

DEVENIRES

Artículos

MIGUEL ÁNGEL URREGO ARDILA Reformas o revolución. Las incertidumbres del comunismo y las izquierdas en México...

RAUL VILLASEÑOR TALAVERA
Y HUGO RODRÍGUEZ URIBE Discurso y emancipación de la consciencia: contribuciones desde la pedagogía crítica

Dossier

Filósofas de la Modernidad temprana

DOMINIQUE RABY Xochiquétzal múltiple. Amor y sanación en la filosofía (palabra-acción-mundo) femenina prehispánica

GABRIELA DOMEQ Estrategias retóricas y usos de la Biblia en el *Traité de la morale et de la politique* de Gabrielle Suchon

JULIA MUÑOZ VELASCO Los mundos fantásticos de Margaret Cavendish

AÍDA ATENEA BULLEN AGUIAR La pintura y la ciencia de María Sibylla Merian...

Traducción

MARTIN HÄGGLUND Materialismo radicalmente ateo: una crítica a Meillassoux

Entrevista

ÍÑIGO SÁNCHEZ, RUBÉN SÁNCHEZ
Y CHRISTIAN DUECKER Nihilismo y sentido. Entrevista a Costantino Esposito





A la memoria de nuestro querido maestro

Roberto Briceño Figueras

**Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo**

Dra. Yarabí Ávila González
Rectora

Dr. Javier Cervantes Rodríguez
Secretario General

Dr. Antonio Ramos Paz
Secretario Académico

Dr. José César Macedo Villegas
Secretario Administrativo

Dr. Miguel Ángel Villa Álvarez
*Secretario de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria*

Dr. Jaime Espino Valencia
Coordinador de la Investigación Científica

**Facultad de Filosofía
“Dr. Samuel Ramos Magaña”**

Dr. José Alfonso Villa Sánchez
Director

Dra. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

Dra. Ariadna Medina del Valle
Secretaria Administrativa

Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González
*Coordinador del Programa Institucional
de Maestría en Filosofía de la Cultura*

Lic. Cristina Barragán Hernández
Coordinadora de Publicaciones

**Instituto de Investigaciones
Filosóficas “Luis Villoro”**

Dr. Carlos González Di Pierro
Director

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez
*Jefe de la División de Estudios
de Posgrado de Filosofía*



DEVENIRES

Comité de dirección

Carlos González Di Pierro (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Bernardo Enrique Pérez Álvarez (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Ana Cristina Ramírez Barreto (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Adriana Sáenz Valadez (Facultad de Filosofía-UMSNH)
José Alfonso Villa Sánchez (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Directores

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Oliver Kozlarek (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Editor responsable

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Editoras invitadas

Dossier Filósofos de la Modernidad temprana. Aportes, encuentros y diálogos

Yurisan Berenice Bolaños Ruiz (Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación)
Claudia Lavié (Universidad Nacional de General Sarmiento)
María Guadalupe Zavala Silva (Instituto de Investigaciones Históricas-UMSNH)

Corrección, maquetación y cuidado de la edición

Cristina Barragán Hernández (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Secretario técnico

Marco Antonio López Ruiz (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Programación, indización, archivo

Gabriela Barragán Campos (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Servicio social

Miriam Guadalupe Tzintzún Zacarías

Director fundador

Mario Teodoro Ramírez Cobián (Emérito-UMSNH)

Devenires, Año xxvii, Núm. 53, Enero-Junio 2026

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v27i53>

Publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Santiago Tapia 403, Centro Histórico, Morelia, Michoacán, México, C.P. 58000, Tel. (+52) 44-3322-3500), a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” (Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, México, C.P. 58030, Tel. (+52) 44-3322-3500 ext. 4148). Editor responsable: Dr. Federico Marulanda Rey (devenires.publicaciones@umich.mx). Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2024-110717333400-102, ISSN-e: 2395-9274, todos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Este número se publicó en línea el 23 de enero de 2026.

Las opiniones expresadas por las autoras y los autores son de su exclusiva responsabilidad.

Devenires es publicada bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)).

DEVENIRES

Artículos

- Reformas o revolución. Las incertidumbres del comunismo
y las izquierdas en México en los años sesenta y setenta
MIGUEL ÁNGEL URREGO ARDILA 11
- Discurso y emancipación de la consciencia:
contribuciones desde la pedagogía crítica
RAUL VILLASEÑOR TALAVERA Y HUGO RODRÍGUEZ URIBE 49

Dossier

- Presentación. Filósofas de la Modernidad temprana.
Aportes, encuentros y diálogos
YURISAN BERENICE BOLAÑOS RUIZ, CLAUDIA LAVIÉ,
MARÍA GUADALUPE ZAVALA SILVA 87
- Xochiquétzal múltiple. Amor y sanación en la filosofía
(palabra-acción-mundo) femenina prehispánica
DOMINIQUE RABY 93
- Estrategias retóricas y usos de la Biblia en el *Traité
de la morale et de la politique* de Gabrielle Suchon
GABRIELA DOMEQC 137
- Los mundos fantásticos de Margaret Cavendish
JULIA MUÑOZ VELASCO 157
- La pintura y la ciencia de María Sibylla Merian:
entre la arqueología del saber y el análisis de la teoría del punto de vista
AÍDA ATENEA BULLEN AGUIAR 179

Traducción

-
- Materialismo radicalmente ateo: una crítica a Meillassoux
MARTIN HÄGGLUND 207

Entrevista

-
- Nihilismo y sentido. Entrevista a Costantino Esposito
ÍÑIGO SÁNCHEZ TRUJILLO, RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ
Y CHRISTIAN DUECKER GARCÍA 237

In memoriam

-
- Roberto Briceño Figueras (1950-2026)
VARIOS AUTORES 251

Reseñas

-
- Marco Estrada Saavedra, *Behemoth: violencia colectiva, política y criminal en el México contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2025, 368 pp., ISBN 978-607-564-666-4
ÁBNER SÁNDIGO 269
- Shannon Vallor. *The AI Mirror. How to Reclaim Our Humanity in an Age of Machine Thinking*, Reino Unido, Oxford University Press, 2024, 272 pp., ISBN: 978-0197759066.
ILIARIS ALEJANDRA AVILÉS-ORTIZ 275
- Diego Fusaro. *Pensar diferente: Filosofía del disenso*. España, Trota, 2022, 172 pp., ISBN: 978-84-1364-078-5
DANIEL DÍAZ RAMÍREZ 281
- Ma. Del Carmen Cuecuecha y Adriana Sáenz (Coords.). *Marcas en la intimidad. La violencia de género en la literatura y el cine*. México. UATx / Silla Vacía. 2024. 182 pp., ISBN: 978-607-8983-01-8
MARGARITA FUENTES VELÁZQUEZ 285

Artículos

REFORMAS O REVOLUCIÓN. LAS INCERTIDUMBRES DEL COMUNISMO Y LAS IZQUIERDAS EN MÉXICO EN LOS AÑOS SESENTA Y SETENTA

Miguel Ángel Urrego Ardila
Instituto de Investigaciones Históricas-UMSNH
miguel.urrego@umich.mx

Resumen: El Partido Comunista de México (PCM) inició en los sesenta un lento tránsito para el abandono de su legado bolchevique. Inicialmente, como resultado de su comportamiento errático en los sesenta y a la búsqueda de reconocimiento por parte del PRI; luego, con cambios en su ideología, que se acentuaron en cada congreso del partido y que se profundizaron con la adopción de tesis del eurocomunismo; y, finalmente, con la fusión que dio origen al Partido Socialista Unificado de México (PSUM). En este proceso fue duramente criticado por actores del movimiento del 68, la izquierda armada y sectores de intelectuales. La polémica adoptó la dualidad reforma o revolución y tuvo varios capítulos, entre ellos la valoración de la reforma política de 1977 y de la denominada “apertura democrática” decretada por Luis Echeverría. Al final, el abandono del bolchevismo por parte del PCM, los errores políticos de la guerrilla y del modelo foquista y la gran capacidad del Partido Revolucionario Institucional (PRI) para adaptarse a los tiempos, alternar represión con cooptación, y emplear la maquinaria del clientelismo, terminaron por aniquilar la izquierda marxista. De manera que las décadas de los sesenta y los setenta representan una coyuntura de polémicas teóricas y políticas alrededor de la democracia y muchos de los argumentos, sometidos a crítica, son importantes para entender el presente.

Palabras clave: comunismo-México, izquierda-México, guerrilla-México.

Recibido: abril 14, 2025. **Revisado:** septiembre 29, 2025. **Aceptado:** octubre 24, 2025.

DEMOCRACY, REFORM, OR REVOLUTION. THE UNCERTAINTIES OF MEXICAN COMMUNISM IN THE 1960s AND 1970s

Miguel Ángel Urrego Ardila
Instituto de Investigaciones Históricas-UMSNH
miguel.urrego@umich.mx

Abstract: In the 1960s, the Mexican Communist Party (PCM) began a gradual transition away from its Bolshevik legacy. Initially, this was a result of its erratic behavior in the 1960s and its search for recognition from the PRI (Private Party of Mexico); later, with changes in its ideology, which became more pronounced at each party congress and deepened with the adoption of Eurocommunist principles; and finally, with the merger that gave rise to the Unified Socialist Party of Mexico (PSUM). During this process, it was harshly criticized by actors in the 1968 movement, the armed left, and sectors of the intellectual community. The controversy adopted the dualism of reform versus revolution and had several chapters, including the assessment of the political reform of 1977 and the so-called “democratic opening” decreed by Luis Echeverría. In the end, the PCM’s abandonment of Bolshevism, the political errors of the guerrillas and the “foco” model, and the Institutional Revolutionary Party’s (PRI) remarkable ability to adapt to the times, alternate repression with co-optation, and employ the machinery of clientelism, ultimately annihilated the Marxist left. Thus, the 1960s and 1970s represent a period of theoretical and political polemics surrounding democracy, and many of the arguments, subject to critique, are essential for understanding the present.

Keywords: communism-Mexico, Left-Mexico, guerrilla-Mexico.

Received: April 14, 2025. **Reviewed:** September 29, 2025. **Accepted:** October 24, 2025.

La izquierda mexicana vivió a partir de los años sesenta una serie de mutaciones que se manifestaron en cambios en su concepción táctica y estratégica; en la creación de nuevas organizaciones, especialmente de tipo foquista; y en el abandono de su proyecto histórico por parte del Partido Comunista. La disputa al interior de la izquierda adoptó la forma de la polémica en torno a la disyuntiva revolución o reformas y por la interpretación del concepto de democracia, especialmente por la valoración de la reforma de 1977 y la denominada “apertura democrática”. Las referencias internacionales para las izquierdas en los años sesenta fueron la revolución cubana, la ruptura del movimiento comunista internacional y el eurocomunismo.

En el periodo de estudio, la izquierda vinculada en mayor o menor grado al marxismo se encuentra representada por el PCM, los grupos maoístas, los partidos trotskistas y las organizaciones armadas. Nos concentraremos en los comunistas por ser la organización de mayor trayectoria, la que tenía presencia nacional y la que sufrió una mayor transformación política. Los demás grupos los mencionaremos, por razones de la extensión del presente trabajo, rápidamente, especialmente en el acápite de la crítica al eurocomunismo y la lucha armada en México. No obstante, una versión más extensa y completa requiere de su plena inclusión.

En concreto, analizaremos la articulación de los procesos nacionales e internacionales para analizar el influjo del eurocomunismo en la izquierda mexicana y en particular en el PCM. Creemos que la descomposición ideológica de los comunistas durante los sesentas y setentas sumadas a la adopción del modelo eurocomunista constituye el marco ideológico y político que subyace al abandono del bolchevismo y de toda referencia al marxismo leninismo no solo por parte de los comunistas mexicanos sino de la mayor parte de la izquierda no armada existente en aquel entonces. Para la explicación de este planteamiento, analizaremos inicialmente los conceptos centrales que emplearemos a lo largo del texto,

especialmente izquierda, marxismo y revolución. Posteriormente, abordaremos la constitución y características del eurocomunismo. En tercer lugar, estudiamos los debates al interior de la izquierda y del PCM en torno a la democracia, a la recepción del eurocomunismo y a los argumentos expuestos para justificar la necesidad de fusión de partidos que darían origen al PSUM. Finalmente, presentaremos un breve balance de las interpretaciones de académicos sobre el debate alrededor de la vía democrática. Para construir nuestra interpretación privilegiaremos los documentos elaborados en el periodo. Dejamos para otro momento un balance mayor con fuentes que surgieron a partir de la década de los ochenta del siglo pasado. Por esta razón, muchos autores que “deberían estar” no aparecen citados.

Comunismo, marxismo, revolución e izquierda

En la historia política, los cuatro términos representan cosas distintas y no necesariamente establecen vínculos entre sí. La historia del comunismo, es decir, del partido, se inicia formalmente en 1919 con la fundación del PCM y culmina con los bandazos ideológicos de la dirección comunista en la década de los setenta, que llevaron a su disolución en los ochenta. Evidentemente, la disolución del proyecto histórico no solamente es resultado de su integración al PSUM, sino también lo es de su incapacidad para afrontar la crítica que impuso el movimiento estudiantil de 1968, en particular la acusación de ser traidor, y la irrupción de nuevos proyectos políticos radicales a partir de los años sesenta.

El marxismo tiene una historia muy particular. Está asociado a la circulación del pensamiento de Marx y sus herederos (ediciones, uso universitario, debate ideológico, etc.), a la presencia del exilio español, a las particularidades del mundo académico y editorial de México, a la manera específica como se constituye el campo cultural mexicano y a su relación con el escenario intelectual internacional. Por supuesto, también tiene que ver con el uso político del marxismo por parte de partidos y organizaciones. De manera que no todos los marxistas pertenecieron

al PCM. Carlos Illades ha construido una imagen de conjunto sobre este proceso de circulación y adopción del marxismo, así como de sus múltiples variables, por lo cual no nos extendemos en consideraciones adicionales (Illades, 2018).

Cuando hablamos de revolución, hacemos uso del legado histórico de la revolución francesa, la Comuna de París, la toma del poder por los bolcheviques y la realizada en 1949 por el Partido Comunista Chino. De estos acontecimientos los historiadores extraen una serie de consideraciones básicas generales que usualmente se consideran al analizar movimientos, sujetos o procesos revolucionarios. Algunos de los que queremos resaltar son la interrupción repentina y violenta del continuo histórico; la búsqueda de un cambio total de las estructuras sociales, políticas y económicas; la irrupción de nuevos actores sociales; el uso de la violencia; y la creación de un nuevo orden simbólico y cultural (Traverso, 2023).

El debate sobre la revolución tiene como fondo el balance sobre la Revolución Francesa. Como nos recuerda Arno Mayer, desde el comienzo del siglo XIX han existido tres posturas: la contrarrevolución, que la considera una calamidad ahogada por el Terror, y en sus herederos ven el origen de los “fuegos del purgatorio” del siglo XX. En particular, asocian el terror con el estalinismo e incluso van más allá al hermanar comunismo y fascismo, ambas variantes —afirman erróneamente— del mismo totalitarismo. En segundo lugar, se encuentran quienes prefieren una revolución sin revolución. Finalmente, quienes la exaltan en bloque (Mayer, 2014).

Por lo dicho, una revolución se diferencia de una revuelta, de un mitin o de un levantamiento. Estos generalmente buscan el regreso a un equilibrio imaginado, el retorno a un pasado ideal o la manifestación de un descontento ante una injusticia. Actitud que es descrita por E. P. Thompson (1971 y 1979) y James Scott (1976) con la noción de “economía moral”. De allí que lo “revolucionario” de la revolución mexicana sea aún hoy un problema historiográfico y político.¹

¹ No podemos realizar un balance sobre las interpretaciones de la revolución mexicana. Considérese como referencias significativas la reflexión que desde 1938 realizó José Revueltas; el texto de Adolfo Gilly, *La revolución interrumpida* (1971), que expresa el punto de vista de un sector de la izquierda; la polémica en la revista *Proceso* de finales de

Al hablar de partidos y organizaciones revolucionarias, es evidente que el concepto se aplica a quienes se proponen la instauración de un nuevo proyecto histórico. Evidentemente, el camino para el logro de ese objetivo no es único y depende de otras variables, nacionales e internacionales, factores subjetivos y objetivos, del equilibrio entre lo organizativo y lo espontáneo, y pasa por diferentes momentos de flujo y reflujo, cambios tácticos en el actuar político. Sin embargo, el elemento distintivo es la reivindicación del concepto de revolución.

La revolución que no fue, pero que hizo hegemónico el término

Cuando se examina el uso del concepto en México, el primer hecho significativo es que el término revolución domina el lenguaje político del siglo XX, aunque paradójicamente no ha pertenecido exclusivamente al comunismo local ni a la izquierda.² El término tuvo una marca de origen en el periodo histórico que se inaugura con la caída de Porfirio Díaz y que luego se incorpora al lenguaje como atributo distintivo de un partido (Partido Nacional Revolucionario-Partido de la Revolución Mexicana-PRI) cuya misión histórica es su continuación. Por ello, siempre estará presente en el discurso de los presidentes hasta comienzos del siglo XXI. De manera que nos encontramos con el hecho de que su uso quedó como un recurso retórico y, por esta razón, en México no es privativo de los “revolucionarios”.³ Por el contrario, es la referencia distintiva de un régimen de partido único que en los años ochenta llegó a considerar al neoliberalismo

1977 entre Carlos Monsiváis y Octavio Paz; y los cuatro volúmenes del texto México: *50 años de revolución* (1961). Hay una reconstrucción del uso del término revolución en la primera mitad del siglo XX mexicano hecha por Rafael Rojas (2022). No obstante, a pesar de su erudición, debe ser evaluada críticamente. Esta tarea la dejamos para otro momento, pues es una fuente que no corresponde a nuestro periodo de estudio.

² En el texto distinguimos entre término y concepto para diferenciar el uso propagandístico de la abstracción que realiza un académico o la reflexión de una organización política.

³ En Cuba, el lenguaje político del siglo XX se caracterizó por un uso reiterativo del término “revolución”. Por ello, cada sector político debió redefinir su contenido (Rojas, 2020, 173 y ss.).

lismo como continuación de la revolución mexicana, tal como sentenció Fidel Velásquez, presidente de la CTM por más de cincuenta años.

Dos acontecimientos de enorme repercusión mundial vinieron a agitar el lenguaje político y a revitalizar la noción de revolución. Nos referimos a la revolución cubana y la ruptura china-soviética. Ambos sucesos plantearon, a su manera, la irrupción de dos conceptos nuevos en la jerga de la izquierda: foquismo y revisionismo.⁴ Con el primero, los cubanos colocaron sobre la mesa la idea de que la única vía para hacer la revolución era la insurrección y con ello estimularon el asalto al cuartel Madera y la formación de guerrillas en América Latina. Por su parte, la ruptura chino-soviética alimentó una serie de proyectos políticos alternativos que dieron origen al maoísmo. Con el concepto de revisionismo, los chinos quisieron señalar la existencia de un partido, el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), que había renunciado a la revolución y, por ello, pidieron a las organizaciones latinoamericanas que asumían el maoísmo su condena. El PCM se aferró a la disciplina y castigó con la expulsión a los disidentes de todo tipo y llamó a realizar la democracia, que significaba priorizar la reforma política, la participación en elecciones, y aceptar la “apertura democrática”.

A nivel local, la crítica teórica a la postura del PCM fue formulada en el *Ensayo de un proletariado sin cabeza*, escrito en 1962 por José Revueltas y en el que hizo un ataque demoledor a las vacilaciones y traiciones de los comunistas. Igualmente, este intelectual alentó los intentos por crear una organización política que asumiera la tarea de hacer la revolución, proyecto encarnado en la Liga Leninista Espartaco (LLE), la cual, sin embargo, no logró consolidarse plenamente, pues las divisiones, las debilidades organizativas e ideológicas y una serie de acontecimientos lo impidieron.⁵ El foquismo también asumió la tarea de superación del PCM y de reivindicación de la revolución, sobre esto volveremos más adelante.

⁴ La formulación de la teoría del foco fue popular gracias a la publicación en México del texto de Ernesto Che Guevara, *Pasajes de la guerra revolucionaria*, Serie Popular Era, México, 1968. En 1976 circulaba su tercera edición.

⁵ No ahondamos en la historia de las organizaciones de izquierda ni en sus divisiones y reacomodos por ser un tema suficientemente conocido.

La reflexión académica sobre la revolución ha sido generosa y su análisis requiere un texto diferente, tan como lo mencionamos al inicio, solo queremos sugerir dos nombres de filósofos mexicanos: Luis Villoro y Carlos Pereyra. El primero tiene un texto breve pero muy importante en el que propone un análisis en torno al concepto de revolución (Villoro, 1992). El segundo filósofo tiene una obra extensa en la que permanentemente se detiene en el análisis de la violencia, el sujeto de la historia, la praxis, la izquierda, etcétera (Pereyra, 2010).

La izquierda es un espectro amplio que incluye sectores que luchan desde la teología de la liberación, el marxismo, el foquismo, la socialdemocracia, etcétera, contra un orden político y social que consideran injusto y que, por tanto, debe ser reformado o transformado radicalmente. Se diferencian por los métodos, la ideología, las formas organizativas y los objetivos estratégicos. Por ello, para algunos analistas se puede distinguir la izquierda mexicana en sectores o familias: 1) revolucionaria; 2) comunista; 3) estatista y nacionalista; 4) la utopía clásica (Aguilar Camín, 2008). Pero en la consideración de las familias y los periodos es necesario resaltar que no solamente se define por dinámicas de la política nacional, sino que igualmente el aspecto internacional es determinante. Este último escenario se define, además de los sucesos ya mencionados, por el lugar de México en la división internacional del trabajo; por la forma como se adoptaron las confrontaciones ideológicas del movimiento comunista internacional; por la importancia del campo cultural mexicano; y por la característica de la política exterior, pues la paradoja es que el PRI, aunque tenía un férreo control político interno a través de la articulación de terrorismo de Estado y la cooptación de las disidencias, a la vez desarrolló una política exterior de respaldo a los demócratas y revolucionarios garantizándoles el asilo político y el apoyo a organizaciones de todo tipo, incluidas las insurgentes.

En la historiografía sobre la izquierda es aceptada la existencia de periodos o etapas. El estudio clásico de Barry Carr de 1982, publicado en español en 1996, propone varios momentos de los cuales resaltamos tres, pues son relevantes para nuestro periodo de estudio: el nacimiento de la Nueva Izquierda, 1960-1975; la rebelión estudiantil y la lucha

guerrillera: 1968 y sus secuelas; y la crisis económica y la unificación de la izquierda mexicana, 1976-1987 (Carr, 1996).

Para Enrique Semo existen tres momentos: anarquismo, marxismo revolucionario y reformismo. Por su parte, Roger Bartra señala un cambio de denominación y por ello emplea izquierdismo, comunismo y reformismo. Más recientemente, Carlos Illades propone una periodización más extensa e incluye cinco momentos: generación romántica, anarco comunista, el comunismo de la III Internacional, la fragmentación del movimiento comunista internacional y el 68 (ruptura PCM y movimiento estudiantil, impacto de la invasión a Checoslovaquia, ruptura chino soviética, experiencia de la nueva generación y autonomía del campo cultural) (Illades, 2012 y 2017).⁶

El establecimiento de periodos no es un ejercicio baladí, pues implica balances historiográficos y políticos; por ello, existen múltiples opciones (López y Rivas, 2004). Recuérdese que la mayor parte de los partidos comunistas tenían una comisión que construía una versión oficial de la historia nacional. Evidentemente, la academia puede consagrar interpretaciones y explicaciones y, por otra parte, hay sucesos que son muy significativos y, por ello, representan rupturas que se deben considerar individualmente, entre ellos el 68. Resaltamos el hecho de que la mayor parte de los académicos coincide en la existencia de dos momentos diferenciados: el revolucionario y el reformista.

