez Díaz

La taxonomía del cambio: enfoques y tipologías para la determinación del cambio de las políticas públicas
César Nicandro Cruz-Rubio

Apuntes sobre la ausencia de la noción de "sujeto político femenino" en el pensamiento ilustrado
Karina Ochoa Muñoz

Reseñas

En dirección múltiple
Norma Garza Saldivar

Fausto en América Latina
Oscar Rosas Castro

Acotaciones en torno al genocidio
Dora Elvira García



Envío de colaboraciones

Toda contribución deberá enviarse en versión electrónica a: andamios@admin.uacm.edu.mx

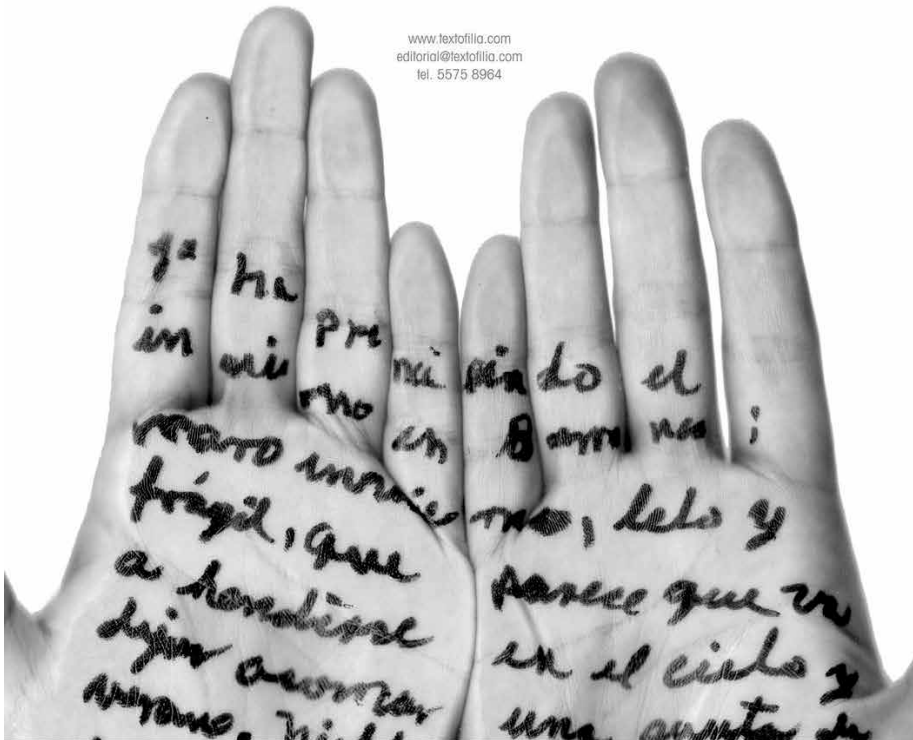
Le pedimos que consulte nuestros *Lineamientos Editoriales* en nuestra página web en la dirección: www.uacm.edu.mx/andamios ya que sólo se reciben los artículos que cumplen con ellos.

También puede consultar nuestra publicación en nuestra página web.

TEXTO
filia
OTXT
pilif
TEXTO
filia

literatura y
arte contemporáneo

www.textofilia.com
editorial@textofilia.com
tel. 5575 8964



Teoría y Debate

- 9 **Miguel Ángel Vite Pérez**
Una interpretación heterodoxa de la crisis financiera global
- 39 **Jaime Tamayo**
Trescientos años de Rousseau y la democracia en México

Estado

- 51 **Martha Gloria Morales Garza, Efraín Mendoza Zaragoza
y Luis Alberto Fernández García**
De reglas blandas, árbitros mansos y malos partidos:
las leyes y la autonomía del órgano electoral de Querétaro
- 79 **Felipe González Ortiz, Ivett Tinoco García
y Alejandro Macedo García**
Inseguridad y violencia. Narrativas en torno a la violencia
y la inseguridad en el Estado de México

Sociedad

- 117 **Alejandro Klein**
Empobrecimiento, nuevos pobres y viejos pobres.
Un palimpsesto de inscripciones borrosas
- 157 **María del Carmen Ventura Patiño**
Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho

Reseñas

- 179 **Jorge Alonso Sánchez**
*La democratización frustrada. Limitaciones institucionales
y colonización política de las instituciones garantes de derechos,
y participación ciudadana en México*
- 193 **Marcos Pablo Moleznik**
*Potencias medias y potencias regionales en el sistema político
internacional de Guerra Fría y Posguerra Fría (Propuesta de
dos modelos teóricos)*
- 201 **David Foust Rodríguez**
*El sentimiento de inseguridad y su repercusión
social y política*



AnáMnesis

Revista de teología.