De la periodización que estableció inicialmente Carr, la primera etapa corresponde a lo que genéricamente se denomina Nueva Izquierda, aquella construida en oposición a los partidos comunistas tradicionales. Para el caso mexicano, uno de los rasgos esenciales es que “el camino al socialismo ya no pasaba por la Revolución Mexicana” (Carr, 1982). El movimiento del 68 así lo evidenció. La segunda característica de la Nueva Izquierda es que se basó en formas organizativas alternativas, nuevos refe-

⁶ Es necesario señalar que Illades ya había propuesto en 2009 otra periodización en su texto *De la social a Morena. El desarrollo histórico de la izquierda mexicana*. En ese momento, según su criterio, el siglo XX tenía tres momentos: comunismo (1919-1987), guerrillas (1987-); y los retornos (1988-). Sin embargo, por lo expuesto en este artículo, el comunismo ya se había extinguido como proyecto desde los años setenta y, además, creemos que es más completo el modelo propuesto en los dos textos citados anteriormente.

rentes ideológicos y una retórica distinta. La tercera característica es que tuvo un componente ultraizquierdista con la irrupción del movimiento armado. Aunque no abordamos en extenso la guerrilla, sí resaltamos el hecho de que planteó su propia lectura en el debate entre reforma y revolución. Especialmente porque la insurgencia, y en parte el maoísmo, se concentraron en la organización de focos armados. Primero intentando emular el asalto al cuartel Moncada y luego creando grupos guerrilleros. Lo interesante para nuestra interpretación es que la guerrilla instauró dos mitos: las extremas condiciones de vida del pueblo y la represión del sistema justificaban el inicio de acciones armadas (eran las denominadas causas objetivas) y solo la lucha guerrillera podría realizar la revolución, aunque no existieran condiciones para su desarrollo. En este auge del movimiento guerrillero, Cuba jugó un papel clave al formar, entrenar y orientar las guerrillas latinoamericanas. La creación en 1966 de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS), como parte de la Organización de Solidaridad de los Pueblos de Asia, África y América Latina (OSPAAAL), otorgó un fuerte impulso a este modelo. No obstante, en el caso mexicano y especialmente en el estado de Guerrero existía desde la década de los cincuenta la opción armada.⁷ Es decir, no necesariamente el modelo insurreccional mexicano se origina a partir de la revolución cubana, como sí ocurrió en la mayor parte de América Latina.

El origen del movimiento armado durante los sesenta y setenta remite a una polémica académica y política, y concretamente a la pregunta de qué explica la formación de guerrillas. A un lado se ubican aquellos que resaltan las causas objetivas, como la pobreza, la cerrazón y la violencia del sistema político, los abusos de gamonales y autoridades, etcétera. En este modelo, el levantamiento armado es inevitable, pues las organizaciones populares fueron prácticamente arrinconadas a optar por esta vía. Al otro lado están quienes sostienen que el origen de la guerrilla se debe a una decisión política asumida por la dirección de los movimientos y partidos. El factor subjetivo, la elaboración de una línea política y la postura de los dirigentes serían los hechos que subyacen a la decisión de

⁷ Un análisis de la situación política y social en el estado de Guerrero en Armando Bartra, *Guerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande* (1996).

empuñar las armas. En otras palabras, las condiciones objetivas serían un factor importante, pero solo servirían para acompañar una decisión política. A manera de ejemplo, diríamos que el asalto al cuartel Madera no obedeció a un análisis de las condiciones políticas, militares o de la capacidad de una organización. Por el contrario, fue el resultado de una errónea decisión y, por tanto, no tiene lugar el heroísmo con el que muchos académicos califican dicho suceso.

La variante insurreccional (foquista) de la izquierda mexicana cometió cuatro errores que le costaron su existencia como organización y la vida de cientos de sus militantes. En primer lugar, suponer que el foquismo era la clave del proyecto revolucionario. Tal error se explica por la aplicación mecánica de una interpretación, a su vez errónea, sobre el origen de la revolución cubana, especialmente de las desastrosas tesis sobre el foquismo del Che Guevara.⁸ En segundo lugar, no poseer un conocimiento profundo sobre México ni el deseo de realizar un lento proceso de organización de masas. En tercer lugar, no valorar adecuadamente las condiciones nacionales e internacionales. Finalmente, no haber considerado que el Estado mexicano estaba dispuesto a soltar la bestia de la guerra sucia y que aniquilaría con los peores métodos cualquier expresión de descontento. Los errores políticos del foquismo fueron señalados por diversos intelectuales. Carlos Pereyra, por ejemplo, criticó en un texto de 1974 duramente el camino insurreccional (Pereyra, 2010, 25 y ss.).

La larga marcha de la liquidación del PCM

La liquidación del PCM se inició a comienzos de los años sesenta con una secuencia de alteraciones en la línea política durante sus congresos y debido a una serie de acciones entre las que se encontraban conversaciones secretas con el gobierno, calificadas en aquel momento como traición; expulsión de disidentes; limitación de los espacios políticos a

⁸ Las ideas del Che fueron de fácil acceso para los jóvenes radicalizados. Una referencia obligada fue el texto “La guerra de guerrillas” publicado por editorial Era en 1967 como parte del volumen titulado *Obra revolucionaria*.

otras organizaciones de izquierda; promover la desmovilización de las protestas; y buscar obsesivamente un reconocimiento por parte del PRI.⁹

A nivel ideológico, la liquidación del comunismo mexicano, entendida como el abandono del bolchevismo, se dio en varios pasos. Uno decisivo fue la adopción del eurocomunismo. Posteriormente fue asumir como propias la reforma de 1977 y la “apertura democrática”. El siguiente paso fue la creación del PSUM el 7 de noviembre de 1981. Con el PCM se fusionaron el Movimiento de Acción y Unidad Socialista, el Partido del Pueblo Mexicano, el Partido Socialista Revolucionario y el Movimiento de Acción Popular.

Años más tarde, completó la liquidación del comunismo mexicano y la vía revolucionaria, la creación, el 29 de marzo de 1987, del Partido Mexicano Socialista (PMS), esta vez sumando al PSUM, el Partido Mexicano de los Trabajadores, el Partido Patriótico Revolucionario, la Unión de Izquierda Comunista y el Movimiento Revolucionario del Pueblo. El propósito de esta fusión fue el de participar en las elecciones de 1988 con candidato propio, pero a medida que se asumía el camino establecido por Luis Echeverría, se desdibujaba la ortodoxia comunista.

Tres transformaciones se impulsaron en este proceso de abandono del bolchevismo: el adelgazar la ideología para atraer a sectores medios y a los disidentes del PRI y priorizar el reconocimiento de Los Pinos; el pensar que se podía avanzar políticamente en el marco de un sistema político violento, corporativista y clientelar; el suponer que la política y la democracia se reducía a las elecciones y que no era necesaria la organización de masas.

Finalmente, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) se conformó el 5 de mayo de 1989 sumando al PMS y un sector disidente del PRI. Su proyecto se define, haciendo un esfuerzo intelectual, como socialdemócrata, y con ello se extinguió lo poco que quedaba del proyecto

⁹ Aunque los cambios se iniciaron en los años sesenta, el XIX Congreso del PCM, celebrado entre el 9 y el 15 de marzo de 1981, tuvo dos acontecimientos significativos. El primero, el choque entre “dinos”, la mayoría del Comité Central, y los “renos”, quienes buscaban mantener el carácter de clase del partido. El segundo, el abandono del principio de la “dictadura del proletariado” y su sustitución por el lema “poder obrero democrático”.

histórico del comunismo mexicano. La fundación del PRD legitima una tendencia que se vive hasta el presente y es que los priistas, sin necesidad de transformación ideológica, resultan reciclados por proyectos que aparecen como populares e incluso de izquierda antineoliberal. En segundo lugar, hubo una plena adopción de la corrupción, como mecanismo de funcionamiento del partido y de la política. Finalmente, el ciclo se repite y ellos mismos terminan integrándose a nuevos proyectos, que a su vez adoptan el arquetipo priista: corrupción, represión a disidentes e invocación al pueblo.¹⁰ Es evidente que, más allá de algunas frases sueltas, el PRD no tuvo vínculo con la tradición marxista.

Dos décadas de alianzas y fusiones significaron no solo el fin del proyecto histórico del Partido Comunista, sino de lo que genéricamente se denomina izquierda. Con el mencionado proceso de fusión, incorporación, clientelismo y corrupción, la izquierda mexicana de tradición marxista queda reducida a grupúsculos sin presencia nacional y con poca capacidad de incidir políticamente.

En resumen, el momento de abandono del proyecto histórico del PCM se expresó formalmente en la fusión que dio origen al PSUM, pero sería un error desconocer que su descomposición ideológica fue el resultado de un lento proceso de acumulación de posturas ante los gobiernos priistas y de escasa autocrítica. De igual forma, hay que decir que fue el resultado de la sustitución de la tradición marxista por referentes teóricos y políticos que se identificaban en la crítica a las tradiciones bolcheviques. No solo fue el eurocomunismo, sino la adopción del postmodernismo por parte de intelectuales que hacían parte del PCM y que tenía reconocimiento en las universidades. Esta corriente abogó por el rechazo a la tradición marxista, el desprecio por cualquier tipo de pensamiento emancipatorio, y se inclinó por un ejercicio académico vinculado a la ironía privada. Para la fortuna del PCM no estuvieron solos en el abandono del bolchevismo y, por el contrario, coincidieron con

¹⁰ Los balances críticos sobre el PRD y sobre sus dirigentes, algunos aún hoy activos, aunque bajo el amparo de otras denominaciones, aparecen a los pocos años de la fundación de este partido. A manera de ejemplo véase Julio Moguel, “El éxtasis perredista” (Moguel, 2004, 133 y ss.).

el eurocomunismo, con el que compartieron el discurso, la retórica y los presupuestos teóricos e ideológicos. Con lo dicho hasta aquí, queremos decir que se puede ser izquierda sin ser marxista y se puede ser marxista sin pertenecer al PCM o a la guerrilla. Ello obliga a realizar permanentemente distinciones. Esta misma exigencia se requiere para diferenciar los conceptos de revolución o democracia.

El Eurocomunismo

Eurocomunismo fue el nombre asignado al abandono del marxismo-leninismo por parte de partidos comunistas de Italia, España y Francia. Formalmente, 1977 aparece como el año de síntesis de la negación del legado bolchevique por parte de los comunistas europeos. El texto de Santiago Carrillo, *Eurocomunismo y Estado*, que se publicó en ese año, condensa el debate que sostenían los partidos europeos especialmente desde los años sesenta, y es considerado la piedra angular de la nueva doctrina. No obstante, es necesario diferenciar las posturas y procesos impulsados por cada partido, tema que creemos indispensable sintetizar antes de abordar el debate sobre la dualidad reforma/revolución en México.

Por supuesto, además de las posturas de cada partido hay que considerar en la explicación de la irrupción del eurocomunismo aspectos como los procesos de desestalinización impulsado en la URSS; la ruptura del movimiento comunista internacional; la aparición de disidencias al interior del bloque soviético; la reconstrucción europea bajo la dirección de Estados Unidos; y la Guerra Fría en Europa. Veamos algunos hechos.

La desestalinización impulsada por Krushev se vivió como denuncia de los crímenes de Stalin, el impulso a la coexistencia pacífica con Estados Unidos y el inicio de un proceso de distanciamiento del legado bolchevique. De manera que desde la misma Unión Soviética se desató un proceso de abandono del proyecto de construcción del socialismo. El revisionismo traducía la restauración del capitalismo en la URSS y una agresiva política de intervención (imperialismo) y de búsqueda de

control del movimiento comunista internacional. La pugna al interior del PCUS entre las diferentes tendencias culminó con el triunfo de los restauradores capitalistas. De manera que se produce un abandono del proyecto histórico marxista en la Unión Soviética, aunque conservando la estructura de poder burocrática, militarizada y centralizada, y a la vez se construye un culpable: el estalinismo.

Este cambio se produjo en un contexto ideológico de ofensiva de Occidente encaminado a minar los logros históricos del socialismo y a equiparar fascismo y nazismo, labor en la cual el concepto de totalitarismo jugó un papel determinante, al igual que teóricos como Carl Joachim Friedrich, Zbigniew Brzezinski y Hannah Arendt. El éxito de este modelo explicativo, ampliamente impulsado por los recursos económicos de las agencias de seguridad de Estados Unidos y la academia occidental, se mide por su uso por más de medio siglo, pues aún hoy día se emplea, especialmente para caracterizar el gobierno de Putin. La idea instituida es que el socialismo ya no es deseable, pues “necesariamente” culmina en el estalinismo. De manera que encontramos una confluencia entre una ciencia social al servicio de las visiones estratégicas del gran imperio y una fuerte revisión del legado bolchevique por parte de la URSS.

La fragmentación del movimiento comunista internacional se vivió como una fuerte crítica a los comunistas. Acontecimientos como el mayo del 68 le entregaron la iniciativa a los “grupúsculos” trotskistas y maoístas que asumieron la creación de proyectos políticos dotados de fuerte radicalismo, nuevos principios éticos e ideológicos y formas de organización alternas con notable presencia de mujeres y minorías sexuales y étnicas. Los comunistas reaccionaron contra el “espontaneísmo” de los grupúsculos y llamaron a acciones de protesta, pero sometidas a la dirección, los aparatos y las consignas del Partido Comunista de Francia (PCF). Para evitar que los radicales ganaran terreno, los dirigentes comunistas se acercaron al gobierno y abandonaron las protestas. De allí que en la mayor parte de los casos los comunistas fueran identificados como revisionistas y contrarios a la movilización. Evidentemente, la ruptura chino-soviética, hecha pública alrededor de 1963, marcó una generación que se identificó con fuertes críticas a Moscú.

El ambiente cultural francés a comienzos de los años sesenta era muy agitado por la polémica entre intelectuales. Aunque lo más conocido es la disputa entre Jean-Paul Sartre y Albert Camus sobre la concepción de la historia que subyace a la valoración de la obra *El hombre rebelde* de Camus (1951), especialmente por su rechazo a la revolución y su inclinación a la rebelión permanente, hay un capítulo que nos interesa mencionar y es la diferencia entre intelectuales alrededor del respaldo a Moscú. Para Sartre había que estar al lado de la Unión Soviética, pues era la única que podía resistir al imperialismo y al capitalismo. Para sus contradictores, el “ultrabolchevismo” de Sartre lo llevaba a obviar el estalinismo, las denuncias sobre los gulags y las invasiones soviéticas. Sin embargo, la popularidad de Sartre aumentó con el hecho de que fue, a decir de François Dosse, el único filósofo que pudo hablar en una asamblea universitaria durante 1968 (Dosse, 2004, tomo II, 132 y ss.). Adicionalmente, para este momento se produjo su vinculación al maoísmo y su defensa del concepto de violencia revolucionaria, hechos en los que claramente mostró sus diferencias con el Partido Comunista de Francia (PCF).

Por su parte, el PCF se encontraba en una fuerte revisión del legado bolchevique, tarea que lentamente lo llevó a cuestionar los pilares del leninismo y de la revolución de octubre (Zimbley, 1984). En la década de los cincuenta se había mostrado partidario de la URSS y de Stalin, aunque también de las acciones coloniales de Francia en Indochina y en Argelia. Sin embargo, en los sesenta todo cambió. En efecto, en mayo de 1963 Maurice Thorez, secretario general del Partido Comunista entre 1930 y 1964, habló de que la teoría del partido único de Stalin era un error y “corrigió” el respaldo al dirigente soviético efectuado en la década anterior. Por su parte, Georges Marchais, secretario general entre 1972 y 1994, sería el artífice de la transformación ideológica del partido. En el congreso extraordinario de 1974 defendió el principio de la pluralidad al interior de la organización y lo amplió a la sociedad y abogó por una alianza política con otros partidos para respaldar el progreso económico, la democracia y la paz. En 1975 se produjo un fuerte acercamiento al comunismo italiano y español y una identificación con las tesis que recibían el nombre de eurocomunismo. En el marco del XXII Congreso

del PCF (febrero de 1976) se abandonó el principio de dictadura del proletariado y se consolidó su papel promotor del eurocomunismo.

En el caso español, el tema de discusión en los años sesenta era el fin del franquismo y la naturaleza de la transición a la democracia. Los comunistas leyeron la coyuntura con la necesidad de volver a la legalidad y hacer parte de una alianza que permitiera el retorno a la democracia. Para ello concibieron como una prioridad la idea de que no había que asustar a los españoles con proyectos radicales ni a sus posibles aliados con una agenda de grandes cambios. En este ambiente, el abandono del legado histórico y la identificación con sus camaradas franceses e italianos fueron considerados el mejor camino. Como el PCF y el PCI, los comunistas españoles condenaron la invasión a Checoslovaquia (1968) y criticaron la ausencia de democracia en la URSS. En el Congreso de 1972 llamaron a la constitución de una gran alianza política, incluso con la burguesía, y Santiago Carrillo, secretario general del PCE entre 1960 y 1982, presentó un borrador de un nuevo programa, que finalmente fue ratificado en la Segunda Conferencia Nacional de 1975. Allí se consignó la renuncia a la idea de partido único y el control de la economía por el Estado, abogó por libertades para los ciudadanos y al interior del partido. En 1977 en la introducción al *Eurocomunismo y Estado* Santiago Carrillo reivindicó la especificidad europea: “Pero, a la vez, los problemas y contradicciones en el movimiento obrero y comunista surgen de la diversidad de vías, condiciones concretas, peso de las tradiciones culturales, estructuras económicas y sociales, que originan tendencias político-ideológicas reales y que cobran mayor entidad cuando el proceso revolucionario abarca al conjunto mundial, con su enorme diversidad” (Carrillo, 2019, 7). Más adelante Carrillo sintetizó el proyecto del eurocomunismo en los siguientes términos:

Los partidos incluidos en la corriente eurocomunista coinciden en la necesidad de ir al socialismo con democracia, pluripartidismo, parlamento e instituciones representativas, soberanía popular ejercida regularmente a través del sufragio universal, sindicatos independientes del Estado y los partidos, libertad para la oposición, derechos humanos, libertades religiosas, libertad de creación cultural, científica, artística y el desarrollo de las más amplias formas de participación popular en todos

los niveles y ramas de la actividad social. Paralelamente, en unas u otras formas, esos partidos reivindican su total independencia en relación con todo eventual centro dirigente internacional y con los estados socialistas, sin por ello dejar de ser internacionalistas. Conceden una gran atención a la solidaridad con los países del Tercer Mundo que luchan contra el colonialismo y el neocolonialismo y por la democratización creciente de las relaciones internacionales (Carrillo, 2019, 129).

Por su parte, el comunismo italiano también se inclinó por una revisión de su tradición marxista y por el abandono del leninismo. Palmiro Togliatti, secretario general entre 1927 y 1964, y tras el final de la Segunda Guerra Mundial, dirigió a los comunistas al denominado Giro de Salerno (*Svolta di Salerno*) que expresaba el rechazo a la lucha armada para construir el socialismo y se inclinaba por la vía democrática. A mediados de los años cincuenta rechazó la invasión soviética a Hungría (1956) y el legado de Stalin, se acercó al general Tito y defendió el policentrismo o la posibilidad de establecer unidad comunista en medio de la diversidad. Para 1969 los objetivos comunistas fueron sintetizados en los siguientes propósitos: pluralismo político; descentralización y superación del burocratismo; libertad de cultos; y libertad en el campo cultural y en la expresión de las ideas.

Más adelante, Enrico Berlinguer, secretario general entre 1972 y 1984, radicalizó el giro del PCI. En concreto, se distanció de la URSS, defendió la democracia italiana y la alianza con otros sectores políticos para construir la unidad nacional, estrategia que denominó tercera vía. Ello explica su condena a las Brigadas Rojas por terrorismo, la postura de los sindicatos comunistas de no exigir grandes aumentos salariales, el respaldo a la OTAN y la reprobación de la invasión soviética a Afganistán.¹¹ Al año siguiente consideró que la revolución de octubre estaba agotada.¹²

¹¹ Existió en los partidos un debate alrededor de la integración europea, véase Francesco di Palma and Wolfgang Mueller (2016).

¹² La historia del PCI en Norman Naimark, Silvio Pons and Sophie Quinn-Judge (eds), *The Cambridge History of Communism. The Socialist Camp and World Power, 1941-1960s*, Cambridge University Press, 2017, capítulo 24 “Italian communism”, pp. 597-618. Donald L. M. Blackmer, “Continuity and Change in Postwar Italian Communism. “In Donald L. M. Blackmer and Sidney Tarrow, eds., *Communism in Italy and France*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975; Joan Barth Urban,

Nótese que los cambios mencionados en la postura de los comunistas europeos se realizan con la introducción de un nuevo lenguaje político y con el abandono de las referencias al marxismo-leninismo clásico. En esencia, se renunciaba a la vía revolucionaria, a la dictadura del proletariado, se abogaba por las reformas en el marco de la democracia y se exaltaba la posibilidad de hacer más humano el capitalismo.

El impacto del Eurocomunismo en México

El impacto del eurocomunismo en México es notorio en el PCM e incluso se extiende a otras organizaciones y sectores de intelectuales.¹³ Los textos más conocidos en México fueron las obras de los españoles Santiago Carrillo y Fernando Claudín.¹⁴ Pero no solo fue la circulación de libros o eventos entre organizaciones en el marco de los congresos internacionales, sino que hubo relaciones entre el PCI y el PCM y la visita del dirigente comunista italiano Enrico Berlinguer a México en 1980.¹⁵

Fue tan notoria la adopción de las tesis de los PC europeos que, al comenzar la década de los ochenta, hubo esfuerzos de universitarios, in-

“Soviet Politics and Negotiating Behavior Toward Nonruling Communist Parties: The Case of the Italian Communist Party”, *Studies in Comparative Communism*, 15, 1982, pp. 184-211 y “Moscow and the PCI in the 1970’s: Kto Kovo?”, *Studies in Comparative Communism*, 13, 1980, pp. 99-167; y Grant Amyot, *The Italian Communist Party. The Crisis of the Popular Front Strategy*, London, Routledge, 2023 [1st Edition, 1981].

¹³ Jorge G. Castañeda en *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de las izquierdas en América Latina* (1994) hace una defensa radical de la democracia (capítulo XI) y aunque en la época en que fue escrito el libro Castañeda le otorgaba un gran protagonismo al PRD y al PT de Lula no rompe los límites de la democracia neoliberal.

¹⁴ No es materia de este artículo, pero es necesario señalar que existió tras la desaparición de Francisco Franco una polémica entre Santiago Carrillo y Fernando Claudín que culminó con la expulsión de este último de las filas del PCE. El tema de divergencia fue la lectura de la situación de España y las posibilidades de la democracia. La polémica se encuentra en: Santiago Carrillo, *Eurocomunismo y Estado*, Madrid, Crítica, 1977 y *Escritos sobre eurocomunismo. Tomo I*, Madrid, Forma Ediciones, 1977; y Fernando Claudín, *Eurocomunismo y socialismo*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1977.

¹⁵ Massimo Modonesi y Jaime Ortega Reyna realizan un análisis del impacto del eurocomunismo en el PCM, la visita del Berlinguer a México y la centralidad de democracia para los comunistas en el libro *Gramsci y Berlinguer en México. Vínculos entre comunistas italianos y mexicanos en los años setenta* (2023).

telectuales y militantes por entender de manera general el eurocomunismo y su incidencia en México. La revista *El Buscón* Núm. 13 dedicó ese número al impacto del eurocomunismo, allí publicaron un artículo Barry Carr, Enrique Semo y Javier Guerrero. En 1977 Enrique Semo y Enrique Suárez-Iñiguez publicaron *América Latina y la crisis europea: el eurocomunismo*. Al año siguiente Enrique Suárez-Iñiguez escribió el texto *Eurocomunismo*, publicado en México por Ediciones El Caballito en 1978.

Este contexto y el debilitamiento político e ideológico del PCM a raíz del 68 mexicano explican por qué al finalizar los años sesenta el comunismo mexicano no solamente tuvo una relación contradictoria con la ortodoxia comunista, sino que también le urgía encontrar un nicho político distinto al resto de la izquierda. Sin embargo, el giro ideológico no se reflejó de inmediato en los pronunciamientos hechos en los encuentros internacionales. En la conferencia de partidos comunistas y obreros de 1969, realizada en Moscú, Arnoldo Martínez Verdugo, secretario general del PCM por muchos años, centró su discurso en términos usuales para este tipo de eventos con la condena al imperialismo, el respaldo irrestricto al PCUS y el señalamiento de una coyuntura de ascenso revolucionario en América Latina:

Una característica de la etapa actual reside en que la revolución se convierte en un problema práctico en una serie de países...

En América Latina este problema se plantea con extraordinaria agudeza. Las grandes batallas libradas en los últimos diez años por la clase obrera, los campesinos, los estudiantes, la intelectualidad democrática y otras capas de la sociedad, y que en algunos países adquieren la forma de lucha armada, demuestran que se acelera el proceso de maduración de las condiciones revolucionarias (Martínez Verdugo, 185, 236).

Señala Martínez Verdugo algo importante: la poca utilidad de un centro político internacional. Tema que ya se venía debatiendo y que fue resultado tanto de la Conferencia de Bandung (1955) y de la creación del movimiento de países no alineados (1961) como de las disidencias comunistas, especialmente la del mariscal Tito, que gobernaba Yugoslavia. En la Conferencia de partidos comunistas de 1969 el secretario comunista mexicano afirmó: “La diversidad de condiciones en las que

se construye el socialismo, la diversidad de tareas a las que se enfrenta cada destacamento y la transformación de los partidos en importantes fuerzas nacionales en algunos países hacen imposible e innecesaria en la actualidad la existencia de cualquier forma de centro dirigente, mundial o regional, del movimiento comunista” (Martínez Verdugo, 1985, 238). El dirigente comunista reconoció la existencia de divergencias entre partidos y naciones y llamó a zanjar las disputas y mantener la unidad del movimiento comunista. El tema, como vimos, fue importante en la configuración del eurocomunismo y, por otra parte, expresaba las tensiones entre el PCUS y los demás partidos comunistas. La Conferencia mundial de partidos comunistas y obreros de 1975 revivió el intento de mantener el liderazgo de la Unión Soviética en la definición de la orientación política de los comunistas y de lograr un mayor control de los partidos disidentes. Lo mismo sucedió en América Latina con una conferencia de los partidos comunistas en La Habana a mediados de los años setenta en la que se intentó erigir a Cuba como la vanguardia de la revolución en el continente, en la fuerza directriz de los revolucionarios de la región.

En 1985 se publicó el texto *Historia del comunismo en México* que no solamente recopilaba las ideas y la trayectoria de Arnoldo Martínez Verdugo, sino que representaba una de las síntesis más acabadas de la tesis de que la lucha por la democracia debía ser la tarea central de la izquierda (Martínez Verdugo, 1985, capítulo VIII). Gran parte de la generación que vivió estos cambios y especialmente intelectuales coincide en que la socialdemocracia europea y el eurocomunismo constituyen los modelos que debería seguir la izquierda mexicana, tal como lo manifestó Héctor Aguilar Camín en 2008 y, por tanto, son aceptables la democracia, la economía del mercado y el capitalismo. Naturalmente, no sobra decir que el argumento es propio de la coyuntura de auge del neoliberalismo.

Por supuesto, hay un balance crítico sobre la adopción del eurocomunismo en autores ligados a diversas corrientes del marxismo. Desde el trotskismo, Ernest Mandel, casi al mismo tiempo que circulaban las obras de los dirigentes europeos, hizo una valoración crítica del eurocomunismo (Mandel, 1978). De manera concreta, señaló que se trataba del proceso de descomposición del estalinismo, del ascenso del revisionismo e hizo

una reivindicación de la vía revolucionaria. En la misma orilla ideológica, André Gunder Frank reseñó el texto de Claudín *Eurocommunism and socialism* (Londres, 1978) y consideró a este dirigente español como parte del sector de izquierda del eurocomunismo.¹⁶ Para otras variantes del comunismo internacional, especialmente las vinculadas al campo Marxista-Leninista (ML) y el maoísmo, el eurocomunismo significaba anticomunismo, tal como lo señaló en su momento Enver Hoxha (2024).

En un sentido opuesto se encuentra la postura de Nikos Poulantzas, quien junto a Bruno Trentin y Fernando Claudín expresa, según algunos, la versión “izquierdista” del eurocomunismo. En concreto, Poulantzas se preguntó por la posible articulación entre la democracia y el socialismo en el contexto de una crítica general al legado de Lenin y Stalin. Su principal argumento es que la democracia no es solo una construcción de la burguesía, sino que igualmente es resultado de la lucha de los sectores subalternos y, por tanto, debe reivindicarse para transformar las instituciones vigentes en el capitalismo. Por esta razón, habló de socialismo democrático (Poulantzas, 1980). Las repercusiones políticas del argumento son evidentes, pues de lo que se trata es de un gradualismo reformista, de lenta acumulación de cambios.

Es de anotar que la polémica internacional fue conocida en México no solo por la circulación de la obra de Poulantzas sino también por la publicación de los trabajos de Christine Buci-Glucksmann, entre ellos: “Del consentimiento como hegemonía: la estrategia gramsciana” (1979) y la entrevista que le hizo Juan Carlos Portantiero (1980).

Finalmente, es necesario señalar que la polémica en torno al eurocomunismo no fue estrictamente mexicana, sino que, por el contrario, hubo apropiaciones similares en Argentina o Chile. Debido al exilio de intelectuales provenientes de países que sufrieron la dictadura, los puntos de vista señalados pudieron circular en México (Ferreya Harvey, 2022; Insulza, 1981; y Marchant Veloz, 2023). Igualmente, este paso a la aceptación del eurocomunismo tiene que vincularse con cierto tipo de lectura de Gramsci, muy popular en el momento.

¹⁶ Para algunos analistas existían dos sectores al interior del eurocomunismo, uno de izquierda y otro de derecha. Véase la reseña en *New Left Review*, I, 108, Mar/April, 1978,

La democracia y el debate de la izquierda en México

La democracia aparece como un significativo vacío, distante de una ideología en particular y más cercano a “formas y mecanismos reguladores del ejercicio del poder político”. Esta idealización de la democracia generalmente se asocia a conceptos como igualdad, libertad y realización de elecciones. Pero, por supuesto, lo que no se percibe es que se trata de libertad e igualdad para el capital.

El debate sobre la democracia tuvo como techo el movimiento del 68. A partir de entonces, debido a factores internacionales, como los que hemos venido mencionando, y otros nuevos como el nacionalismo de los militares en Perú, el triunfo en las elecciones de Salvador Allende, la victoria de los sandinistas y la derrota de Estados Unidos en la guerra de Vietnam, se generó un ambiente favorable a la polémica. En el periodo de estudio abundan las reflexiones sobre los temas mencionados y difícilmente un artículo breve tendría la posibilidad de resumir adecuadamente los puntos de vista de ese conjunto de intervenciones e incluso de una sola fuente. No obstante, queremos presentar algunas opiniones que consideramos representativas de la coyuntura.

En la intervención de Arnoldo Martínez de 1969, el dirigente comunista realizó una síntesis de la situación mexicana dedicando un espacio a la explicación del carácter del movimiento del 68, señalando que el PCM “intervino decididamente en su dirección” y que había apoyado la movilización desde el primer momento. Consideró, además, como consignas centrales: la libertad de los presos políticos, la derogación del artículo 145 del Código Penal (sobre disolución social) y el respeto a las libertades democráticas. Igualmente, hubo espacio para condenar la acción de los grupos ultraizquierdistas en la primera etapa del movimiento y resaltó que los comunistas buscaron siempre la unidad y, finalmente, concluyó: “El Partido y sobre todo la Juventud Comunista salieron fortalecidos de esta lucha” (Martínez Verdugo, 1985, 240). Como se sabe, el optimismo del dirigente del PC no coincidió con la tendencia general del movimiento estudiantil, pues en gran parte fue antiPC, ni con el hecho de que la Juventud Comunista se disolvió a los pocos años. Cerró

la intervención Martínez Verdugo con la denuncia de la detención de dirigentes sindicales comunistas por cerca de diez años (Valentín Campa y Demetrio Vallejo), estudiantes e intelectuales y una creciente represión.

Como es conocido, hay una disputa ideológica y política en torno al origen, orientación, posibilidades y legado del movimiento estudiantil de 1968. A pesar de la gran cantidad de estudios, solo queremos centrarnos en los aspectos más directamente relacionados con nuestro tema central. En la reconstrucción de los acontecimientos por parte de Gilberto Guevara Niebla se destaca el papel de la Juventud Comunista, la creación del Consejo Nacional de Huelga (CNH), la formulación del pliego petitorio y el hecho de que –según Guevara Niebla– la ultraizquierda llegó cuando ya todo estaba organizado. Sin embargo, la presencia de estos grupos (como la Liga Comunista Espartaco) y su consigna de responder con violencia a la represión y la de radicalizar las perspectivas políticas del movimiento deben entenderse también como una forma concreta de manifestación de la disyuntiva democracia o revolución. Las diferencias entre las distintas fuerzas llevaron a la división del CNH, alimentada, según Guevara Niebla, por infiltrados en los grupos de ultraizquierda (Guevara Niebla, 2004). Lo que más nos interesa resaltar es que la postura de este protagonista, según sus memorias, era la de privilegiar la “apertura del país a la democracia”. Por su parte, los grupos denominados ultraizquierdistas derivaron en la democracia directa, en la innovación en los métodos de trabajo y las formas organizativas, en la vinculación del movimiento con sectores populares, en el mantenimiento de la huelga cuando el PCM pretendía su liquidación y, finalmente, en la mayor parte del país pasaron a la lucha armada.¹⁷

Aunque en la visión de Guevara Niebla y otros hay sobrevaloración del PCM, es claro que el movimiento estudiantil-popular fue una experiencia desde la cual se discutió el concepto de democracia. En este contexto, los actores desarrollaron prácticas de acción y movilización

¹⁷ La mayor parte de la historia de los grupos insurgentes en México resalta el gran peso de las organizaciones estudiantiles en su conformación. Véanse los distintos capítulos del texto editado por Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte, *Movimientos armados en México, siglo XX*, 3 volúmenes (2006).

que surgieron de la misma movilización; el 68 fue determinante en la detección de las incertidumbres y contradicciones de las distintas expresiones de la izquierda; y evidencia la simulación de la reforma de 1977 y la denominada “apertura democrática”.

La polémica en torno a la democracia y la posibilidad de acción de las organizaciones populares tiene varios capítulos en el periodo de estudio. Evidentemente, los más conocidos fueron los de Genaro Vázquez y Lucio Cabañas. El primer caso evidenció la dificultad para que una organización popular, la Asociación Cívica Guerrerense, y sus dirigentes hicieran política en forma “pública y pacífica” y el verse obligados a transformarse en una organización guerrillera, la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR), con un claro acercamiento al marxismo-leninismo. En ambos casos, es de resaltar la existencia de la opción revolucionaria con empleo de referencias ideológicas y la existencia de una organización, el Partido de los Pobres (PdLP) en el caso de Cabañas.¹⁸ Genaro Vázquez murió en un operativo militar (2 de febrero de 1972) y Cabañas fue asesinado el 2 de diciembre de 1974. Estos dos hechos evidenciaban que el Estado no se andaba por las ramas, sino que estaba decidido a la más violenta represión.

En cuanto al debate sobre la democracia, a la izquierda que impulsó la creación de los Comités de Defensa Popular y organizaciones de colonos y que tenía influjo del maoísmo no le interesó en absoluto el modelo que impulsaba el PCM: alianza con personalidades y fracciones democráticas del PRI, búsqueda de frentes electorales, aceptación del régimen político, etcétera. Por el contrario, desarrolló modelos de democracia directa y horizontal y de amplia participación popular.

Finalmente, hay que mencionar la irrupción de la Liga Comunista 23 de Septiembre (15 de marzo de 1973-1983). Lo interesante para nuestro análisis es que esta organización criticó fuertemente al Partido Comunista, cuestionó su papel durante el 68, se inclinó por la lucha armada como vía de acceso al poder y para la realización de los cambios políticos, y hubo en diferentes momentos formulación de una “línea” política,

¹⁸ Sobre la guerra sucia en el estado de Guerrero véase https://archivosdelarepresion.org/wp-content/uploads/2023/03/anexo_reconstruccionhistorica.pdf

es decir de un análisis de la coyuntura y de los fundamentos ideológicos y políticos de la nueva organización, principios elaborados inicialmente por Raúl Ramos Zavala y retomados luego por Ignacio Arturo Salas Obregón en la serie denominada los “maderas viejos” (Rangel, 2025). Dicho texto constituyó, luego de ser analizado por diversas organizaciones, el documento fundacional de la Liga y se conoce como *Manifiesto al Proletariado. Cuestiones fundamentales del movimiento revolucionario*.¹⁹

A los pocos años de estos acontecimientos comenzaron a publicarse memorias de los protagonistas que participaron en la creación de grupos armados y guerrillas, recopilaciones documentales y balances historiográficos y políticos en los que aparecen diversos momentos de la polémica democracia o revolución. Aunque se trata de un texto dirigido a diversas organizaciones, el libro de Raúl Ramos Zavala, artífice de la creación de la Liga, *El proceso revolucionario en México. El tiempo que nos tocó vivir* (1969), permite apreciar la lectura de aquellos que abogaban por posturas “revolucionarias”.²⁰ Jaime López, en *Diez años de guerrillas en México (1964-1974)*, ofreció uno de los primeros trabajos que se propusieron caracterizar y diferenciar el movimiento armado (López, 1974). Posteriormente, Orlando Ortiz hizo una de las primeras recopilaciones de documentos generados por la ACG y la ACNR (Ortiz, 1974). Años más tarde y con un propósito similar, Juan Miguel de Mora, en *Las guerrillas en México. Genaro Vázquez, su vida, su obra y su muerte*, incluye, además de los documentos de la ACNR, los elaborados por el PdLP (De Mora, 1972). Por su parte, Ramón Pimentel Aguilar aborda un tema muy importante que dividió a la guerrilla y a partidos de izquierda: el secuestro. En efecto, métodos como el asalto bancario o el secuestro con el propósito de obtener recursos o beneficios políticos fueron prácticas cuestionadas por sectores de la izquierda e incluso fueron considerados graves desviaciones políticas y un estímulo a la represión, tal como lo señala Carlos Pereyra. Las guerrillas defendieron estos métodos señalando

¹⁹ Algunos documentos de la discusión teórica y política fueron recopilados en <https://library.ucsd.edu/dc/object/bb5973811x/1.pdf>

²⁰ Versión electrónica en https://www.academia.edu/36084642/EL_TIEMPO_QUE_NOS_TOC%C3%93_VIVIR_por_Ra%C3%BAI_Ramos_Zavala

que eran legítimos y, además, no existían otras formas de financiar las acciones guerrilleras (Pimentel, 1974).

Otros trabajos importantes son *La Liga Comunista 23 de Septiembre. Orígenes y naufragio* de Gustavo Hirales Morales (Hirales, 1978) y *¿Por qué no dijiste todo?*, publicado en 1980 por Salvador Castañeda. Este autor elabora una narración sobre la experiencia de un preso político y cofundador del Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR).²¹ Esta obra fue merecedora del Premio Grijalbo de novela de 1979. El testimonio de Minerva Armendáriz, perteneciente al MAR y detenida cuando tenía 16 años y estaba embarazada, *Morir de sed junto a la fuente*, fue un texto que surgió como homenaje al asesinato de su hermano Carlos David, militante del Grupo Popular Guerrillero Arturo Gámiz (GPGAG).²² No obstante, como lo señala el autor, es un trabajo igualmente autocrítico.

Por extensión, no podemos hacer un balance historiográfico sobre el movimiento armado en México ni referirnos a estudios de los años ochenta en adelante. Una visión de conjunto de este periodo histórico y del creciente interés de los académicos por descifrar la historia del movimiento armado la ofrece el listado de fuentes sobre la guerrilla que hace Fritz Glockner, al que remitimos al lector interesado en el tema (Glockner, 2019).

El balance sobre la reforma de 1977 y especialmente de la denominada “apertura democrática” decretada por Luis Echeverría generó divisiones al interior de las izquierdas y entre estas y los intelectuales. En esencia, podemos reducir las diferencias a dos grandes concepciones, aunque reconocemos la existencia de matices. La primera defendió la reforma y la “apertura” señalando la importancia de acceder a la legalidad, participar en elecciones, conformar frentes y lograr algunos escaños en el parlamento. Para los segundos, las dos medidas establecidas por el gobierno no generaban grandes beneficios, pues, por un lado, se mantenían las

²¹ Versión electrónica <https://archive.org/details/porquenodijistet0000cast/page/n1/mode/2up>

²² *Morir de sed junto a la fuente, Sierra de Chihuahua, 1968: testimonio*, Chihuahua, M. Armendáriz Ponce, 2001. Es necesario señalar que luego se publicó otra versión con el título de *Morir de sed junto a la fuente: 30 años después*, México, Editorial Aldea Global, 2018.

prácticas de desaparición y la represión de los opositores, y en las elecciones difícilmente se podía competir con la gran cantidad de limitaciones existentes, como el sistema clientelar que empleaba el presupuesto del Estado para generar dádivas, subsidios y el control sobre los medios. Según este polo de opinión, aceptar la reforma no significaba otra cosa que establecer un trueque: aceptación del régimen político a cambio de algunas migajas. Paco Ignacio Taibo II denomina a tal intercambio un “pacto con el diablo”, señala el escritor: “Nuestra generación, la del 68, hizo un pacto con el diablo. No fue un mal pacto. A cambio de sacar al PRI de Los Pinos abandonamos, guardamos en el clóset, a Ho Chih Minh, la Revolución socialista, Flores Magón, Durruti, y los Consejos Obreros, el programa de transición y la plusvalía” (Taibo, 2004, 181).

Lo cierto es que el régimen de partido único estableció una retórica democrática a la cual le adicionó una fuerte represión y control sobre los opositores; un sistema clientelar generalizado donde existían grandes sumas de dinero destinadas a subsidiar a individuos y grupos específicos con el objeto de controlar al electorado; el uso de un discurso progresista; amplio empleo de los medios de comunicación; y la ausencia de requisitos ideológicos para mudarse al partido ganador. Esta matriz se impuso como normal en la práctica de la democracia. En adelante, todo partido que ha ejercido el poder termina aplicando el modelo, especialmente alternando represión, corrupción y discurso populista, aunque sus dirigentes políticos se rasguen las vestiduras permanentemente por denuncias que contradicen sus posturas del pasado.²³

Una defensa típica de la democracia fue la desarrollada por Pablo Gómez, un reconocido dirigente de la izquierda mexicana. En su texto *La izquierda y la democracia* (1984), escrito luego de dos años y medio de existencia del PSUM, parte del principio de que los grandes avances democráticos son resultado de la lucha de la clase obrera. Señala Gómez: “El sufragio universal, el parlamento igualitario, el derecho de asociación política y sindical, las libertades democráticas, las garantías individuales, nunca fueron dádivas de ninguna clase dominante, sino

²³ Es muy sintomático el balance de Paco Ignacio Taibo sobre el PRD (2004, 181 y ss.).

auténticas conquistas, a costa de sangre, exilios, sacrificios sin cuento” (Gómez, 1984, 12). Y más adelante:

En la lucha por la democracia se aprende prácticamente todo: la resistencia al despotismo fabril se convierte en confrontación de clase; la denuncia de la desigualdad económica, en disputa por distribución del excedente económico; la lucha sindical, en contrapeso del interés social de la burguesía; la acción ciudadana, en una escuela de dirección de la sociedad; las diferencias económicas, en diferencias de clase; el Estado, en Estado de clase (...)

Es necesaria la defensa puntual de las conquistas y aspiraciones democráticas, aun cuando predomine la lucha armada, pues los fusiles en manos del pueblo trabajador son un elemento formidable de la democracia y, con mucha frecuencia, una de las formas específicas del nuevo sistema de representación. (Gómez, 1984, 10 y 12)

Para este dirigente, la representación política es el aspecto central de la lucha democrática. Es decir, buscar que los obreros tengan una representación en el Estado. Por ello, para Pablo Gómez el Estado se convierte en el tema de discusión en la izquierda: “La concepción doctrinaria sobre el Estado ha generado una imposibilidad de la izquierda para representar a segmentos crecientes del pueblo trabajador”. Y más adelante afirma: “El Estado es el gran escenario en el que se confrontan los intereses reales que existen en la sociedad y que son productos aproximados de la existencia de clases y de los antagonismos de clase. La disputa por el poder del Estado es, por tanto, lo específicamente político o, dicho de otra forma, la lucha de clases es verdaderamente tal mediante la lucha política. La forma más desarrollada de esa lucha política es la democracia” (Gómez, 1984, 11).

Las formas de lucha, a juicio de Gómez, las imponen las circunstancias y no los deseos; por ello, elabora una crítica a la izquierda existente en aquel entonces: “En la visión sectaria parece imposible conquistar la mayoría antes de derribar del poder a los representantes de la minoría. En la visión oportunista no es preciso proclamar la necesidad de la revolución política de la mayoría, pues no se cuenta con esta, lo que convierte a aquella en inviable. Ambos enfoques coinciden en este aspecto. Esta es la razón por la cual en América Latina ha sido necesario luchar

contra estas dos vertientes del socialismo que desprecian la democracia” (Gómez, 1984, 12). En resumen, la diferencia no es entre revolución y democracia, sino con qué programa y con qué táctica se hace política.

Las disputas entre agrupaciones de izquierda radican, entonces, en la selección de la forma de lucha. A juicio de Gómez, hay dos males que aquejan a la izquierda: el dogmatismo y el oportunismo. Señala que “Hay dogmatismo porque desprecia la lucha política y hay oportunismo porque la abandona dejando la iniciativa a la burguesía.” Para oponerse a la lucha armada afirmó:

(...) la propensión a contraponer camino democrático y camino revolucionario, en realidad ha sido un intento por imponer determinadas formas de lucha. Lucha armada contra lucha no armada, o pacífica. Este empobrecimiento del socialismo solo ha servido a quienes pretenden arrinconar a la izquierda y despojarla de toda representatividad política concreta. Las formas de lucha no pueden constituir todo un camino socialista y mucho menos pueden negar el aspecto medular de la democracia en la concepción socialista... Así como el guerrillerismo de los sesenta y setenta cayó en evidentes posiciones anarcoides que negaban la inevitabilidad de la representación del pueblo trabajador en el Estado, los oportunistas les otorgaban las tareas democráticas a otras fuerzas, especialmente a los gobiernos o partidos liberales antidictatoriales, y se circunscribían a enfatizar su propio programa económico o social (Gómez, 1984, 10).

Un aspecto que se debatía en aquel entonces, especialmente por los sectores proinsurgentes y críticos con los comunistas, fue la dictadura de Pinochet. A juicio de Pablo Gómez, el problema no era que la Unidad Popular había fracasado por recurrir a la vía electoral, sino por “no haber desarrollado suficientemente la democracia”.