AnáMnesis es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

AnáMnesis publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

Gabriel Chico, O.P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D.F.
MÉXICO

Suscripción anual (2 números)
-México \$200.00. M.N.
-Otros países: US \$ 40.00

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGÍA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGÍA publica artículos de calidad sobre distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot, Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jesús García, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Angel Muñoz García, Lorenzo Peña, Livio Rosetti, Philibert Secretan, Enrique Villanueva, Luis Flores H.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:

Gabriel Chico, O.P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D.F.
MÉXICO

Suscripción anual (2 números):
-México \$200.00. M.N.
-Otros países: US \$ 40.00

Vera Humanitas

Coordinación de Desarrollo Humano Profesional,
Universidad La Salle

Vera humanitas, Revista de la Coordinación de Humanidades, publica dos veces al año estudios inéditos sobre temas de interés; ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos que se reciben y decidir cuáles se publican.

Todos los materiales a publicar deben enviarse escritos en computadora y acompañados del diskette correspondiente en programa compatible con Windows. Deben venir acompañados de un abstract en inglés y en castellano. Se recomienda no exceder el límite de 25 cuartillas. No se regresan originales.

Consejo Editorial: *Dra. Georgina Andrade Morales, Lic. Jorge Campos Artigas, R. P. Lic. Carlos Castillo Osorio, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, R. P. Lic. Serafin Mendoza Álvarez, Mtro. César Rangel Barrera, Lic. Guadalupe Dolores Santoyo Renaud, Dr. José Manuel Villalpando Nava, Dr. Enrique I. Aguayo Cruz.*

Precio de suscripción: Suscripción Anual (dos números): \$250.00; Número suelto o atrasado: \$ 150.00.

Para el extranjero: Suscripción anual (dos números): \$ 90.00 us. dlls. Número suelto o atrasado: \$ 70.00 us. dlls.

Enviar toda correspondencia al Editor: Dr. Enrique Ignacio Aguayo Cruz, a la siguiente dirección:

Vera humanitas
Apartado Postal 18-907,
Col. Tacubaya,
Delegación Miguel Hidalgo,
C. P. 11800,
México D. F.

Teléfono: 5278-95-00 con 30 líneas, exts. 2263 y 2398.

E-mail: vera_humanitas@ulsa.edu.mx



OPCIÓN

LITERATURA
HISTORIA
FILOSOFÍA
FOTOGRAFÍA
DIBUJO

La revista Opción del itam
te invita a colaborar en sus páginas.
Para más informes o suscripciones:
opcionitam@yahoo.com.mx
o al teléfono 56284000 ext. 4669

ITAM

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar
en el mes de diciembre de 2014 en

PorrúaPrint.

República de Argentina núm. 17, Colonia Centro
CP 06020, Delegación Cuauhtémoc, México, DF.

Tel. 5704 7506

CONTENIDO

ARTÍCULOS

- 13 *Psicología positiva, bienestar y calidad de vida*
Joaquín García-Alandete
- 31 *Hacia una semiótica de la memoria*
Paola Ricaurte Quijano
- 55 *Conflictos en la interpretación de la identidad personal*
Carlos Emilio Gende
- 79 *La unidad del pensamiento*
Aldo Guarneros Monterrubio
- 99 *Reforma política en México: concreción de lo posible*
Miguel Ángel Valverde Loya
- 123 *Rescatados por la tradición. La construcción del pasado en los procesos de lucha social de tres comunidades michoacanas*
Javier Dosil
- 143 *Funcionalidad y perversión del mito: entorno "lacandón"*
Ángel Fernando Cabrera Baz
- 161 *Testimonios de Carlos Fuentes respecto a la globalización y los sistemas de creencias*
Rafael Modesto Gasperín Gasperín
Vanessa Viviana Garza Marín
- 177 *"Si Helena hubiera estado en Ilión". La referencialidad espacial de khôra y tópos como elemento epistemológico de la Historia griega antigua*
René Ceceña
- 203 *El enano jorobado que no fuma (o la 'teología' benjaminiana contra el opio del progreso). Reflexiones a partir de la primera Tesis sobre la historia*
Silvana Rabinovich

RESEÑAS

Prolegómenos para una crítica de la razón problemática.