Las revistas y la literatura

El debate entre intelectuales en torno a la dualidad reforma o revolución fue igualmente significativo. Este debate se desarrolló en varios escenarios, especialmente en universidades; desde las publicaciones de nacientes editoriales, como ERA (1960); y a través de revistas culturales y

políticas. Por cuestión de espacio, únicamente nos referiremos rápidamente a la revista *Historia y Sociedad. Revista continental de humanismo moderno*, cuyo primer número apareció en febrero de 1965 bajo la dirección de Enrique Semo (primera época) y se extendió hasta 1981.²⁴ A manera de ejemplo, considérense los suplementos. El Núm. 1 lleva por título “La reforma universitaria democrática”; el Núm. 5 “México 1968: contra la represión, por la democracia”; Núm. 6, “México 1968: contra la represión, por la democracia”. Es de resaltar que los dos últimos números de los suplementos se hicieron durante las protestas estudiantiles de 1968. En ellos se recopilaron documentos importantes e incluso pronunciamientos oficiales, como el IV informe del presidente Gustavo Díaz Ordaz en el que amenazaba con el uso de la fuerza amparándose en la Constitución.²⁵ Igualmente, aparecen la respuesta del PCM, el Consejo Nacional de Huelga (CNH) y diversos sectores estudiantiles y personalidades a la intervención del presidente. Las exigencias estudiantiles ya se habían expuesto en diversos documentos, especialmente: libertad de los presos políticos, derogación del artículo 45 del Código Penal, desaparición del cuerpo de granaderos, destitución del jefe y del subjefe de la policía preventiva del DF, indemnización de víctimas y deslindamiento de responsabilidades de los funcionarios. Un tema al cual se dedicó mucho espacio debido a la diversidad de reacciones fue el rechazo a la ocupación de la UNAM por parte del ejército. En estos materiales aparece un punto de vista importante para nuestra explicación: el V Pleno del CC del PCM conceptuó que “...la tarea política nacional más urgente del pueblo mexicano en la actualidad, es la defensa de la democracia”.²⁶

Uno de los debates más estimulantes lo generó la existencia de revistas culturales y políticas que alentaron las polémicas sobre los conceptos que venimos analizando. Para solo mencionar un par de ejemplos, diría-

²⁴ La revista se encuentra en esemo.mx y el primer número puede consultarse en <https://esemo.mx/wp-content/uploads/2020/07/HyS01-01.pdf>

²⁵ Suplemento 6, en https://www.cemos.mx/files/ugd/05e1cc_639d5cea-8282437ba06fe7f6ee53a77a.pdf

²⁶ “Comunicado acerca del V Pleno del CC del PCM” (11 de septiembre 1968) en Suplemento Núm. 6, *Historia y Sociedad*, https://www.cemos.mx/files/ugd/05e1cc_639d5cea8282437ba06fe7f6ee53a77a.pdf p. 39.

mos que es necesario considerar las revistas *Política* (1960), *Punto Crítico* (1971), *Cuadernos Políticos* (1974) y *Dialéctica* (1975). Con el apoyo del periódico *Excelsior*, circulaba la revista *Plural* (1971) y, sobre la experiencia de su comité editorial y por iniciativa de Octavio Paz, apareció *Vuelta* (1976). En el mismo año, Julio Scherer García, con trayectoria en el mismo periódico, dio origen a la revista *Proceso* (6 de noviembre de 1976), cuyo objeto ha sido el análisis político. Lo interesante de este proceso es que *Plural*, *Vuelta* y *Nexos* se originan en el rechazo a la presión que contra el periódico *Excelsior* ejercía la presidencia de Luis Echeverría y al golpe del 8 de julio de 1976 que culminó con la expulsión de Scherer García de la presidencia del rotativo. De manera que un estudio completo del debate democracia/revolución debería incluir la historia de estas revistas y los debates generados a partir de mediados de los años setenta.

La literatura mexicana también realizó su propio balance, al igual que el cine, pero es un campo que no abordamos aquí. Únicamente señalamos a manera de ejemplo que a comienzos de los setenta proliferaron las novelas en donde la guerrilla era protagonista, autores imprescindibles de esta década son Jorge Aguilar Mora, con *Cadáver lleno de mundo* publicada por Joaquín Mortiz (1971); *La fórmula* (1971), novela sobre la guerrilla urbana en México editada por Grijalbo, *Si tienes miedo...* (1973) y el *Gallo rojo* (1975) de Juan Miguel de Mora Vaquerizo; *El infierno de todos tan temido* (1975) de Luis Carrión; y en *La guerrilla olvidada* de Héctor Guillermo Robles Garnica, la que aplicó una fórmula instituida por Casa de las Américas: el testimonio histórico literario. En efecto, Robles reconstruye en el texto un pasado en el que había sido protagonista. Un análisis detallado del “imaginario novelesco de la guerrilla” se realiza en la obra en dos tomos de Patricia Cabrera López y Alba Teresa Estrada (2016 y 2024).

Comentario final

La polémica en torno a la democracia y al camino que debía seguir la izquierda, si el de las reformas o el de la revolución, fue dominante en las décadas de los sesenta y los setenta. A nuestro juicio, hay tres momentos

fundamentales: el movimiento estudiantil y popular de 1968; la “apertura democrática” y las reformas de 1977; y el abandono del proyecto histórico del PCM, es decir, de la condena de su pasado bolchevique.

Consideramos que el 68 alentó una ruptura con el régimen político emanado de la Revolución mexicana y formó una generación dotada de un discurso, referencias teóricas y producción simbólica que la llevó a buscar la constitución de nuevos proyectos políticos al margen del PCM. La “apertura” y las reformas de 1977 evidenciaron la vitalidad del régimen priista y la gran capacidad de acomodación a circunstancias cambiantes y de generación de respuestas a los retos políticos. Esta coyuntura enseñó que la dualidad represión/cooptación es la mejor manera de someter a los disidentes políticos de todos los colores. Además, el sistema clientelar en el que el Estado hacía uso de las finanzas para otorgar favores a individuos y organizaciones era igualmente un instrumento clave en el sometimiento de las disidencias y las izquierdas. La corrupción se instituye igualmente como aspiración de muchos advenedizos en la política que militaban en la izquierda. De manera que del periodo emerge una tríada: represión, cooptación y corrupción con la cual la política y la democracia se hacen posibles. Lo terrible es que las izquierdas, una vez depuradas de sus utopías, repiten el mismo modelo cuando pueden asomarse al ejercicio del poder.

Finalmente, el abandono del bolchevismo fue el resultado de la confluencia de sucesos internacionales, entre los cuales hay que destacar la condena al estalinismo y la adopción del eurocomunismo. A nivel interno, la entrega del PCM obedeció al sometimiento al sistema emanado de la reforma del 77 y la “apertura democrática”, al pacto con gobiernos y a la pretensión de que la participación en elecciones era la cura contra todos los males de la democracia mexicana. Finalmente, el proceso de creación del PSUM, el Partido Mexicano Socialista (PMS) y el PRD traducían la aceptación de que dichos partidos estaban dispuestos a jugar con las reglas establecidas por el PRI. La descomposición del PRD evidencia los estragos de tal proceso.

En el campo de la izquierda, el foquismo, como en toda América Latina, generó grandes estragos. No solamente por entregar la vida de una generación y establecer métodos espurios de la lucha política, como el

secuestro y el terrorismo, sino porque contribuyó con su práctica y falso radicalismo al abandono de tradiciones teóricas y utopías y a sustituir las organizaciones de masas por vanguardias armadas.

Los años sesenta y setenta representan el fin de la tradición bolchevique en México. Por supuesto, esto no impide que se generen proyectos que se inscriben en la izquierda, como el EZLN y otra gran cantidad de pequeñas organizaciones, pero carecen de presencia nacional, están alejados de las organizaciones de masas, tienen una enorme debilidad teórica y gravitan en torno a la atracción de la trilogía represión, cooptación y corrupción que hace muy difícil sobrevivir en medio de una práctica política totalmente aislada. El marxismo, por el contrario, encontró mejores posibilidades de desarrollo con un importante tipo de polémicas y autores, aunque dejó de ser protagonista de la vida universitaria. Igualmente, el marxismo fue instrumentalizado para justificar proyectos que no tienen nada que ver con lo expuesto con las tradiciones revolucionarias.

Junto a este panorama, que en ocasiones aparece como apocalíptico, hay que rescatar logros políticos y teóricos en varias generaciones de pensadores y militantes. Los proyectos de autorreflexión presentes en memorias, balances historiográficos y manuales universitarios; la producción de películas y una influyente narrativa (novelas); los aportes de un movimiento contracultural; la búsqueda de proyectos para renovar la utopía y la vigencia del bolchevismo; y los intentos de crear una ética política alternativa son los suficientemente significativos para iluminar las reflexiones del presente en las que domina la deriva populista y de extrema derecha, en ocasiones indistinguibles.

Referencias

- AA.VV. *México: 50 años de revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, 4 volúmenes.
- AGUILAR Camín, Héctor, *Pensando en la izquierda*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- AMYOT, Grant, *The Italian Communist Party. The Crisis of the Popular Front Strategy*, London, Routledge, 2023, [1st Edition, 1981].

- ARMENDÁRIZ Ponce, Minerva, *Morir de sed junto a la fuente, Sierra de Chihuahua*, 1968: testimonio, Chihuahua, M., Armendáriz Ponce, 2001.
- ARMENDÁRIZ Ponce, Minerva, *Morir de sed junto a la fuente: 30 años después*, México, Editorial Aldea Global, 2018.
- BARTRA, Armando, *Guerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, México, Sinfiltro, 1996.
- BLACKMER, Donald L. M. "Continuity and Change in Postwar Italian Communism". In Donald L. M. Blackmer and Sidney Tarrow (eds.), *Communism in Italy and France*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975.
- BUCCI-GLUCKSMANN, Christine, "Del consentimiento como hegemonía: la estrategia gramsciana", en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)-UNAM, vol. 41, Núm. 2, abril-junio de 1979, pp. 379-389.
- BUCCI-GLUCKSMANN, Christine, "Del consentimiento como hegemonía: la estrategia gramsciana" (1979) y "La nueva izquierda eurocomunista", en *Controversia*, año II, Núm. 7, julio de 1980, México, s.e.s., pp. 22-24.
- CABRERA López, Patricia y Alba Teresa Estrada, *Con las armas de la ficción: el imaginario novelesco guerrillero en México (Vol. I)*, México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencia y Humanidades, 2016.
- CABRERA López, Patricia y Alba Teresa Estrada, *Con las armas de la ficción: el imaginario novelesco guerrillero en México (Vol. II)*, México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencia y Humanidades, 2024.
- CARR, Barry, *La izquierda mexicana en el siglo XX*, México, Ediciones Era, 1996.
- CARRILLO, Santiago, *Escritos sobre eurocomunismo. Tomo I*, Madrid, Forma Ediciones, 1977.
- CARRILLO, Santiago, *Eurocomunismo y Estado*, Barcelona, Grijalbo, 1977.
- CASTAÑEDA, Jorge G., *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de las izquierdas en América Latina*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1994.
- CLAUDÍN, Fernando, *Eurocomunismo y socialismo*, México D.F, Siglo XXI Editores, 1977.
- DE Mora, Juan Miguel, *Las guerrillas en México. Genaro Vázquez, su vida, su obra y su muerte*, México, Editorial Latinoamericana, 1972.
- DI Palma, Francesco and Wolfgang Mueller (eds.), *Kommunismus und Europa Europapolitik und -vorstellungen europäischer kommunistischer Parteien im Kalten Krieg*, Brill, 2016.
- DOSSE, François, *Historia del estructuralismo*, Barcelona, Ediciones Akal, 2004.
- FERREYRA Harvey, Cipriano, "¿Reforma y Revolución? Notas sobre el impacto del eurocomunismo en *Controversia* (1977-1983)" en *Izquierdas*, 51, octubre 2022, pp. 1-19.
- INSULZA, José Miguel, "Eurocomunismo y socialismo europeo en la situación chilena" en *Foro Internacional*, XXI-3, 1981, pp. 189 y ss.

- GLOCKNER, Fritz, *Los años heridos. La historia de la guerrilla en México, 1968-1985*. Fuentes, México, Planeta, 2019.
- GÓMEZ, Pablo, *La izquierda y la democracia*, México, Ediciones Cultura popular, 1984.
- GUEVARA, Ernesto Che, *Pasajes de la guerra revolucionaria*, Serie Popular Era, México, 1968.
- GUEVARA, Ernesto Che, *Obra revolucionaria*, México, Era, 1967.
- GUEVARA Niebla, Gilberto, *La libertad nunca se olvida. Memorias del 68*, México, Ediciones Cal y Arena, 2004.
- GILLY, Adolfo, *La revolución interrumpida*, México, Ediciones El Caballito, 1971.
- HOXA, Enver, *Eurocomunismo es anticomunismo*, Blurb, Edición Clásica, 2024.
- ILLADES, Carlos, *El marxismo en México*, México, Taurus, 2018.
- ILLADES, Carlos, *El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México*, México, Océano, 2017.
- ILLADES, Carlos, *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México, 1968-1989*, México, Océano, 2012.
- ILLADES, Carlos, *De la social a Morena. El desarrollo histórico de la izquierda mexicana*, México, Jus, 2009.
- LÓPEZ y Rivas, Gilberto, “La izquierda en México: problemas y perspectivas” en Moguel, Julio (Coord.), *Los caminos de la izquierda*, México, Casa Juan Pablos, 2004, pp. 105 y ss.
- MANDEL, Ernest, *Crítica del eurocomunismo*, Barcelona, Fontamara, 1978.
- MARCHANT Veloz, Pedro. “La Unidad Popular chilena y el comunismo español: análisis, solidaridad y lecciones políticas (1970-1973)”, *Historia Crítica*, Núm. 90, 2023, 51-73, doi: <https://doi.org/10.7440/histcrit90.2023.03>
- MARTÍNEZ Verdugo, Arnoldo, *Historia del comunismo en México*, México, Grijalbo, 1985 (especialmente capítulo VIII).
- MAYER, Arno J., *Las furias: violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.
- MODONESI, Massimo y Ortega Reyna, Jaime, *Gramsci y Berlinguer en México. Vínculos entre comunistas italianos y mexicanos en los años setenta*, México, UAM, Editorial Terracota, 2023.
- MOGUEL, Julio “El éxtasis perredista” en Moguel, Julio (Coord.), *Los caminos de la izquierda*, México, Casa Juan Pablos, 2004, pp. 133 y ss.
- NAIMARK, Norman Silvio Pons and Sophie Quinn-Judge (eds.), *The Cambridge History of Communism. The Socialist Camp and World Power, 1941-1960s*, Cambridge University Press, 2017, capítulo 24 “Italian communism”, pp. 597-618.
- OIKIÓN Solano, Verónica y Marta Eugenia García Ugarte, *Movimientos armados en México, siglo XX*, Zamora, El Colegio de Michoacán, CIESAS, 2006, 3 volúmenes.
- ORTIZ, Orlando, *Genaro Vázquez*, México, Diógenes, 1974.
- PEREYRA, Carlos, *Historia y política*, México, Fondo de Cultura Económica, UNAM, 2010.

- POULANTZAS, Nikos, *Estado, poder y socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- RANGEL Hernández, Lucio, "Reformista y oportunista. La crítica de la Liga 23 de Septiembre al PCM" en Crespo, Horacio e Irving Reynoso, Jaime (Coords.), *Nuevos estudios sobre el comunismo mexicano*, Ciudad de México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2025, pp. 581-614.
- REVUELTAS, José, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza, volumen 17 de las Obras completas*, México, Era, 1979.
- ROBLES Garnica, Héctor Guillermo, *La guerrilla olvidada. La historia de una página manchada con sangre de estudiantes de la Universidad de Guadalajara*, Guadalajara, Taller Editorial La Casa del Mago (colección Asalto al Cielo), 2013.
- ROJAS, Rafael, *La epopeya del sentido: ensayos sobre el concepto de Revolución en México (1910-1940)*, México, El Colegio de México, 2022.
- ROJAS, Rafael, *El árbol de las revoluciones. Ideas y poder en América Latina*, México, Turner Noema, 2020.
- RODRÍGUEZ Araujo, Octavio, "Experiencia eurocomunista en México", *Revista Mexicana de Sociología*, 43, 1981, pp. 667 y ss.
- SEMO, Enrique y Enrique Suárez Iñiguez, *América Latina y la crisis europea: el eurocomunismo*, México, Seminario Permanente sobre Latinoamérica, 1977.
- SCOTT, James, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, 1976.
- SUÁREZ-IÑIGUEZ, Enrique, *Eurocomunismo*, México, D.F., Ediciones El Caballito, 1978.
- TAIBO II, Paco Ignacio, "El pacto con el diablo, notas sobre la crisis perredista" en Julio Moguel (Coord.), *Los caminos de la izquierda*, México, Casa Juan Pablos, 2004, pp. 181 y ss.
- THOMPSON, E. P. "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century" en *Past & Present*, No. 50 (Feb., 1971), pp. 76-136.
- THOMPSON, E. P., "La economía "moral" de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII" en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979, pp. 62-134.
- TRAVERSO, Enzo, *Revolución. Una historia intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1923.
- URBAN, Joan Barth, "Moscow and the PCI in the 1970's: Kto Kovo?", *Studies in Comparative Communism*, 13, 1980, pp. 99-167.
- URBAN, Joan Barth, "Soviet Politics and Negotiating Behavior Toward Nonruling Communist Parties: The Case of the Italian Communist Party", *Studies in Comparative Communism*, 15, 1982, pp. 184-211.
- VILLORO, Luis, "Sobre el concepto de revolución", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, Núm. 11, enero-abril 1992, pp. 277 y ss.
- ZIMBLER, Brian L., "Partners or Prisoners? Relations between the PCF and CPSU, 1977-1983", *Studies in Comparative Communism*, 17, 1984, pp. 3-29.

En la red

“COMUNICADO acerca del V Pleno del CC del PCM” (11 de septiembre 1968) en Suplemento Núm. 6, *Historia y Sociedad*, https://www.cemos.mx/files/ugd/05e1c-c_639d5cea8282437ba06fe7f6ee53a77a.pdf, p. 39.

<https://archive.org/details/porquenodijister0000cast/page/n1/mode/2up>

https://archivosdelarepresion.org/wp-content/uploads/2023/03/anexo_reconstruccionhistorica.pdf

<https://esemo.mx/wp-content/uploads/2020/07/HyS01-01.pdf>

<https://library.ucsd.edu/dc/object/bb5973811x/1.pdf>

[https://www.academia.edu/36084642/EL TIEMPO QUE NOS TOC%C3%93 VIVIR por Ra%C3%BAI Ramos Zavala](https://www.academia.edu/36084642/EL_TIEMPO_QUE_NOS_TOC%C3%93_VIVIR_por_Ra%C3%BAI_Ramos_Zavala)

SUPLEMENTO 6, *Historia y Sociedad*, en https://www.cemos.mx/files/ugd/05e1c-c_639d5cea8282437ba06fe7f6ee53a77a.pdf



DISCURSO Y EMANCIPACIÓN DE LA CONSCIENCIA: CONTRIBUCIONES DESDE LA PEDAGOGÍA CRÍTICA

Raul Villaseñor Talavera
Claustro Mexicano de Ciencias Sociales
rvillasenort@gmail.com
Hugo Rodríguez Uribe
Claustro Mexicano de Ciencias Sociales
karliz2@hotmail.com

Resumen: El presente artículo deriva de considerar las limitantes de teorías previas de autores como Dewey, Freire y Dussel, por la difícil circunstancia de inmiscuir presupuestos teóricos en un contexto de escolarización. Y a la inversa, por las dificultades que ofrece el mismo contexto para asumir ideas que distan de vincularse con una jerga de saberes que son propios del horizonte comprensivo, en el que se desenvuelve esa otredad. De ahí que se opte por una metodología que despunta con avances graduales no radicales, mediando el diálogo consciente y crítico, en lo que ha de considerarse un *continuum* de orientación de sentido que, si por un lado no produce transformaciones de gran envergadura, siquiera para reformar o subsanar estructuras, avanza en dirección del horizonte pedagógico apetecido, dejando a su paso la formación y ensanchamiento de una consciencia crítica. Por ello, el trabajo tiene por finalidad el abordaje de un discurso que apunta a la emancipación de la consciencia, en actores de la educación orientados por principios de la pedagogía crítica, sin dejar de lado la reflexión y vínculos políticos que se reportan en el posestructuralismo educativo.

Palabras clave: humanismo, otredad, estructuralismo, posestructuralismo.

Recibido: marzo 14, 2025. **Revisado:** septiembre 8, 2025. **Aceptado:** diciembre 1, 2025.

DISCOURSE AND EMANCIPATION OF CONSCIOUSNESS: CONTRIBUTIONS FROM CRITICAL PEDAGOGY

Raul Villaseñor Talavera
Claustro Mexicano de Ciencias Sociales
rvillasenort@gmail.com
Hugo Rodríguez Uribe
Claustro Mexicano de Ciencias Sociales
karliz2@hotmail.com

Abstract: This article arises from considering the limitations of previous theories by Dewey, Freire and Dussel regarding the difficulties encountered in trying to avoid injecting theoretical presuppositions into a schooling context, as well as, conversely, the difficulties that the same context presents in onboarding ideas not expressed in a jargon characteristic of the semantic horizon in which this otherness unfolds. Hence, a methodology is chosen that emerges with gradual, not radical advances, mediated by conscious and critical dialogue. This is what must be considered a continuum of orientation of meaning that does not produce large-scale transformations, even to reform or correct structures, but does advance in the direction of the targeted pedagogical horizon, leaving in its wake the formation and expansion of a critical consciousness. Hence, the objective of this work is to address a discourse that aims at the emancipation of consciousness, in educational actors guided by principles of critical pedagogy, without neglecting the reflection and political links reported in educational post-structuralism.

Keywords: humanism, otherness, structuralism, post-structuralism.

Received: March 14, 2025. **Reviewed:** September 8, 2025. **Accepted:** December 1, 2025.

El modelo tradicional de enseñanza: órbite de la didáctica crítica

Pensar en el proceso educativo conduce a reconocer múltiples formas de enseñanza-aprendizaje, desde la transmisión de una creencia o conocimiento hasta inducir cambios o crear las posibilidades para la generación de ellos por medios que pueden parecer simples, como una conversación ilustrativa entre personas, o bien en el uso de modernas tecnologías de transferencia y retroalimentación de conocimientos mediando sistemas tecnificados que masifican la difusión de saberes, haciéndolos asequibles a muchos sectores sociales. En esa diversidad de procesos ocurren interacciones de diversa naturaleza que refieren intercambio de ideas, conocimientos, sentimientos y hechos experienciales entre los actores involucrados en el aprendizaje.

Las interacciones comunicativas se suceden entre estudiantes, entre ellos y los docentes, al nivel de estos últimos, al interior del contexto familiar, entre los miembros de una familia y la escuela, entre programas académicos y el contexto cultural, social y político, por intercambio natural de significados, por hermenéutica y por problematización de los contenidos que se desprenden de relaciones interpersonales, tecnológicas y productivas. Todas son cualidades que remiten al tipo o modelo de educación y a la naturaleza de los implicados.

A primera luz pareciera que la interacción más relevante ocurre entre el educador y el educando, binomio de profundas raíces pedagógicas, en donde el educador actúa como guía y facilitador del aprendizaje y el educando es tradicionalmente un actor más receptivo.¹ El análisis reflexivo

¹ La relación “educador-educando” tiene su origen en la concepción de la educación en donde prevalece la interdependencia entre quien enseña (educador) y quien aprende (educando), aunque ambos participen activamente. La primera referencia en el contexto de la sociología y la pedagogía se atribuye a Pestalozzi (1801), quien sentó las bases para enfoques educativos centrados en el estudiante. Además, Durkheim (1999)

concentra atención en el marco teórico y cómo pueda acercarse, median-do actos lingüísticos al contexto formativo. El vínculo tiene origen en el ensanchamiento de la teoría y su creciente importancia para hacer de la experiencia vital un hilo conductor que no se extravía en un materialismo fetichista, sino que se asiste y se vindica con la simiente del humanismo. Antes de esa conflictiva relación dialéctica entre teoría y experiencia ma-terial vital, las relaciones de producción primitivas orientadas a la super- vivencia de los colectivos humanos se soportaban en el aprendizaje ba- sado en la experiencia e imitación de actividades exitosas para sobrevivir en vínculo con la naturaleza. Engels (1884) aborda ese origen formativo como acto informal y colectivo, centrado en la transmisión de habilida- des esenciales para la vida en comunidad y su adaptación al entorno.

Con el desarrollo y evolución del ser social se hizo necesaria la esco- larización a fin de proporcionar habilidades y conocimientos para que los individuos se formen e integren en su contexto cultural. Los pro- cesos instaurados desde la perspectiva de los Estados nación facilitaron la adopción de conocimientos, el refinamiento de habilidades o capa- cidades, así como de creencias, virtudes, hábitos y otras características consideradas deseables, legítimas, identitarias, inobjectables, morales y preferentes, desde un punto de vista práctico, pues distribuye con un “fondo cultural común” de conocimientos, saberes, valores, reglas para la preservación social (Pasillas, 1992) y el mantenimiento del *statu quo* en el espacio nacional en gestación.

La orientación pedagógica de la educación es responsable de pro- cesos y consecuencias que se han valorado desde ángulos sociológicos, filosóficos, mediáticos o históricos por distintos autores,² entre otros:

abordó esta relación en “La educación moral” (1902) en donde refleja la función social de la educación, porque el educador tiene la responsabilidad de preparar al educando para ser un ciudadano participativo. El binomio nos remonta a diversas corrientes y teorías en donde uno y otro componente adquieren relevancia: por ejemplo en el constructivismo, el educador crea un ambiente para la exploración y el descubrimien- to (Gvirtz, 2007); en la educación concientizadora de Freire (1997) ambos se invo- lucran en un proceso de co-creación del conocimiento, resaltando la importancia del respeto y la empatía en la relación educativa.

² En la Edad Media la educación estuvo marcada por la exclusividad y la dominación de las ideas religiosas; en su etapa final se sentaron las bases de transición hacia las

Durkheim (1922), Freire, (1970), Castells (1996), Toffler (1982, 2009), Baeza y Bertrán (2015). Ya desde las postrimerías del siglo XX la educación tradicional recibió críticas por su alineación a los sistemas de producción capitalista, a nacionalismos y esquemas liberales de desarrollo social, por ejemplo para Foucault (1984) la alienación mental es una consecuencia mítica de la alienación social, produce cambios que repercuten en la conducta reproductiva de las personas. Más de una década atrás, Freire (1970) había criticado la educación tradicionalista como fuente de la alienación, de ahí su propuesta de educación liberadora a fin de fortalecer el ensanchamiento de la consciencia crítica y la transformación social. Conforme a la idea de Toffler (1982), la educación centrada en el modelo industrial (derivada de lo que denominó segunda ola de cambio) es inadecuada para las necesidades del siglo XXI, surge como una adaptación a los cambios sociales y tecnológicos, enfatizando la importancia de formar individuos capaces de aprender de manera continua y crítica. Marcuse (1964) lo expresó en términos de la dependencia social a la tecnología, a la cultura de medios de comunicación y sus efectos como el consumismo masivo.

Desde la perspectiva de la educación tradicional, los procesos formativos instaurados por el poder político y económico tienden a perpetuar la participación de las personas como engranajes de los sistemas de dominio, sobre todo para su inserción en las estructuras de producción, centro de

universidades que marcaron cambios significativos en la forma de entender el mundo, apareciendo después la Ilustración como movimiento para combatir la ignorancia, la superstición y la tiranía a fin de construir un mundo mejor, resurgiendo ideas humanistas, retomadas en el siglo XX. Durkheim (1922) en “Educación y sociología” sostuvo que la educación tiene la función de transmitir los valores y normas de una sociedad a las nuevas generaciones, contribuyendo a la cohesión social. Paulo Freire (1970) en su obra “Pedagogía del oprimido” critica la educación tradicional “bancaria” y propone una educación liberadora, en donde el binomio “educador-educando” adquiere una nueva dimensión al inducir un aprendizaje compartido. Posteriormente, Manuel Castells (1996) en “La era de la información” destaca el papel de la educación en la sociedad red, donde el conocimiento y la información se han convertido en los principales motores de la economía y el desarrollo, dotando a los procesos educativos de nuevas y dinámicas herramientas tecnológicas que además de abrir procedimientos y accesos a información y datos, antes inimaginables, también implican un ensanchamiento de la brecha entre quienes tienen acceso a tales medios tecnológicos y quienes se mantienen en alguna forma de marginación.

atención de la crítica educativa desde las ideas de la teoría de la liberación por el efecto autoritario en individuos y masas. Es evidente que este tipo de formación no responde a las demandas de la sociedad en el siglo XXI y es claro que la naturaleza de las interacciones humanas también ha sufrido cambios profundos que urgen a una reconsideración explicativa para ser consideradas en la gestación de nuevos modelos, métodos y técnicas educativas en un mundo que se construye desde condiciones VICA (Úcar, 2018): volátil, incierto, complejo y ambiguo, en la posmodernidad.³

En ese sentido se perfila la presente reflexión, en donde se analizan las posibilidades de interacción específica entre quien guía un proceso formativo y los participantes vistos como otredad en el marco de la educación crítica, abordando un enfoque en donde los conocimientos, experiencia y capacidad comunicativa determinan la forma en que es concebido el entorno, tanto el contexto social, cultural, como en el ambiente físico y las relaciones implicadas, vislumbrando un proceso autogestivo en el cual el discurso apunta a la emancipación de la consciencia.

Otredad en la pedagogía crítica: explorando las posibilidades de interacción comunicativa

La pedagogía crítica se compromete con la formación de sujetos conscientes de su contexto social, cultural y político, dicho de otra forma, se apunala anteponiendo la circunstancia de lo profundamente humano. Media con intercambios dialógicos que colocan problemáticas devenidas de asimétricas condiciones estructuralistas vigentes en las políticas de escolarización de México, en el centro de la atención de docentes y discentes.

³ Corresponde al capitalismo tardío, situación presente expresada en globalización, masificación de la *Internet* con ruptura de cualidades de la vida social tradicional e impacto en los negocios, fomentando el emprendimiento por la tecnología y la innovación. La transmodernidad forma parte, como etapa abierta y designación del presente actual. En la obra de Dussel (1994) se presenta como un marco que enriquece la interacción educativa, promoviendo el diálogo, la ética, la pluralidad y la transformación social, para generar un aprendizaje más significativo y comprometido con la realidad de educandos y su contexto.

Es en la relación dialógica e intencionada que se sostiene durante el proceso de enseñanza-aprendizaje donde median actos hermenéuticos y acciones comunicativas a fin de transmitir información, conocimiento y saber entre actores con diferencias en sus niveles de participación cognitiva. Por derivación, las interacciones pueden ocurrir entre personas involucradas en procesos o entre procesos con determinada relación de proximidad, de utilidad o de comunicación, incluso a nivel de sistemas, dispositivos y redes de datos que se pueden transmitir para muchas personas.

En un primer nivel, en el de la evidencia inmediata, en lo más próximo del proceso educativo, por recurso a los protocolos de enseñanza-aprendizaje, se identifica la interacción más relevante. Es el efecto de dialogar sobre las relaciones entre el que enseña o guía un aprendizaje y quien o quienes participan del mismo como principales beneficiarios, cocreadores en la experiencia educativa.

Antes de revisar las posibilidades de interacción y cómo de ellas se puede proyectar y de ellas extraer la información sobre el entorno de las interacciones humanas en la educación crítica, nos acercaremos a las perspectivas sobre la otredad como concepto multidimensional relacionado de inmediato con el individuo exterior, la identidad, la relación con los demás, con las estructuras de poder y con el conocimiento conocido y desconocido. La otredad entraña, en su más amplia acepción a “lo otro”, lo que existe más allá de uno mismo;⁴ abarca consideraciones psicológicas, relaciones y efectos intangibles, elementos del orden de las ideas y lo espiritual, aspectos trascendentales. Las diversas acepciones pueden verse en las particularidades de los procesos educativos concretos en diferentes etapas históricas del desarrollo pedagógico.

⁴ En la filosofía, sociología y psicología “el otro” y “lo otro” son temas que han sido explorados a lo largo de la historia. La comprensión de la otredad se refiere a la relación entre el “yo” y el “otro”, así como a las implicaciones éticas, sociales y políticas de esa relación. Husserl y Merleau-Ponty analizaron cómo la percepción del otro influye en la experiencia del yo: Husserl (1970) discutió esa experiencia fundamental en la constitución del Yo, acercándose a la idea psicoanalítica. Para Merleau-Ponty la percepción del otro influye en la experiencia del Yo. En ambos, la otredad se ve como un fenómeno que enriquece la experiencia. A propósito del campo psicoanalítico, en *Écrits: A Selection*, Lacan (2006) introduce la noción del “otro” como esencial para entender la dinámica del deseo, la identidad y su relación con el mundo.

La educación tradicionalista viene a proyectarse y crecer en la realidad del siglo XX mediante el fortalecimiento del pensamiento modernista, cuya epistemología pone énfasis en teorías, modelos, currículo y procesos en donde los profesores van a consolidarse como la fuente del saber; son los responsables de impartir los conocimientos desde el tecnicismo instrumental o el cientificismo de base positivista, repercute en educandos que son vistos como meros receptores de un conocimiento considerado como válido y veraz. Esta perspectiva tiene sus orígenes más de un siglo atrás, desde el racionalismo a ultranza, el saber esencial en Hegel y el cientificismo positivista derivado de las ideas de Comte, complementadas con las del evolucionismo *spenceriano* y el positivismo lógico, como señala Rodríguez (citado por Jacinto, 2011) al hablar de cómo el educador “privilegia la razón instrumental sobre cualquier otra manera de ver el desarrollo del educando” (p. 249).

Esa descripción del desarrollo específico de un sistema educativo concreto, evidencia la forma como permeó el pensamiento de la modernidad en los intersticios educativos, dejando de lado valores del humanismo, tal y como se plantean en el “Émile” de Rousseau (1762), donde prioriza la experiencia, la libertad y el desarrollo integral del individuo, lo cual podría tomarse como una contemplación “al otro”, enfatizando la educación natural y la importancia de la experiencia personal en el proceso de aprendizaje. Esas ideas se corresponden con la orientación filosófica en Lévinas (1969) por cuanto a la responsabilidad del ser con un otro como imperativo ético fundamental.

Por otra parte, la orientación que ofrece la pedagogía humanista desde mediados del siglo XX propone un camino diferente en la forma de ver la relación educador-educando, destacando el respeto por la dignidad humana, el desarrollo integral del estudiante y la educación centrada en el individuo, ello desde una perspectiva originalmente estructuralista.

Históricamente la Escuela de Frankfurt jugó un papel importante en el desarrollo de la teoría crítica con figuras como Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse, influyendo en la gestación de la pedagogía crítica consolidada a partir de las obras de Paulo Freire (desde fines de los años 60 del siglo XX), Henry Giroux y Peter McLaren (en los años 80)

con un enfoque de consciencia crítica y orientación política del educando frente a las estructuras de opresión. Los orígenes de este enfoque pedagógico-libertario, señala Guzmán Sereno (2024, p. 190) remiten a Freire, comenta que, “apostaba por una educación liberadora, necesaria para desarrollar la concientización en contextos específicos de lucha por la liberación, la apropiación, el empoderamiento y la autonomía”. En palabras de Giroux y McLaren (1986), tal empoderamiento⁵ fue definido como el

...proceso mediante el cual los estudiantes adquieren los medios para críticamente apropiarse de conocimientos existentes fuera de su experiencia inmediata a fin de ampliar su comprensión de ellos mismos, del mundo, y de las posibilidades de transformar las premisas dadas por hecho acerca de la manera como vivimos (p. 221).

Así, en la pedagogía crítica se fue consolidando el concepto de la educación como práctica política, social y cultural (una de las principales contribuciones de Giroux), con objetivos centrales en el cuestionamiento de las formas de subordinación, el rechazo a las relaciones de enseñanza en donde hay descarte de la diferencia, no siendo el ser humano en esencia libre, habitando un mundo de contradicciones y asimetrías (McLaren, 1984, p. 204).

Ambas orientaciones, la pedagogía humanista y la educación crítica con su componente pedagógico concreto, han tenido un impacto significativo en la educación contemporánea. En cuanto a la forma de tomar “al otro”, la pedagogía humanista se centra en el desarrollo integral del individuo, atendiendo a sus necesidades emocionales, sociales y cognitivas a fin de alcanzar su máximo potencial, en tanto que la pedagogía crítica se enfoca en el análisis de las estructuras de poder y en la promoción de la justicia social. Se propone empoderar estudiantes para inducirlos a ser agentes de cambio social, anteponiendo el desarrollo de la consciencia crítica sobre las injusticias y desigualdades.

En la pedagogía humanista, al sujeto del cambio se lo ve como un ser único y valioso que ha de ser conducido en su crecimiento personal,

⁵ Freire no utilizó explícitamente el término empoderamiento, enfatizó la importancia de la reflexión y la acción para fomentar la consciencia crítica para ser protagonista de la propia liberación y poder gestar la transformación social (1970, 1994, 1997).

no pocas veces autolesivo, mientras que desde la pedagogía crítica, formar un agente activo para emprender el cambio social entraña profundas reflexiones, intercambios dialógicos horizontales e intenso ejercicio comunitario, todo con el fin de cuestionar, planificar y últimamente emprender la transformación de un entorno asimétrico en el reparto de beneficios sociales. La relación entre la pedagogía humanista y crítica es profunda y complementaria, ambos enfoques buscan promover una educación que valore la dignidad, la inclusión y el desarrollo integral del ser en el proceso educativo.

La otredad es un concepto central en el pensamiento humanista, refiere particularmente la relación y percepción del “otro”, es, en todo caso, compromiso ético con todo cuanto concierne a la condición humana en todas sus dimensiones, a la sazón, reconocimiento del lazo que nos une con el otro o los otros diferentes de mí, es la necesaria y vital alteridad. Es concepto que también explora cómo la otredad se manifiesta y se valora dentro del contexto humanista, destaca por su importancia el reconocimiento de la diversidad cultural, sin dejar de lado creencias, experiencias y opiniones del otro, sea un individuo o una colectividad. A la postre, propone reconstituir la identidad de sujetos para afincar el valor de la crítica y la empatía social, de modo que encaren el cuidado ético por las diferencias individuales en el entorno educativo y en el conjunto del tejido social.

Ese concepto de alteridad es piedra angular que influye no solamente en cómo los educadores ven al educando y a sus otros pares, sino que determina la forma en que abordan la diversidad, la inclusión y la experiencia del aprendizaje en general, además de la hermenéutica de los contenidos curriculares y cómo a partir de éstos y de las necesidades contextuales y del sujeto que enseña y aprende, pueda conformarse un plan didáctico que permita alcanzar cometidos en una perspectiva humanista. La “otredad/alteridad” implica un modo de constituir la identidad en contraste con aquellos que consideran diferentes o ajenos, de ahí que pueda influir en las dinámicas de inclusión y exclusión, además de conformar identidades dentro del aula o en el espacio educativo, cualquiera que sea la forma u organización deliberada que se adopte para gestionarlo.

En la perspectiva de la pedagogía humanista, la educación ha de centrarse en el desarrollo integral de la persona, fomentando sus capacidades personales, autoestima, autonomía y crecimiento (Rogers, 1969), lo que marca diferencia con la educación tradicional, en donde se prioriza el aprendizaje tecnificado, reproductivo, bancario o cientificista, además de las evaluaciones estandarizadas. La otredad también implica reconocer y validar los diversos orígenes, identidades y experiencias de todos los integrantes de un grupo. Al hacerlo, los educadores pueden fomentar un sentido de pertenencia y crear un ambiente en donde sea posible expresarse con honestidad y autenticidad (Hooks, 1994); tal reconocimiento es crucial para espacio/ambientes inclusivos, en donde cada uno de los participantes se sienta visto, escuchado y valorado. Este enfoque desafía prácticas tradicionales directivas, soportadas en guías no pocas veces irrenunciables por el solo hecho de alcanzar metas, de ahí que se margine o silencie a los participantes e, incluso, se los tome como entes acríticos, receptores del conocimiento, sin posibilidad de réplica, así se asegura el cumplimiento programático.

En otro sentido, la pedagogía crítica se asegura de empoderar educandos, mediando la conformación y ensanchamiento de una consciencia crítica, para formarles como agentes de cambio en sus comunidades e instalar un orden de justicia social. En el humanismo pedagógico no se deja de lado el empoderamiento de individuos y colectividades, aunque se enfoca más en el desarrollo personal y la autoeficacia del estudiante para alcanzar su máximo potencial. Empoderarse significa en este contexto la adquisición o desarrollo de capacidades y herramientas para hacer frente a la realidad con mayor fortaleza cognitiva, emocional, física e interrelacional, abarca la asimilación y desarrollo de habilidades, así como de herramientas psicológicas, cognitivas, físicas, motivacionales e incluso fisiológicas para el desarrollo personal y grupal.

En la pedagogía crítica el concepto de empoderamiento tampoco está orientado a la búsqueda de poder como elemento de supremacía, sino todo lo contrario, se trata de un empoderamiento colectivo moldeado éticamente por la educación y con aplicación en el desarrollo social, en donde lo educativo trasciende al colectivo del aprendizaje para situarse en lo

comunitario a través del desarrollo humano general. Está ampliado a la esfera de competencias grupales, en el ámbito interrelacional y de fortalezas que redundan beneficios grupales y sociales. Es un proceso mediante el cual los individuos o grupos con determinada vulnerabilidad o marginación adquieren herramientas, fortalecen sus capacidades cognitivas y desarrollan capacidades conductuales a través del aprendizaje (por eso es educativo), así como por la solución práctica de problemas comunitarios con las herramientas aprendidas, así se adquiere confianza y se alcanzan fortalezas para lograr autonomía en determinados ámbitos. Este tipo de desarrollo influye en decisiones con implicaciones en la familia, grupos productivos, gremios, comunidad, para cambios sociales positivos.

Tanto la pedagogía crítica como el enfoque de la pedagogía humanista comparten el compromiso por la justicia social, si bien desde distinta perspectiva, la pedagogía crítica se centra en la lucha contra las desigualdades y en la creación de un entorno educativo que desafíe las normas opresivas, en tanto que la pedagogía humanista promueve un sentido de responsabilidad social y ética en el proceso educativo desde la planificación, el diseño curricular, la didáctica y la intervención en el aprendizaje. ¿Cómo se traduce esa diferencia conceptual en interacciones de índole epistemológica, ontológica, psicológica, psico-sociológica y sociocrítica?⁶

Es indudable que las respuestas no serán simples, ni únicas, ni direccionadas desde un solo ángulo. Por principio consideremos que ambas corrientes de la pedagogía valoran el diálogo como una herramienta fundamental para el aprendizaje. El diálogo como componente esencial para motivar la reflexión, el análisis crítico y guiar descubrimientos prácticos sobre cómo proceder puede ir más allá para inducir dinámicas de reflexión en conversatorios bilaterales y colectivos, lineales o cíclicos.

⁶ Piaget (1952) sostuvo que “el desarrollo cognitivo está estrechamente relacionado con la interacción social y la comprensión de diferentes perspectivas” (p. 120). Los trabajos independientes de Vygotsky (1978, 1995), muchos de ellos póstumos, apuntan en esa misma dirección, ampliando la explicación desde el aprendizaje colaborativo, el lenguaje como herramienta, la influencia del contexto social y cultural y su contribución en lo que comprende como zona de desarrollo próximo (ZDP). Refiere la diferencia entre el nivel de desarrollo en un tiempo determinado y el nivel de desarrollo potencial alcanzable por mediación social, por lo que la enseñanza se centra en el apoyo y la mediación, participa de una colaboración activa en el aprendizaje.

cos. Esos actos lingüísticos se pueden explorar en todos los contextos en donde se practique la educación crítica, más aún, en proyectos de desarrollo social, cultural o económico en donde la pedagogía requiere ser involucrada.

La pedagogía crítica promueve el diálogo como medio para cuestionar y reflexionar sobre realidades sociales e injusticias, aludidas en teorías para la emancipación de la educación, mientras que el humanismo pedagógico enfatiza la importancia de la comunicación abierta y el intercambio de ideas para procurar ambientes de aprendizaje colaborativo y respetuoso. Los dos elementos clave son el interés por empoderar a los sujetos para hacerlos conscientes y gestores de una transformación que redunde en la justicia social. Ambos enfoques se conducen hacia una educación que o reforma o produce cambios radicales, va más allá de la transmisión de conocimientos. Desde esas perspectivas, puede entenderse que en modo complementario moldean el carácter formativo de ciudadanos conscientes y comprometidos con la justicia, la equidad, el cuidado ambiental y el bienestar social en general.

Interacciones educador-educando: la alteridad como punto de partida en la comprensión del contexto social

La educación crítica explora su asidero en contextos educativos multiculturales por apego a distintas estrategias que reposan en la inclusión, el diálogo y la reflexión sobre las identidades y experiencias de los estudiantes, en ello va el reconocimiento de la diversidad cultural, social y emocional en un contexto de interacción. En esa forma se procura un ambiente inclusivo que no desconoce diferencias y participa del aprendizaje colaborativo, así se transita a un escenario de alteridad, que deriva en la creación de ambientes educativos confiables por el respeto que respalda la libre expresión de los participantes. La pedagogía crítica sugiere intervenir esos procesos educativos mediando la orientación no compulsiva y sí autogestiva en los diálogos, en esa forma se impulsarían

prácticas pedagógicas inclusivas y reflexión crítica que tiene origen en el bagaje cultural de los actantes.

En todas las posibilidades de interacción está inmersa la otredad. Vargas-Manrique (2016) señala al respecto que, para Freire, Dussel y Skliar, la consideración activa de la otredad es fundamental en cualquier proceso educativo, permite la construcción de conocimientos a partir de la diversidad cultural, genera el reconocimiento y la interacción respetuosa con el otro, es decir alteridad como rasgo distintivo del proceso, lo que resulta esencial para abordar cuestiones de poder y privilegios, desafío de estereotipos. En el fondo, esgrime argumentos para dar perfil a la justicia social (Nieto y Bode, 2018).

Toda vez que la educación crítica busca formar ciudadanos conscientes, comprometidos y capaces de transformar la sociedad y emplea para ello métodos que promueven el diálogo, la reflexión crítica y la acción social, como el análisis de casos, el debate y la investigación participativa, con independencia de tales procesos, es crucial que los educadores sean conscientes de cómo la otredad influye en las dinámicas de grupo y en la construcción social de la identidad, el arraigo de conocimientos tradicionales locales, la conformación de colectividades y sus conceptos sobre la familia y el ecosistema, mediando la comprensión y valoración del otro como un ser autónomo y digno, el diálogo y la convivencia bajo una actitud ética subyacente. Reconocer la otredad como fuente de conocimiento sobre el contexto en el que ocurre el acto de enseñanza-aprendizaje, es decir, la manifestación sobre lo que es el otro, la forma en que se autoconcibe y concibe su realidad, la forma en que se comunica y expresa los significados de esos elementos constitutivos de sus construcciones sociales, provee de múltiples elementos valiosos para el acto comprensivo acerca de la riqueza cultural del acto educativo.

La búsqueda constante de interacciones comunicativas, conceptuales y simbólicas a partir de las diferencias y cercanías culturales, individuales o colectivas, la comprensión del otro como sujeto, su conocimiento y visión del mundo como “otros intangibles”, facilita comprenderlas como un complemento que afianza el tejido social y la búsqueda de soluciones a problemas comunes. En eso consiste precisamente la integración de la

alteridad como un contenido ético del proceso educativo en donde es indispensable la reflexión y el diálogo interretroactivo.

La clásica obra de Dewey (1938) ofrece una tesis sobre la interacción educativa concentrando su atención en las experiencias de los estudiantes, permitiendo que el aprendizaje surja de situaciones prácticas y relevantes; aborda una idea práctica de interacción en el marco de la realidad social que se pretende modificar. Esto trae a la luz el reconocimiento que hacen Bollnow (1962) y Kosik (1967) sobre la opinión propia que forman los individuos y la elaboración particular de la realidad, sin que eso signifique que constituya un proceso individual, sino más bien un todo que termina por establecerse como un punto de vista omnicompreensivo, configurando una elaboración colectiva a través de las interacciones humanas. Entender el fenómeno, saber cómo se evidencia la estructura de las cosas (su esencia) constituye la representación de ellas: “El fenómeno muestra la esencia y, al mismo tiempo, la oculta”, aunque “la comprensión del fenómeno marca el acceso a la esencia” (Kosik, 1967, p. 17).

La propuesta epistemológica y pedagógica de Kosik como fundamento del conocimiento por escisión del todo, aclara que no puede conocerse el contexto de la realidad, sino separando y aislando los hechos que lo conforman, haciéndolos relativamente independientes en un análisis inicial para luego buscar sus relaciones. Es un adelanto sobre dialogicidad crítica teniendo como protagonistas a personas adultas inmersas en un proceso productivo concreto en donde pueden separar problemas para identificar soluciones potenciales, esto es, reflexivamente en lo individual y dialogando en colectivo. Así es factible avanzar desde soluciones concretas para luego orientar el trabajo en la búsqueda de procesos, relaciones entre procesos y componentes del sistema organizado, un tanto al modo sugerido años después por Maturana y Varela (1997). La finalidad es analizar todo proceso colectivamente, mediando la reflexión y el diálogo con retroalimentación por previsión a la recursividad cíclica, es decir un derrotero del cambio social que acaece durante el proceso formativo del grupo educativo participante.

La idea de Dewey (1916) aunque en principio diferenciada de las propuestas educativas de Freire y Dussel que se discuten enseguida, con-

lleva procesos de aprendizaje activo y colaborativo en donde el valor de la alteridad está presente,⁷ pues los educandos participan teniendo en cuenta su altura formativa, para progresivamente contraer compromisos más profundos sobre el saber de su entorno social, cultural y político, a diferencia de la escuela estrictamente curricular. Remarca la necesidad de que los educandos trabajen juntos, compartan ideas y se desafíen mutuamente creando un ambiente de enseñanza-aprendizaje enmarcado por una comunidad educativa: “el trabajo en grupo, el diálogo y la discusión son esenciales para el desarrollo del pensamiento crítico” (Dewey, 1916, p. 142).

Por otra parte, respecto de la enseñanza curricular, Freire propone que tanto educando como educador tienen el derecho y la responsabilidad de contribuir a su contenido, y propone identificar temas relevantes en el estado presente del grupo educativo, utilizando el conocimiento y la comprensión de sus problemas, la conexión con otros, con causas y efectos, teniendo al diálogo como elemento central (Nayive Angulo y León, 2005). Freire (1970) enfatizó la importancia del proceso dialogal y reflexivo, de tal forma que el diálogo entre educador y educandos permite la construcción de un espacio valorativo de la otredad en el aprendizaje mutuo, empero, y esto es de suma importancia, no logra esclarecer procedimientos a seguir, es el caso de planteamientos esperanzadores que distan de ser referentes con posibilidades de concreción en contextos educativos reales. El diálogo en su forma más pura no es suficiente para comprender y contribuir a desafiar los modelos de desarrollo locales y las estructuras de opresión arraigadas en las comunidades sobre las que se ha pensado el proceso de cambio social. Freire no aborda modos e interacciones sociales basadas en el origen étnico, género, sexualidad o la discapacidad (SNF *Paideia* Program at the University of Pennsylvania, 2021), deja de lado múltiples relaciones causa-efecto, recursivas, interdependientes o elementos del contexto que resultarían relevantes en el análisis del problema social.

⁷ Dewey (1916) señala que “la escuela debe ser un microcosmos de la sociedad, donde los estudiantes aprendan a vivir juntos y a interactuar de manera constructiva” (p. 183). La educación ha de reflejar la vida democrática y social de la comunidad en la que se encuentra (1938).

Posiblemente una de las mayores contribuciones de Freire (1970) sobre la educación liberadora conlleva el planteamiento de que la liberación del oprimido no debería identificarse con la posición contraria, ¿para que serviría liberarse si no es para ejercer la libertad con responsabilidad? Esa es precisamente la idea de una liberación hacia el crecimiento de la consciencia en la práctica de la libertad. Lo que no puede hacer el hombre liberado es convertirse en otro opresor, porque bajo esa situación se engendran identidades deshumanizantes y deshumanizadas. El hecho de que el empoderamiento sea un proceso deudor de la consciencia social, bajo una ética y valores gestados colectivamente en procesos de reflexión y dialoguicidad, se afina en el humanismo.

La interacción educador-educando orientada por la pedagogía crítica complementa el proceso de diálogo y reflexión, documenta la apertura y empatía hacia la diversidad de los participantes, hacia su propio bagaje cultural, su sentido común alrededor de un fenómeno social o sus componentes, de modo que puedan identificar sus necesidades y propias capacidades para desarrollar un potencial que, además de ser reconocido, implica abordarlo en modo integral, así puede ser reconocido como cualidad e insumos en la orientación de posibles cambios o soluciones.⁸

Una luz en esa difícil conexión entre aportes pedagógicos y críticos y la cimiento cultural de un contexto educativo remite a la idea de Noddings (2012) en lo que concierne a la pedagogía humanista: “...se basa en el reconocimiento del estudiante como un ser único, con sus propias necesidades, intereses y potencialidades” (p. 45). Esto implica que el docente debe adoptar una actitud indagatoria, de integración e indiscutiblemente de guía de procesos de cambio, para intervenir en el grupo educativo en el nivel requerido de acuerdo con sus condiciones socio-culturales, edades, sexos, integración e identidad, problemática común y necesidades educativas, entre otros aspectos. Señala Guzmán Sereno

⁸ La pedagogía crítica considera el trabajo colaborativo y la interacción entre estudiantes de diversos orígenes, lo que contribuye con la construcción de una visión más amplia y enriquecida del conocimiento, aunque en grupos comunitarios, los orígenes sociales pueden omitirse y la otredad se llega a circunscribir a la naturaleza diferenciada de ideas y contenidos del discurso alrededor de determinado fenómeno o problema social.

(2024), parafraseando a Giroux por lo que toca al trabajo de Freire en términos de su importancia histórica y política: “los trabajadores culturales tienen que convertirse en cruza-fronteras, lo cual implica que uno debe reinventar tradiciones no en el interior del discurso de la sumisión, la reverencia y la repetición, sino como transformación y crítica. Dicho de otro modo, es una práctica que se reinventa a cada paso” (p. 168).

Por otra parte, de particular interés sobre el contexto y posibilidades de la educación crítica y liberadora, la obra de Dussel trasciende los métodos tradicionales para sugerir un modelo que enfatiza el diálogo interpelativo y la acción política como principios éticos, origen de la emancipación social, aunque en su detrimento, importa subrayar, no logra ser convincente por cuanto al esclarecimiento concreto de los caminos para conseguir esa finalidad. Redefine la noción de otredad al considerar al otro como un sujeto ético que debe ser reconocido y respetado desde su propio bagaje y capacidad interpelativa, lo que constituye un aporte de imprescindible valor en la formación docente. En sus primeras referencias específicas a lo pedagógico Dussel (1980) señala que la educación trasciende a la escuela, valora el aporte de las familias, los grupos sociales y las formas de compartir saberes en espacios comunitarios. Afirma que “el Otro se manifiesta por el rostro como el exterior al horizonte ontológico: más allá de la Totalidad establecida” (Dussel, 1987, p. 59), de tal forma que el otro es exterioridad que proyecta no solo corporeidad y experiencia, identidad y significado social, es modo de vida y realización íntegra que se explica por el contexto en el que existe, es decir la totalidad, el todo de su mundo, eso que se propone modificar durante el proceso emancipatorio (Dussel, 2013).

Bajo el enfoque ético se valora el contexto y se reconoce el derecho de los marginados a expresar sus ideas y a proferir reclamos. Esas voces pueden expresarse en el marco de un contexto⁹ que los dota de los

⁹ Conocer el contexto implica comprender que los individuos y los fenómenos sociales en que intervienen no pueden entenderse en el aislamiento, han de ser analizados en su relación. La contextualización de la realidad en un proceso educativo como un componente de investigación participativa, permite ver al fenómeno social en un marco más amplio, el contexto expone los fenómenos colaterales y complementarios en un espacio de conocimiento mayor que aquel en el cual se ubica y abstrae un tema

conceptos e ideas sobre lo natural-ambiental, económico, sociocultural, político o comunicacional. En sus expresiones se encuentra la relación entre la contextualización de la realidad que permea en el estudio, indispensable para el educador en su faceta de investigador, como labor que antecede al proceso de enseñanza-aprendizaje, así puede perfilarse la construcción de una visión particular de la realidad convertida en voz de los participantes. Esa propuesta invita a ver el proceso educativo como una investigación participativa que traspasa el aprendizaje intencionado y reproductivo.

Dussel critica la concepción hegeliana de la dialéctica porque tiende a subsumir al otro en la totalidad, una mismidad dominadora que se reconoce como mismidad-totalidad frente a la alteridad: “Totalidad totalizada de la mismidad sin real exterioridad, sin alteridad” (Dussel, 2014, p. 110). En sentido contrario, sugiere el método analéctico que propugna por la otredad como una realidad autónoma, lo que sugiere entender y valorar a la otredad desde su propia singularidad, sin ser asimilada a un todo imperativo y homogéneo. Viene a colación la relativa normalidad que se asigna en el estudio de las ciencias sociales a conceptos de uso común en el marco de las representaciones sociales,¹⁰ funcionando como sistemas de interpretación que responden a la actuación individual y las relaciones dentro de un grupo social o comunidad, así como con el ambiente físico y el ecosistema, es un saber de sentido común, en donde los contenidos funcionan como principios generadores de la acción individual y grupal. Los contenidos están socialmente caracterizados y son compartidos en la actuación cotidiana a partir de acuerdos sociales

u objeto de estudio, tanto el ambiente, como la situación social, cultural, económica, política y comunicacional, abarcando las interacciones sociales y ecosistémicas, la conexión entre actores, procesos, aspectos legales y recursos naturales, además de recurrir a las disciplinas y atender cambios relacionados con otros aspectos del conocimiento, exponen la complejidad e importancia relativa de los factores involucrados.

¹⁰ En la conceptualización sociopsicológica, las representaciones sociales son “a la vez, pensamiento constituido y pensamiento constituyente” (Ibáñez, 1988, p. 36). Lo primero refiere constructos colectivos que intervienen en la vida social, se trata de estructuras preformadas a partir de las cuales se interpreta el significado propio sobre un concepto, fenómeno, proceso o componente de su realidad e, incluso, sobre el orden social en el cual tiene lugar lo personal, gremial y familiar.

a los cuales se concede importancia amplia, casi tan relevante como al conocimiento individual.

Si bien puede coincidir con el valor ético de una individualidad que ha de ser considerada en su esencia y dimensión independiente, pensante y creativa, es claro que no podría asignársele un poder de atención que, por el contrario, minimice la perspectiva amplia hacia la totalidad que se logra precisamente con la creación de conceptos comunes en colectividades que participan de la educación. Un acercamiento a cómo se integra la opinión individual en el contexto general, en la creación colectiva de significados, puede ser dado por la experiencia del docente desde una posición externa, entrando y saliendo del análisis del problema común. La técnica dialógica reflexiva puede ser el medio para extraer perspectivas individuales y colectivas en la mirada general del grupo hacia la totalidad, sea ésta su contexto o el problema concreto en que está inmerso el grupo de educandos.

De regreso a la obra de Dussel, sobre la interacción educador-educando, importa no ocultar en el vínculo dialógico el significado e importancia que otorga al fenómeno de la exclusión en las interacciones sociales: el otro no es solo el oprimido, el pobre, la mujer, o los pueblos indígenas, quienes son sistemáticamente negados en su identidad y derechos, sino cualquier otro que, por el solo hecho de serlo, es simplemente diferente del que lo ve y observa en un ámbito de relaciones de poder. Dussel (1987) sostiene que a “la totalidad, que como tal es dominante, le es inherente la negación del Otro” (p. 59). Este enfoque resalta la necesidad de una ética de la liberación que busque reconocer y reivindicar al otro. ¿Cómo hacerlo?, si bien expresa la necesidad de una fuente de esperanza y transformación para que ese otro contribuya con la creación de una nueva totalidad ética y justa, sugiere en última instancia fortalecer la interacción comunicativa para afincar consciencia y acción que tiendan a la transformación social, cultural y política, esa idea no agota condiciones o procedimientos que perfilen la finalidad que se aclama: la emancipación liberadora.

Dussel enfatiza la importancia de la comunicación horizontal entre educadores y educandos, donde ambos pueden compartir experiencias y

conocimientos; plantea que la educación ha de tener en cuenta el contexto sociocultural; afirma que el aprendizaje no puede ser en abstracto, ha de relacionarse con la realidad que viven y sufren los educandos; arguye una consciencia crítica para cuestionar y transformar esa realidad.

La influencia de Freire en la perspectiva educativa de Dussel incide en varios aspectos, pues ambos propugnan por la emancipación de la consciencia y cambios estructurales o revolucionarios para asegurar la libertad en un contexto de justicia social. Participan de ese compromiso, desvelando los rasgos de modelos educativos que desafían estructuras de poder tradicionales y, en cambio, abogan por una educación enraizada en la realidad del educando, a la sazón: experiencias de vida, el contexto cultural, político y económico en el que se desenvuelve. Dussel supone ir más allá de la teoría de Freire, introduce ideas sobre el necesario y valioso apoyo que refiere un esquema de transformación. En efecto, modificar o derrostrar estructuras sin tener en cuenta el escenario de un nuevo orden social, es decir un plan que conceda guía a consecuencia de la superación de estructuras de dominio e injusticia, resulta un cometido abstruso.

Como sea, ni Freire, ni Dussel, disipan las dudas que se originan antes y después de sembrar ideas en un contexto de opresión social, a saber: ¿cómo ha de disolverse la pugna persuasiva entre teorías factibles y actores que las impulsen, sin descuido de procedimientos para ligarlas con la semántica cultural de los oprimidos? ¿Cómo averiguar la altura comprensiva a la que es posible elevar el entendimiento popular de modo que se posibilite una consciencia crítica que subvierta y transforme estructuras, amén de anticipar un escenario de llegada que no ha de ser estático sino dinámico para corregir injusticias? ¿Cómo superar pugnas por el poder, los intereses materiales, la diferencia de procedimientos y propósitos al interior de la clase menos favorecida? De ahí la imposibilidad de concreción de una propuesta práctica para efectivamente llevar la educación a constituirse en medio para la emancipación de ideas y subvertir el estado actual que se desea cambiar. Se puede, no obstante, partir de esas pedagogías para sugerir nuevos caminos e interacciones prácticas que acerquen al grupo de educandos a un contexto en donde sea posible modelar su realidad.

En los principios de la pedagogía crítica, como fuente de conocimiento y acción en donde participan adultos, pueden encontrarse múltiples formas para atender las preguntas planteadas líneas atrás, alrededor de los compromisos asociados a dicho modelo educativo, sin descuidar interacciones que, si bien se desplazan de la consideración estructuralista, no dejan de ser actos interpelativos y acciones políticas que emergen en circunstancias colaterales posmodernas o de transmodernidad. La prioridad que se concede a los actos de liberación de la consciencia en un escenario estructuralista no desconoce la importancia de ensanchar el entendimiento para abarcar la problemática de colectivos que abogan por el reconocimiento de sus legítimos derechos, sin mayor interferencia en las estructuras de dominio más que en el nivel de reformas parciales. El provecho que deviene de esa nueva condición está a la vista: inclusión, nuevas y más complejas relaciones de solidaridad en colectivos que en principio optaban por su aislamiento en la defensa de sus causas.

Para Dussel (2006, p. 45) “la educación debe partir de la situación concreta del educando, integrando sus experiencias y cultura”. Esta contextualización fomenta un aprendizaje más significativo y relevante, permitiendo que los educandos conecten reflexivamente sus representaciones sociales con el contenido del aprendizaje, en tanto éste sea enfocado y adaptado al desarrollo de sus propias capacidades cognitivas y esté próximo a la solución de los problemas de interés colectivo. El acercamiento pedagógico a la comprensión y solución de problemas comunitarios son vías prácticas para el cambio social, por ello constituyen elementos de la sugestión metodológica de este artículo.

En este trabajo se propone una aproximación sistemática al cambio social con apego a la intervención pedagógica colectiva, en donde los educandos y el educador aprenden juntos en labor de equipo reflexiva y dialógica, para identificar problemas comunes, no solamente los implicados en un proceso de enseñanza-aprendizaje concreto y previamente definido, sino sobre la situación social, su realidad específica que se reconoce como materia de cambio, para lo cual definen acciones prioritarias con orientación a las diversas soluciones, caminos prácticos con responsabilidades autoasignadas y colaboración comunitaria, gremial, familiar

o por grupos, para poder hacer efectivas tales soluciones, mediando en ello procesos pedagógicos.

Las experiencias de los autores en el campo docente con diversos grupos educativos: indígenas purhépechas y mayos, amas de casa de familias en colonias marginadas, universitarios, comerciantes y pescadores artesanales, han aportado ideas, técnicas de desarrollo humano y alternativas pedagógicas que contribuyeron como elementos inestimables a la estructuración metodológica con enfoque de liberación.¹¹ Se tomaron en cuenta los análisis reflexivos sobre los autores discutidos y sintetizados en este trabajo, la incorporación de propuestas emanadas de una dialoguicidad transgeneracional entre pedagogos, así como con los resultados de un trabajo reciente sobre representaciones sociales y contribución a un proceso de desarrollo humano sostenible en productores de pequeña escala en donde se aplicó la metodología de autogestión (Villaseñor Talavera, 2023).

La metodología despunta con avances graduales no radicales en una conjunción pedagógica con el modelo de investigación acción participativa, mediando el diálogo consciente y crítico en procesos gestados por el grupo educativo. No se trata de un proceso con dirección a una emancipación basado en lucha de clases o subversión radical del estado presente en la comunidad educativa, mediante procesos confrontativos, ni inmediatamente disruptivos de un orden social, aun sea este injusto o inequitativo, sino que epistemológicamente se orienta a la gestación del desarrollo paradigmático constructivista bajo un *continuum* de orientación de sentido, dejando a su paso la formación y ensanchamiento de una consciencia crítica.

A través del enfoque interestructurante caracterizado por los principios de interdependencia y recursividad se considera a los participantes como agentes sociales y sus interrelaciones como elementos coimplicantes imbricados mutuamente, codeterminantes por la afectación de un campo de información-conocimiento que incide en el desempeño de los otros, y coconstructivos en cuanto al desarrollo de un campo informa-

¹¹ Un tanto en el sentido señalado por Dussel (2020) en tanto que si no media una liberación el educando resulta ser un “hijo dominado” totalizado dentro del sistema.

ción-conocimiento que se potencia por sí mismo y en el desarrollo de los otros. Se da prioridad a que construyan conscientemente la realidad a cambiar, identifiquen los problemas sociales más apremiantes o prioritarios que motivan el proceso educativo y las posibles soluciones por gestión socio-psico-pedagógica de desarrollo humano abarcando:

- 1) Autoconocimiento y consciencia sobre su individuación en construcción,
- 2) Integración de intereses individuales y colectivos,
- 3) Plan de acción para el aprendizaje del grupo educativo y para el desarrollo comunitario con aprendizajes compartidos,
- 4) Perspectiva de producción sostenible en la complejidad ecosistémica,
- 5) Autogobernanza en un ambiente socioeconómico cambiante lleno de interrelaciones y significados, y
- 6) Sociabilización¹² del desarrollo local.

Bajo ese enfoque se gesta el plan de acción con acercamientos sistemáticos al cambio deseado, con origen en esos procesos de diverso sentido y relaciones con múltiples direcciones. Las acciones mejor argumentadas y con mayor posibilidad política se desvelan en el proceso dialogal reflexivo y de experiencia arrojada por sus propios resultados. Incluso si no se resuelve el plan principal, queda en el camino el aprendizaje de las acciones efectuadas para conseguir tan anhelado fin.

La autoorganización en el marco del plan de acción resulta emergente, evaluativa y adaptativa en el grupo educativo. Un proceso de esta cualidad favorece la consolidación de las diversas búsquedas de solución a los problemas, así como los propios procesos de aprendizaje requeridos en esas vías a partir de una coordinación espontánea de elementos de diverso nivel, emanados de la reflexión llevada a la acción y su segui-

¹² La sociabilización es el trabajo mediante el cual el grupo social reflexiona sobre la información, conocimiento y saberes propios, retroalimenta el proceso reflexivo e implementa un conjunto de acciones a través de las cuales se hace consciente de su papel y condiciones para generar cambios sostenibles en el tiempo. Está planteada como un proceso diferente a la socialización, pues en esta última se aprenden los elementos socioculturales del ambiente integrándolos como información y conocimiento a lo largo de la vida. Un actor social individual se convierte en Agente Social cuando contribuye a un proceso de socialización o de sociabilización.

miento. La reflexión, el plan de acción, las acciones bajo responsabilidades concretas, las necesidades educativas, los aprendizajes identificados y atendidos, el seguimiento y evaluación grupales, todo en un proceso inter y retroactivo, tienen la finalidad de gestar condiciones de un mejor estado, ideal, respecto al estado presente o inicial.

Esta propuesta metodológica es autogestiva, dialógica, participativa y motivacional, se enmarca en la autodeterminación del grupo educativo, como condición indispensable para gestar su propio cambio de consciencia y definir la acción social; implica la vinculación de resultados de la praxis investigativa pura con la dinámica social, en donde el educador no es solo docente con autoridad, sino al mismo tiempo investigador social y un actante que guía o esclarece (Asesor-Guía) el proceso educativo bajo los condicionamientos dados por elementos externos (presiones sobre el grupo y aspectos socioculturales, económicos y políticos inherentes al contexto) e internos (motivacionales y aspectos psicológicos de la conducta incluyendo factores desmotivantes). El Asesor-Guía adopta con gran responsabilidad la cualidad de intelectual transformador de la que habla Giroux (1990). Bajo esas circunstancias, la educación se convierte en un espacio de encuentro entre diversas subjetividades (Casco, 2021).

Es la propuesta pragmática a la que se apuesta en la gestión del cambio social por procesos autogestionados que parten del reconocimiento de una realidad a ser modificada y sobre la cual se requiere análisis reflexivo con discusión dialéctica, concertación y acciones coordinadas y cooperativas en dirección del desarrollo humano integral.

Las líneas teóricas y prácticas de tal desarrollo prevén la sistemática irrupción en el estado actual para acercarse mediante el cambio programado al nuevo estado de la realidad al que se aspira; aspiración reconocida por los participantes desde el inicio del proceso educativo instaurado como proyecto concreto. Los conceptos clave implicados en ese proceso son la metodología autogestiva, dialógica, participativa y motivacional y los procesos socio-psico-pedagógicos de corte libertario, esperanzadores y sostenibles, integrados en procedimientos de investigación-acción participativa y de la acción metódica.

Algunas características de esta metodología autogestiva y motivacional derivan de su cualidad de gestar creaciones colectivas desde el interior del grupo social educativo enfocado en la búsqueda de soluciones para construir una realidad visualizada, deseada y concebida por todos. Parten del resultado de analizar reflexivamente si las representaciones sociales identificadas por el grupo pueden ser consideradas como elementos para gestionar cambios en la autocomprensión de la realidad y de los problemas a resolver, así como para idear alternativas, posibles caminos a seguir y conductas de desarrollo humano con enfoque sostenible.

Las características de la metodología autogestiva y motivacional son la contextualización, diversidad y pluralidad, autorregulación y valores; diálogo y participación; análisis y reflexión críticos, empoderamiento del grupo autogestivo, evaluación crítica y desarrollo de la consciencia propia. En las siguientes líneas se ofrece la definición de cada concepto y algunos elementos de la base experiencial de donde parte su consideración metodológica.

Contextualización: con relevancia cultural para reflejar y comprender la cultura comunitaria en su adaptación al proceso de concienciación en un marco ecosistémico (ambiente natural y ambiente social contextuales). Los vínculos entre el contenido académico que guían la acción del educador convertido en Asesor-Guía y las realidades sociales, políticas y económicas locales que enfrenta el grupo educativo, conceptualizado como grupo autogestivo, tienen la finalidad de conducir al cambio social deseado.¹³ La interacción fortalece la comprensión individual sobre el influjo sistémico, sus perspectivas de cambio y las posibilidades de conexión con manifestaciones posmodernas sobre lo social y ambiental durante el proceso educativo.

En las experiencias pedagógicas que le dan forma a esta propuesta fue indispensable considerar siempre el contexto ambiental socioeconómico, cultural y ecosistémico del grupo educativo. La inmersión permite una integración entre Asesor-Guía y las realidades del grupo social educativo, así

¹³ Esta cualidad metodológica es coincidente con la idea de una comunidad justa de Kohlberg citado por Giroux (1995) al hablar de la condición de la escuela como referente para la crítica y la transformación social.

como la gestación del plan de acción desde una realidad inicial a cambiar y los posibles medios para hacerlo. Igualmente implica la ideación del estado que se pretende alcanzar. Esto concuerda con la relación dialéctica que hace McLaren (1984, p. 205) en cuanto a que “la teoría crítica nos ayuda a enfocar simultáneamente ambos aspectos de una contradicción social” (p. 205), de ello deriva hacer del espacio educativo “un terreno cultural que promueve la afirmación del estudiante y su autotransformación” (p. 206).

Diversidad y pluralidad cultural: esas características son determinantes para ajustar múltiples interacciones entre participantes con diversas perspectivas gnoseológicas, a saber: congruencia de ideas, interacciones y acuerdos por diferencias de percepción y creencias, participación colaborativa para perfilar la representación social de un fenómeno, etc.

En las experiencias docentes con grupos de indígenas, familias marginadas, universitarios, comerciantes y pescadores artesanales, dentro de un marco de la ecología de saberes, se agranda la colaboración participativa y temática, reconociendo la diversidad de perspectivas (incluye el tratamiento de temas, contextos, edades, géneros, orientaciones sexuales y capacidades) contemplando el diseño de un posible currículo inclusivo, la promoción de espacios de diálogo enriquecedores, optando por la empatía para consolidar la tolerancia y el diálogo constructivo.

Autorregulación, valores éticos y morales: influyen o condicionan las interacciones sociales para regular o paliar conflictos y asegurar la convivencia pacífica, aportan estabilidad durante la creación de un nuevo orden social, se trate de alteraciones parciales o radicales producto de cambios sociales, originando consciencia y acción en el marco de la pedagogía crítica. Los procesos específicos implicados promueven interacciones que reclaman análisis sobre conflictos interpersonales, éticos o morales, además del estudio de marcos legales, por lo que se hace indispensable contar con el apoyo de especialistas para fortalecer el conocimiento y crear o ampliar capacidades para el diálogo, la concertación o la negociación, desde la base de valores comunitarios, gremiales, familiares e individuales.

Cada grupo educativo presenta valores éticos y morales iniciales que se modifican desde las particularidades individuales o de subgrupos, moldeándose en la medida en que avanzan los procesos de enseñan-

za-aprendizaje y los trabajos colaborativos. El grupo gesta sus cambios y las incidencias en la comunidad mediante una autorregulación de acciones y su seguimiento sistemático de conformidad con los acuerdos establecidos, compromisos y cambios definidos por todos.

Diálogo y participación: fomentar un ambiente de participación abierto a través de debates, discusiones en grupo y actividades colaborativas que permitan compartir experiencias y aprender unos de otros. Se promueve empatía y comprensión, elementos clave para superar prejuicios y construir relaciones significativas entre todos. La formación humanista interviene para desvelar recursos, capacidades cognitivas y estrategias para asumir la propia experiencia y responder a las necesidades colectivas de manera sensible y respetuosa. Implica desarrollar habilidades de escucha activa, comunicación intercultural, participación individual y colectiva en el entendimiento y resolución de conflictos, se trata de la precondition de toda intervención pedagógica en un plan de acción.

Aunque las actividades de la praxis indican una apertura y participación con libertad, este tipo de procesos implican desarrollar resiliencia en el grupo y modularla con autocontroles guiados por el Asesor-Guía, permitiendo llevar a cabo aprendizajes rápidos y dar seguimiento a los avances en los caminos de las soluciones bajo participaciones coordinadas. En los grupos indígenas, por ejemplo, la participación adquiere modalidades diferenciadas de acuerdo con los usos y costumbres locales, en donde muchas veces los acuerdos implican inter y retroactividad con otros actores comunitarios, de tal forma que los procesos se vuelven iterativos en algunos temas hasta alcanzarse acuerdos o pueden ser cíclicamente repetitivos con cambios secuenciales para lograr consensos hasta donde cada sector social lo determine.

Análisis y reflexiones críticos: para fortalecer la capacidad de análisis y emprender el cuestionamiento de condiciones asimétricas presentes en el entorno social, como la injusticia y desigualdades, así como de intereses vinculados al poder económico, se precisa comprender cómo participa la reflexividad consciente en el análisis de textos, estudios de caso, experiencias personales y actos políticos. La reflexión crítica es esencial para comprender cómo las desigualdades sociales y culturales, desequi-

librios económicos, carencia de servicios o el efecto de los problemas sociales y ambientales, afectan a las personas y determinan dinámicas en el espacio del trabajo colectivo, la producción, al aula, la familia y a la sociedad en general.

Empoderamiento del grupo autogestivo: la conversión individual o colectiva como consciencia o acción empoderada en un proceso educativo supone el logro de verdades y actos que las vindican, parcial o radicalmente. Las acciones compartidas de servicio comunitario y el activismo cultural y ambiental resultan herramientas útiles para fomentar este empoderamiento personal, grupal y comunitario.

El empoderamiento es sobre el propio desarrollo del grupo social. Es hacer crecer tal poder para beneficio del mismo grupo, para que sus integrantes puedan afrontar sus necesidades y mejorar sus condiciones de vida, por aprendizajes, autonomía y autoconfianza. Es partir de compulsar sus propias capacidades con las idóneas, para pasar de una realidad determinada a una realidad mejor mediante procesos educativos. También es un ir y venir de la autoconsciencia sobre la realidad en un tiempo presente, en un proceso de colectivización de las individuaciones, para generar una consciencia social en donde la realidad aspiracional está delimitada por las nuevas comprensiones del grupo educativo. Empoderarse significa hacer que las preconcepciones particulares transiten por la fusión de horizontes (Gadamer, 1998) a un universo de conocimientos en donde se han construido representaciones de origen colectivo, se han disipado ciertas divergencias, se han creado significaciones comunes, se han adquirido herramientas y capacidades para el desarrollo comunitario y social y al menos se ha empezado a transitar por los caminos formativos hacia el cambio deseado.

Evaluación crítica: bajo los preceptos de la pedagogía crítica, cada grupo educativo del que se ha retomado una experiencia de autoevaluación, de seguimiento de acciones bajo un plan de enseñanza o de operacionalidad o de evaluación integral del proceso educativo con miras al desarrollo comunitario, ha hecho autocrítica con el ánimo de consolidar en dicha propuesta un concepto más amplio de la evaluación en términos de alcanzar, en todo o en diverso grado, las propias aspiraciones del

grupo educativo, tal y como afirma Giroux (1995, 2003) en cuanto a la educación significativa, que vía la crítica se transforma en emancipadora.

La evaluación en contextos de participación colectiva, multiculturales e interculturales diversos ha de ser reflexiva. Sus criterios se conciben y asumen por el consenso de los diferentes actores, entre ellos directivos, familiares, asesores, docentes, expositores y educandos. En ese propósito se utilizan métodos de evaluación que valoran el avance en compromisos y actividades del plan de acción, el aprendizaje para lograrlos y los avances en el cambio social, desde diversas perspectivas, de modo que no se perpetúen sesgos culturales, injusticias o problemas.

Consciencia de sí mismo: la autocrítica por cuanto a ideas y a la participación personal y colectiva es fundamental para identificar posibles sesgos que puedan influir en la interacción profesor guía y educandos, entre los mismos educandos, por el vínculo individual o de grupo con actores externos (autoridades de diverso orden, personalidades con influencia social, productores, familias, etc.).

Indudablemente que estas características de la metodología autogestiva, participativa y motivacional tienen implicaciones para la formación del Asesor-Guía, lo que se traduce en la interacción de éste con su propio proceso formativo, con la hermenéutica del currículo y sus apoyos didácticos, al menos en ciertos aspectos pedagógicos:

1) El currículo adquiere valor con la incorporación de contenidos y actividades que promuevan la reflexión sobre la diversidad, la inclusión, la justicia social y el análisis de los intereses sistémicos que dan continuidad a problemas estructurales de la sociedad;

2) La didáctica supone un buen soporte del currículo cuando opera con estrategias, estilos o métodos de enseñanza que promueven la participación, el diálogo intercultural y la colaboración entre participantes de diferentes orígenes o intereses;

3) Evaluación permanente para determinar las capacidades de entendimiento y solución compartida, medir el avance de resultados, valorar la empatía, sensibilidad cultural y el compromiso de la práctica pedagógica en relación con la solución de los problemas sociales determinados en común.

A manera de conclusión

La educación crítica contextualizada entraña el diseño de procesos que vinculan a los educandos con su realidad, permitiendo un aprendizaje activo y colaborativo en donde se reflexiona sobre sus propias identidades, creencias que pueden compartirse o ser obstáculo para el acuerdo, conocimientos, experiencias y representaciones sociales que permiten u obstaculizan mayor consciencia sobre un fenómeno social, sus problemas y tentativas de solución.

Revertir o modificar las condiciones sociales, económicas, normativas, comunicativas o culturales mediante el proceso educativo crítico implica reflexión y análisis sobre los orígenes de los problemas sociales en que se encuentra inmerso el grupo educativo. Demanda volver al inicio para entender las causas prevalecientes en el estructuralismo, todavía vigente en las sociedades dependientes, no dependientes o interdependientes.

La otredad se manifiesta en la forma en que educador y educandos, el primero como Asesor-Guía y agente de cambio social, al igual que los segundos, interactúan ensanchando el conocimiento mutuo en el proceso formativo, la otredad se dispone para el aprendizaje, sin desdén de su propia experiencia de vida, punto de partida de toda enseñanza. La pedagogía crítica y su componente pragmático, la didáctica, se cimenta en el diálogo. La comunicación y el entendimiento entre individuos, interlocutores, agentes externos o colectividades con diferencias en la identidad, sus rasgos idiosincráticos y culturales, se mediatiza sobre la base de acuerdos que resultan de comprender e interactuar en referencia a objetos o representaciones sociales problemáticas que precisan de soluciones y planes de acción elaborados intersubjetivamente con apego en la experiencia cotidiana. De ahí la importancia y efecto de las interacciones dialógicas y cooperativas en la formación de la consciencia crítica.

La interacción comunicativa y la solidaridad cooperativa en la acción, en escenarios educativos, adquiere rasgos dinámicos y transformadores. El énfasis en el diálogo, el acuerdo que se desprende de los intercambios lingüísticos, el apego al contexto de realización y la participación de valores éticos y morales, sin descuido del orden social por apego a normas, ofrece

un marco valioso para repensar los procesos de intervención con metodologías autogestivas, en donde educadores y educandos se forman mutuamente para concebir ideas y acciones, para resolver problemas y para actuar políticamente en la construcción de un mundo más justo y equitativo.

En contextos educativos interculturales, se enriquece la experiencia de aprendizaje, contribuyendo a formar ciudadanos conscientes y comprometidos con la justicia social, bien porque reconocen y valoran la otredad como punto de partida para aspirar a un ambiente inclusivo, diverso, promotor del aprendizaje colaborativo, con empatía y solidaridad, en donde se crean espacios de seguridad, respeto y libertad para analizar los problemas sociales, sean éstos comunitarios, gremiales, contextuales o populares.

El ensanchamiento de la consciencia y del cambio social mediando con actos políticos, si por un lado concentra atención sobre problemáticas sistémicas o estructurales, no descuida la naturaleza de demandas que emanan de movimientos sociales que no van más allá de sus propios intereses de grupo. En tal circunstancia, conviene identificar la naturaleza de manifestaciones sociales posmodernas, sus alcances en los actos políticos, los modos o estrategias que posibilitan alianzas de limitadas consecuencias. No es ocasión de fragmentar separando orientaciones de más profundo alcance, como las que devienen de la pedagogía crítica, *versus* los reclamos de sectores de la sociedad civil que, por el contrario, se disipan con reformas o parciales modificaciones de las estructuras de dominio. Conviene incorporar en los actos del lenguaje temáticas sistémicas y posmodernas, se trata de explorar representaciones sociales, puntos de coincidencia en las estrategias de distintos movimientos sociales, reforzar alianzas de lucha política, concebir y discutir planes de respuesta para anticipar ideas de un nuevo orden social y los beneficios que reporta para distintos sectores sociales. Es ocasión de enriquecer formativamente a educadores/docentes y educandos/discentes con el entendimiento de problemáticas sistémica y posmodernas, para no estropear o distorsionar la dirección de los procesos y productos contruidos en colectivo.

En un mundo que mayormente beneficia a nuevos y poderosos actores, despuntar con un profuso entendimiento de la otredad en cuanto actores excluidos de los beneficios espirituales y materiales, entraña

compromiso con los valores de la justicia social. Al ser la educación el escenario en donde se procura nivelar diferencias por cuanto al conocimiento y las capacidades para actuar en un entorno asimétrico, resulta de capital importancia desescolarizar para redefinir la finalidad formativa debido al que clama por un lugar en un mundo que le es hostil, debido al beneficio colectivo.

Referencias

- BAEZA, S., y Bertrán, A. (2015). *Nuevas familias, nuevos alumnos, nuevas escuelas*. Buenos Aires: CEPA.
- BOLLNOW, O. F. (1962). *Filosofía de la Esperanza*. Buenos Aires: Cía. Fabril Editora,
- CASCO, M. V. (2021). Hacia una “Pedagogía de la Otredad”. Un ensayo sobre la relación entre maestros y alumnos desde los aportes de Emmanuel Lévinas (inédito).
- CASTELLS, M. (1996). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Alianza Editorial.
- DEWEY, J. (1916). *Democracy and education: An introduction to the philosophy of education*. Macmillan.
- DEWEY, J. (1938). *Experience and education*. Kappa Delta Pi.
- DURKHEIM, É. (1922). *Éducation et Sociologie*. París: Félix Alca.
- DURKHEIM, E. (1999). I. La educación, su naturaleza y su papel. En E. Durkheim (Ed.), *Educación y sociología*, pp. 51-76. Barcelona: Atalaya.
- DUSSEL, E. (1987). *Filosofía ética de la liberación: presupuestos de una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Aurora-Megalópolis.
- DUSSEL, E. (1994). *La educación como práctica de la liberación*. Siglo XXI Editores.
- DUSSEL, E. (2006). *El origen de la educación en la filosofía de la liberación*. Ediciones del Lirio.
- DUSSEL, E. (1980). *La pedagógica Latinoamericana*. Bogotá: Editorial nueva América.
- DUSSEL, E. (2013). *Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*. Obras Selectas. Buenos Aires: Docencia.
- DUSSEL, E. (2014). La exterioridad meta-física del otro. En Dussel, E. (Ed.) *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I (99-156). México: Siglo XXI editores.
- DUSSEL, E. (2020). *Lecciones de la Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- ENGELS, F. (1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.
- FOUCAULT, M. (1984). *El sentido histórico de la alienación mental. Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona, Paidós.

- FREIRE, P. (1970/2005). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- FREIRE, P. (1994). *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- FREIRE, P. (1997). *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- GADAMER, H. G. (1998). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GIROUX, H. (1990). *Los profesores como intelectuales transformativos. Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*. Barcelona: Paidós.
- GIROUX, H. (1995). *Teoría y Resistencia en la educación*. México: Siglo XXI editores.
- GIROUX, H. (2003) *Pedagogía y política de la esperanza. Teoría, cultura y enseñanza. Educación, Agenda Educativa*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- GIROUX, H. y McLaren, P. (1986). Teacher education and the politics of engagement: the case for democratic schooling. *Harvard Educational Review*, 56(3): 213-239.
- GUZMÁN Sereno, M. J. (2024). *Paulo Freire en México*. Ciudad de México: Universidad Pedagógica Nacional.
- GVIRTZ, S. (2007). *La educación ayer, hoy y mañana: el ABC de la pedagogía*. Buenos Aires: Editorial Aique.
- HOOKE, B. (1994). *Teaching to transgress: Education as the practice of freedom*. New York: Routledge.
- HUSSERL, E. (1970). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. New York: Collier Books.
- JACINTO Z., A. (2011). Hugo Rodríguez Uribe, Pedagogía humanista. Fundamento del currículo y calidad educativa, Pátzcuaro, 2009. Reseña. *Relaciones* 127, vol. XXXII: 247-257.
- KOSIK, K. (1967). *Dialéctica de lo Concreto*. Grijalbo. México.
- LACAN, J. (2006). *Écrits: A Selection*. New York: W.W. Norton & Company.
- LÉVINAS, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- MATURANA, H. y Varela. F. (1997). *De Máquinas y Seres Vivos, autopoiesis de la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- MARCUSE, H. (1968/1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Argentina: Planeta.
- MCLAREN, P. (1984). *La vida en las escuelas. Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*. México: Siglo XXI Editores.
- NAYIVE Angulo, L. y León, A. R. (2005). Perspectiva crítica de Paulo Freire y su contribución a la teoría del currículo. *Educere*, 9(29), 159-164.
- NIETO, S., & Bode, P. (2018). *Affirming diversity: The sociopolitical context of multicultural education*. New York: Teachers College Press.
- NODDINGS, N. (2012). *The challenge to care in schools: An alternative approach to education*. Teachers College Press.

- PASILLAS, M. A. (1992). Pedagogía, educación, formación. Multidisciplin@. *Revista Electrónica de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán*, 2, 143-158.
- PESTALOZZI, J. H. (1801/1994). *Cómo Gertrudis enseña a sus hijos*. Editorial Alianza.
- PIAGET, J. (1952). *The origins of intelligence in children*. International Universities Press.
- ROGERS, C. R. (1969). *Freedom to learn: A view of what education might become*. Columbus, OH: Merrill.
- ROUSSEAU, J.J. (1762). *Émile, o De la educación*. <https://oll.libertyfund.org/titles/rousseau-emile-or-education>
- SNF Paideia Program at the University of Pennsylvania. (2021, September 28). Decolonizing Dialogue Reading Series: Paulo Freire and Dialogue as “Existential Necessity” for Liberation. <https://snfpaideia.upenn.edu/decolonizing-dialogue-reading-series-paulo-freire-and-dialogue-as-existential-necessity-for-liberation/>
- TOFFLER, A. (1982). *La tercera ola*. Barcelona: Plaza & Janés.
- TOFFLER, A. (2009). *Nueva civilización y el cambio del poder*. <http://www.todotegusta.com/2009/08/libros-de-ciencias-sociales-descarga-directa/>
- ÚCAR, X. (2018). El porqué de la mundialización de la pedagogía social. En: M. Melendro, A. De-Juanas Oliva, & A. E. Rodríguez-Bravo (Eds.), *Pedagogía social. Retos y escenarios para la acción socioeducativa* (pp. 13-17). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- VARGAS-MANRIQUE, P. J. (2016). Una educación desde la otredad. *Rev. Cient. Gen. José María Córdova* 14(17), 199-222.
- VILLASEÑOR Talavera, R. (2023). *Contribución a un proceso autogestivo de desarrollo humano sostenible en pescadores mexicanos de pequeña escala*. Informe de investigación [Manuscrito inédito]. México: Universidad Antropológica de Guadalajara.
- VYGOTSKY, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- VYGOTSKY, L. S. (1995). *La educación de las formas superiores de conducta. Obras escogidas* Vol. III. Madrid: Visor.



Dossier

PRESENTACIÓN.

FILÓSOFAS DE LA MODERNIDAD TEMPRANA.

APORTES, ENCUENTROS Y DIÁLOGOS

Yurisan Berenice Bolaños Ruiz
Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación
Claudia Lavié
Universidad Nacional de General Sarmiento
María Guadalupe Zavala Silva
Instituto de Investigaciones Históricas-UMSNH

*¿En perseguirme, mundo, qué intereses?
¿En qué te ofendo, cuando sólo intento
poner bellezas en mi entendimiento
y no mi entendimiento en las bellezas?*
SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Plantear que las mujeres han sido excluidas de la historia de la filosofía parece ser, hoy en día, un argumento no debatible. La academia ha aceptado –por paradójica que suene la cuestión– la existencia de una ausencia. La omisión de las filósofas de la historia del conocimiento, escrita esencialmente por varones, fortaleció el viejo orden tradicional patriarcal. Saldar una deuda histórica con el pensamiento femenino va más allá de mencionar sus nombres. Implica reconocer que no fueron las filósofas figuras aisladas o excepciones; que su exclusión distorsionó la historia del conocimiento tal cual la conocemos hoy.

El quehacer que han desarrollado en las últimas décadas las bibliotecarias e historiadoras feministas ha contribuido a reconocer el lugar de las

mujeres en la filosofía. Se han digitalizado manuscritos e impresos de mujeres de siglos pasados y se han recuperado documentos que antes no representaban interés alguno para aquellos bibliotecarios e historiadores poseedores de una selectiva mirada patriarcal. Pero el trabajo realizado no termina con el mero rescate histórico de los papeles y los nombres de las filósofas, busca estudiar su producción filosófica, resaltar las comunidades que crearon, las redes que construyeron y los diálogos que sostuvieron con sus contemporáneas y contemporáneos. Rastrear las interlocuciones y los debates que ellas llevaron a cabo nos permite revertir una lógica historiográfica que las menospreció y llevó al desconocimiento de sus obras. Las filósofas no deben ser las viñetas al margen de la gran historia de la filosofía, han estado presentes en todas las épocas y las latitudes; reducir sus aportes a menciones secundarias nos lleva a ensanchar el relato de un quehacer filosófico preeminentemente masculino.

El siglo XVII representa un momento estelar dentro de la filosofía, los manuales escolares suelen presentarlo como el inicio de un periodo fértil y novedoso que determinaría los cauces del pensamiento moderno. Aunque se reconoce la riqueza intelectual de esa época, esta se sitúa en dos polos: en la senda de la racionalidad cartesiana —que a la postre dio forma a la subjetividad moderna— o en franca oposición a ella. Esta manera excluyente y polarizada de concebir la historia no es exclusiva de la historia de la filosofía, es un prejuicio que suele atravesar el quehacer historiográfico. Es, dentro de cada ciencia, la institucionalización de una historia única que excluye aquellos pensamientos que no se ajustan a su relato. Reconocer la existencia de este prejuicio historiográfico nos puede permitir sortear la lógica de esa historia única y pensar, retomando las palabras de Platas Viridiana Benítez, “en una Modernidad colmada de problemáticas que van más allá de las pautas epistemológicas del mal concebido sujeto moderno, y que relevan más riqueza de la que hubiéramos podido hallar si nos hubiéramos limitado al mero estudio de la constelación de filósofos canónicos” (Viridiana Platas Benítez y Leonel Toledo Marín, 2014).

Si aceptamos que el pensamiento filosófico de un momento histórico no se define exclusivamente por un conjunto limitado de afirmaciones o preguntas “centrales” atribuidas a grandes nombres “aislados”, sino que

la auténtica comprensión de dichas afirmaciones o preguntas implica interpretarlas como emergentes de procesos de un complejo debate coral, no puede decirse conclusivamente que las mujeres no aportaron a ciertos temas. A veces, consideraciones juzgadas como no pertinentes desde determinada óptica revelan a una mirada más atenta su carácter activo en los intercambios forjadores de conceptos centrales o, incluso, pasan a primer plano *per se* desde la perspectiva de otros momentos históricos. Tomemos como ejemplo dos vertientes clásicas: la filosofía política y la filosofía natural. En el primer caso, muchos de los aportes de las mujeres modernas —que la historia canónica de la filosofía política dejó de lado— están actualmente considerados como precedentes, o como réplicas importantes a cuestiones de su tiempo, y ocupan un lugar relevante en el pensar actual de la política. Es el caso, por ejemplo, de las contribuciones de las mujeres basadas en experiencias vividas y en la administración social de sus cuerpos dentro de un orden predominantemente masculino.

El artículo de Dominique Raby, “Xochiquétzal múltiple. Amor y sanación en la filosofía (palabra-acción-mundo) femenina prehispánica”, representa un reto tanto para la lógica de la historia única que predomina en el ámbito filosófico, como para el trabajo de recuperación de la filosofía escrita por mujeres. En efecto, Dominique Raby plantea su investigación en la encrucijada de una doble exclusión por parte de la historia de la filosofía; la de los pueblos originarios de América y la de las mujeres. La autora busca rescatar la contribución de las mujeres a la filosofía nahua prehispánica; sostiene que es posible identificar a través de sus prácticas una filosofía femenina. Para reconstruir esta filosofía es necesario, por un lado, abandonar el sistema de categorías que organiza el pensamiento moderno para sustituirlo por la triada: palabras, acción, mundo; y, por otro lado, reconocer que el sujeto de enunciación de esta filosofía es un sujeto colectivo. Buscar reconstruir la voz femenina de esta filosofía implica, además, atravesar el sistema de género —que por su naturaleza la niega—. Dominique Raby sortea la cuestión haciendo uso de la figura cósmica de la deidad femenina: Xochiquétzal. Figura presente en la poesía amorosa (el *cococuatl*) y en los sortilegios que componen el arte de sanar (el *nahualtoli*); tanto en la poesía como en el arte de sanar, la sexualidad femenina

expresa, con toda su ambivalencia, poder y resistencia. El árbol florido, el huipil, las múltiples expresiones de Xochiquétzal son figuras que permiten pensar, sostiene Raby, la sexualidad femenina como positiva y sanadora, por tanto, situada fuera de las lógicas habituales de la complementariedad y la heteronormatividad.

Por razones no ajenas a las limitaciones femeninas impuestas socialmente y las urgencias de sus experiencias vitales, las contribuciones de las filósofas están frecuentemente atravesadas por tópicos como la exigencia de validación intelectual, las críticas a las costumbres y las demandas de educación. A la vez, sus redes de interlocución y sus expectativas fueron diferentes a las de los varones; lo que plantea para sus actuales estudios desafíos particulares. En el *Traité de la Morale et de la politique* de Gabrielle Suchon, por ejemplo, el proyecto filosófico y político de la autora se expresa, en gran medida, a través de referencias teológicas. ¿Cómo abordar desde la filosofía un tratado dedicado a la Santísima Trinidad donde la Biblia es omnipresente? El artículo de Gabriela Domecq, “Estrategias retóricas y usos de la Biblia en el *Traité de la morale et de la politique* de Gabrielle Suchon”, propone un acceso posible; Domecq encara el problema que plantea para la filosofía el *Traité* atendiendo a las condiciones de producción de la obra. El acercamiento histórico de la obra permite reconocer que las referencias teológicas, lejos de expresar una adhesión acrítica a la ortodoxia católica, la subvierten para construir una filosofía de la libertad que no admite más restricciones que aquellas que determinan la razón y la inclinación de la voluntad. Las referencias bíblicas y teológicas son descontextualizadas e, incluso, modificadas por Suchon para hacer coincidir la filosofía del *Traité* con el mensaje salvífico de Cristo entendido como promotor de la libertad humana. El *Traité* da cuenta de las originales estrategias argumentativas que las filósofas ideaban para sortear la censura y las restricciones de acceso al conocimiento.

En el ámbito de la filosofía natural, el canon de la modernidad destaca un elenco estándar de personajes en la narrativa de la Revolución Científica. La época construye una imagen del universo esencialmente mecánica, que ha sido comprendida por las lecturas feministas no sólo como una ciencia hecha por varones sino para varones (Escayol, 2017).

La restricción del acceso al saber impuesta a las mujeres se contradice con la supuesta universalidad del sujeto del conocimiento moderno. Las lecturas feministas identifican en la física mecanicista derivas sociales como la comprensión de la interacción entre hombres y mujeres según la dicotomía activo/pasivo asociada al movimiento corporal. Las filósofas acusaron estas derivaciones de la cosmología científica y gestaron réplicas en términos de la propia filosofía natural, con alternativas a los conceptos, a las perspectivas metodológicas y a la concepción misma del conocimiento y la configuración del objeto-mundo. En el nacimiento mismo de la ciencia moderna, las mujeres, designadas como sujetos epistemológicamente no aptos para el quehacer científico, hacían ciencia y reflexionaban sobre los alcances de sus propios proyectos. Lejos de suscribirse de manera poco crítica a las corrientes del pensamiento en turno, ellas contribuyeron activamente a que la razón moderna midiera sus límites y repercusiones. Como un ejemplo del cuestionamiento a la comprensión unívoca de la razón, el artículo de *Los mundos fantásticos* de Margaret Cavendish da cuenta de cómo la postura filosófica pansiquista de Margaret Cavendish necesita de la fantasía como alternativa epistémica creativa para ser comprendida. Este texto, centrado en una de las autoras actualmente más admitidas como contribuyentes a la filosofía y la ciencia modernas, retoma la sincronía entre la ficción y el tratado filosófico para resaltar el potencial creativo de la imaginación y cuestionar las presunciones sobre lo observable.

Otro de los desafíos es el que toma Aída Atenea Bullen Aguiar en el ensayo “La pintura y la ciencia de Maria Sibylla Merian: entre la arqueología del saber y el análisis de la teoría del punto de vista”; Bullen se muestra receptiva ante la complejidad de un tiempo histórico donde Europa domina sobre las culturas americanas. A partir de la filosofía situada de Donna Haraway y el análisis de la problemática colonial, hace una serie de reflexiones punzantes –y en ocasiones, dolorosas– sobre cómo se configuró la desigualdad científica. La historia de Maria Sibylla permite ver cómo la historia única integra, en nombre de la ciencia moderna, el racismo y la esclavitud. Aida Atenea Bullen Aguilar nos conduce a una especie de disección filosófico-feminista en la que analiza cómo se cons-

truye el relato de quiénes somos, a través de lo que hacemos en nuestro quehacer filosófico y científico. La epistemología feminista que recoge la autora para problematizar la obra de Maria Sibylla es igualmente útil para analizar los entramados políticos, económicos y culturales que sostienen la producción científica actual. En este sentido, el texto es una invitación a volver la mirada sobre nuestras propias experiencias para reconocer en ellas injusticias compartidas con las pensadoras que nos antecedieron, pero también privilegios comunes.

Las filósofas estudiadas en los textos anteriormente reseñados son una pequeña muestra de la vasta y heterogénea constelación intelectual que el pensamiento femenino desplegó en los albores de la Modernidad. Lejos de conformarse con el rol de discípulas o glosadoras, abrieron vetas inéditas de reflexión sobre la naturaleza, la educación, la política, la religión, la imaginación, la razón y la relación entre los sexos. Aquellos horizontes de sentido que ellas vislumbraron –horizontes de una razón encarnada, de una ética de los cuidados, de una crítica a la hegemonía intelectual masculina, de una peculiar relación con la naturaleza y lo sagrado–, aunque ensombrecidos durante siglos, se revelan hoy, a la luz de una hermenéutica feminista, de una asombrosa actualidad y luminosidad. Su relectura no es un mero ejercicio de justicia arqueológica, sino un acto filosófico de primer orden: nos permite reconfigurar nuestro propio paisaje conceptual y descubrir linajes alternativos de racionalidad. En ellos late una esperanza epistemológica, la posibilidad de un saber más inclusivo y complejo. He aquí, pues, que este breve recorrido es, en su esencia, el intento de seguir el rastro de una Xochiquétzal múltiple, rebelde y vital.



XOCHIQÚETZAL MÚLTIPLE. AMOR Y SANACIÓN EN LA FILOSOFÍA (PALABRA-ACCIÓN-MUNDO) FEMENINA PREHISPÁNICA

Dominique Raby
El Colegio de Michoacán
dominiqueraby@colmich.edu.mx

Resumen: Este trabajo pretende analizar las características de una filosofía femenina a través de palabras y prácticas nahuas prehispánicas. Se discuten primero las grandes líneas de lo que se conoce como filosofía indígena, para preguntarse luego cómo se pueden pensar las aportaciones femeninas, en particular desde una sociedad patriarcal como la nahua prehispánica. La poesía de amor y los sortilegios de curación que hacen referencia a una figura femenina fundamental, Xochiquétzal, diosa de las flores y de la sexualidad, parecen el lugar idóneo para encontrar estas aportaciones. Las características diversas y contradictorias de esta figura, invocada y encarnada por las mujeres, permiten expresar ideas (palabras-acciones-mundo) que interrogan y hasta contradicen las normas de género. Así, a través del análisis de los textos en náhuatl, el Árbol florido de Xochiquétzal se constituye como un lugar-pensamiento (Watts 2013) fundamental para una filosofía femenina.

Palabras clave: Náhuatl, nahuas, mujeres, poesía, curanderas, filosofía indígena.

Recibido: septiembre 1, 2025. **Aceptado:** noviembre 20, 2025.

XOCHIQUETZAL MULTIPLE. LOVE AND HEALING IN PRE-HISPANIC FEMININE PHILOSOPHY (WORD-ACTION-WORLD)

Dominique Raby
El Colegio de Michoacán
dominiqueraby@colmich.edu.mx

Abstract: This article seeks out the characteristics of a pre-Hispanic feminine philosophy through Nahuatl words and practices. It begins by discussing the main lines of what is known as indigenous philosophy, in order to ask if characteristically feminine contributions can be found therein, despite the patriarchal character of Nahuatl society. An idoneous place to look for such contributions seems to be the love poems and healer's spells in which a fundamental female figure appears: Xochiquetzal, the goddess of flowers and sexuality. The diverse and contradictory characteristics of the goddess, invoked and personified by women, allow for the expression of ideas (words-actions-world) that question and even defy gender norms. Through the analysis of Nahuatl texts, Xochiquetzal's Blooming Tree appears as a fundamental Place-Thought (Watts 2013) for a feminine Nahuatl philosophy.

Keywords: Nahuatl, Nahuas, women, poetry, healers, indigenous philosophy.

Received: September 1, 2025. **Accepted:** November 20, 2025.

Introducción

En este trabajo, mi intención es rescatar una filosofía femenina a través de las palabras y prácticas de las mujeres nahuas prehispánicas, en particular la poesía de amor y los sortilegios de curación que hacen referencia a una figura divina femenina, Xochiquétzal.¹ Para emprender una reflexión sobre una filosofía femenina en el México nahua prehispánico, se necesita sin embargo un breve examen previo de lo que se entiende por “filosofía indígena”. En efecto, tal reflexión se ubica en la intersección de dos poblaciones que han sido excluidas por el canon filosófico tradicional: las mujeres y los pueblos indígenas.

Así, cuando el filósofo e historiador Miguel León-Portilla publicó su obra clásica *La filosofía náhuatl* en 1956, resultado de su tesis de doctorado, no encontró de inmediato anuencia en la academia sobre la existencia de tal filosofía. Para el autor, más allá de la cosmovisión y de las respuestas implícitas de la mitología, los sabios nahuas manifiestan “la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas”, al preguntarse “cuál es su sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquietan sobre la *verdad* de la vida...” (1974 [1956]: 55). Esta percepción e inquietud filosófica era, según el autor, particularmente sensible en la poesía náhuatl. Sin embargo, en el extranjero el libro fue traducido en inglés y en francés como “El pensamiento azteca”, evitando así (por lo menos en la portada) una afirmación sujeta a controversia. Al publicarse la versión francesa, un reseñador (antropólogo) opinó que, en cuanto a la “cuestión filosófica” central en el libro, la demostración “no convence”; aunque la idea

¹ Este artículo retoma en parte y desarrolla una conferencia impartida en el ciclo “Mujeres indígenas: pasado y presente” del Museo de la Mujer de la Ciudad de México, el 15 de agosto de 2024. Agradezco al Museo de la Mujer por su invitación, y a las y los participantes por sus interesantes comentarios y preguntas. El título de la conferencia y del artículo, “Xochiquétzal múltiple”, está inspirado por el trabajo de la filósofa-antrópologa AnneMarie Mol, “El cuerpo múltiple” (2023 [2002]).

seduce, en parte porque subraya la presencia, en cualquier cultura, de individuos que expresen opiniones divergentes a la norma (Désveaux 1986: 155). A pesar de estas primeras reacciones un tanto reticentes, no cabe duda de que esta obra abrió camino para pensar la filosofía más allá de las tradiciones europeas.

Así, la necesidad de abrir la definición de la filosofía, de tal manera que contemple y dialogue con tradiciones no occidentales, ha sido recientemente subrayada por varios filósofos (por ejemplo, Marshall 2019, Van Norden 2017). En México, el estudio de las filosofías indígenas está ya bien arraigado, con obras tempranas como la del filósofo-etnógrafo Carlos Lenkersdorf (2002, Cáceres Centeno 2013) y otras más recientes (por ejemplo Maffie 2014, 2019, Sánchez-Antonio 2020).² Esta reflexión está íntimamente vinculada a la larga tradición de estudios antropológicos mesoamericanistas, que han considerado los mismos conceptos, metafísicas y éticas desde su propia perspectiva, y bajo denominaciones que por cierto siguen siendo usadas y debatidas por filósofos. Un espíritu decolonial marca varios de estos estudios al subrayar la importancia de revalorizar tanto las civilizaciones antiguas de México, y en particular la nahua o “azteca” (más afines, desde criterios occidentales, a tener una forma de filosofía), como las poblaciones indígenas actuales, las cuales tienen mucho que aportar para repensar el mundo occidental (para América Latina, véase el metaanálisis en Correa Mautz 2024). Como antropóloga de perspectiva decolonial convencida de la importancia de la interdisciplinaridad, mi postura es entonces enteramente favorable a un reconocimiento de una filosofía indígena definida según sus propios parámetros (y no desde la filosofía occidental). Este reconocimiento coincide con la idea de repensar las “cosmovisiones” y “creencias” como una verdadera ética de vida. Esta ética corresponde en antropología a la noción de “Buen Vivir”, traducción armonizada de varias expresiones similares en lenguas indígenas de las Américas, principalmente de

² No incluyo aquí los trabajos de Sebastian Purcell quien, aunque presente una interesante perspectiva comparativa entre filosofías europeas y azteca (2020), basa su construcción de un concepto como *netiliztli* (2017) sobre evidencias muy tenues e imprecisiones en la traducción del náhuatl.

América Latina. En dos palabras, el Buen Vivir es un concepto de bienestar colectivo, basado en relaciones de reciprocidad y ayuda mutua, cuyo valor fundamental es el respeto de la vida y del medio ambiente, y donde los elementos del medio ambiente son sujetos de relación en vez de objetos de explotación (Langlois 2012).³ El Buen Vivir implica una complementariedad de los sexos, que no siempre es el equivalente de equidad de género (regresaré sobre este punto más adelante).

Pero hay más. Hoy en día, fruto de diversas iniciativas en educación intercultural (por ejemplo, Reed-Sandoval 2014), se nota en México un interés creciente entre jóvenes estudiantes de origen indígena por examinar los conceptos propios de su cultura desde un ángulo filosófico. Esta tendencia ya está arraigada en América del Norte donde surgieron reflexiones por filósofas y filósofos de origen indígena (ver por ejemplo la compilación de Waters, 2004), que vienen apoyar y enriquecer la visión decolonial de una filosofía autóctona en las Américas. Lauren Eichler (2018: 8-10) proporciona una muy útil síntesis de estos trabajos de filósofos indígenas, en lo que ella llama los “tres principios de la metafísica de la lógica indígena”. Este marco, que sintetizo a continuación, se puede sin mayor dificultad aplicar a la filosofía y ética relacional nahua y a la reflexión en América Latina sobre el Buen Vivir. En un espíritu interdisciplinario, agregó entre paréntesis lo que podemos considerar equivalentes antropológicos de las mismas ideas.

1. Una concepción de la verdad como local. Los pueblos tienen diferentes versiones de la creación del mundo (principal ejemplo aquí de Eichler), y se acepta, en contraste con los dogmas cristianos, que otras poblaciones puedan tener un conocimiento y experiencias distintas. En ausencia de una jerarquía de diferencias, los individuos se consideran como iguales involucrados en relaciones y procesos (corresponde a una forma del “posicionamiento situado” de Haraway 1988 y a la noción de (in)dividuo de Strathern 1988, donde la persona es un ser social antes de ser un individuo).

2. En consecuencia, existe un énfasis en relaciones éticas: lo Bueno no es un concepto abstracto sino una forma de interrelacionarse, regida

³ En América Latina, el Buen Vivir cobra una dimensión política vinculada a la autodeterminación de los pueblos indígenas, una cuestión que rebasa el marco del presente trabajo.

por las tradiciones, y que implica tomar acciones correctas y desarrollar relaciones sanas. Acciones y performances con sentido y valores son tan importantes como el lenguaje; son formas de transformar la realidad y el mundo a través de las relaciones, y últimamente crear una verdad conforme a la moralidad de estas acciones. Estas relaciones éticas involucran seres ambientales y no humanos, es decir, el Buen Vivir (sobre la importancia de acciones y reciprocidad en el México indígena, ver Magazine 2015, 2020 y Pitrou 2016; también Maffie 2014).

3. El mundo entonces es vivo, y debe ser abordado de manera respetuosa, personal y como persona(s), con cuerpo, mente y espíritu. Las entidades que componen el mundo están involucradas en relaciones entre ellas y con los humanos; así, pueden influir sobre la vida de los humanos (es decir, los no humanos: animales, plantas, objetos, elementos ambientales, etc. Ver, por ejemplo, Descola 2012, Santos Granero 2009, Viveiros de Castro 1998, también Watts 2013).

Además, los tres principios subrayados por Eichler están basados en una visión inclusiva que permite (al contrario, nos dice, de la lógica clásica occidental) la resolución de los dualismos y diferencias (Lévi-Strauss 1992 aborda esta característica en la cosmovisión nahua prehispánica). Un ejemplo particularmente claro es la importancia, en varias culturas indígenas, de una tercera categoría de género, que trasciende las categorías de hombre y mujer (Eichler 2018: 8; véase Saladin d'Anglure 1986, 2012, Bacigalupo 2003). En lo que sigue llamaré esta visión inclusiva el *principio transversal* de la filosofía indígena.

Ahora, ¿cómo podemos pensar la contribución de las mujeres a una filosofía nahua concebida bajo estos principios generales? Eichler subraya las similitudes entre las críticas que feministas occidentales y filósofas y filósofos indígenas formulan a la filosofía clásica, para proponer una alianza productiva;⁴ pero no abunda en las características de una filosofía femenina indígena. Propongo, a lo largo de este artículo, revisar esta

⁴ Ciertas filosofías occidentales, como la de Guattari y Deleuze (2004), parecen más adaptadas para pensar el mundo indígena que el canon filosófico tradicional, pero también necesitan complementarse por una perspectiva de género (véase Raby 2019, y las reflexiones de Fischer 1999, Sahlins 1996).

cuestión a partir de mi conocimiento de la sociedad nahua prehispánica. Pero, antes, destacaría tres puntos interrelacionados, indispensables para desarrollar la discusión: la dimensión patriarcal de esta sociedad, las consecuencias en cuanto a los textos disponibles y la naturaleza a menudo contrahegemónica del discurso femenino nahua.

1. Los trabajos de mujeres indígenas de América del Norte (sean filósofas o de otras disciplinas) enfatizan la dimensión igualitaria de estas sociedades indígenas, aun en términos de género, y la dimensión destructiva del Estado colonial, quien impuso su lógica patriarcal (por ejemplo Waters 2003, Watts 2013). Pero la sociedad nahua es una sociedad patriarcal *desde tiempos prehispánicos*, es decir una sociedad marcada por un conjunto de formas de dominación del sexo masculino sobre el femenino. Por ejemplo, el hombre era considerado como el principal origen del linaje, los puestos más prestigiosos de poder político y religioso eran ocupados por hombres; existía un doble estándar en materia de sexualidad, donde los hombres tenían más libertad que las mujeres, y la poligamia era común entre las élites. Al igual que en otras sociedades de América, el Estado colonial tuvo un efecto destructor. Debilitó fuentes de prestigio y poder económico femenino, mientras introdujo nuevos rasgos patriarcales y fortaleció los ya presentes en la sociedad nahua (véase Kellogg 1997). Es decir que la sociedad nahua prehispánica, previo a estos cambios que siguen afectando las comunidades actuales, se puede considerar como un ejemplo de un “patriarcado de baja intensidad” (Segato 2013), y como tal puede aportar ideas interesantes para repensar las relaciones de género.⁵ Un “patriarcado

⁵ Segato (2013: 69-99) propone los términos “patriarcado de baja intensidad” y “patriarcado de alta intensidad” para distinguir entre dos sistemas de relaciones de género patriarcales. El “patriarcado de alta intensidad” corresponde al “mundo Estado” moderno colonial, y sus principales características son el binarismo uno/otro de los sexos y una letalidad que se expresa en particular en el feminicidio (ver también Labrecque 2005). El “patriarcado de baja intensidad”, por su parte, es pensado desde el “mundo aldea”, es decir principalmente comunidades indígenas de América Latina. No se trata de dos mundos aislados; al contrario, el “mundo aldea” es atravesado de intrusiones coloniales. Pero no cabe duda de que la distinción es útil analíticamente. Aun cuando la organización social de los antiguos nahuas corresponde a una forma de Estado, sus características en términos de relaciones de género se acercan más a un patriarcado de “baja intensidad”. Cabe señalar que las fuentes nos describen principalmente las élites, y tenemos poca información sobre las relaciones de género entre el pueblo. La

de baja intensidad” se caracteriza en particular por la noción de complementariedad de los sexos, que atraviesa desde la división sexual del trabajo hasta la cosmovisión, en los ámbitos simbólicos, domésticos, públicos, y (de manera menos marcada) políticos; incluye también la presencia de un tercer género.⁶ Además, en la sociedad nahua la violencia conyugal era un comportamiento despreciado (al contrario de sociedades europeas de la misma época, quienes la permitían, véase Raby 2015).

Es importante no perder de vista que esta complementariedad, en el caso nahua, se inserta en la jerarquía de género (en intersección con edad y clase) que impregna todos los ámbitos. Así, si es cierto que el mundo está dividido en principios femeninos y masculinos en apariencia equivalentes, no cabe duda de que existe un valor diferencial (según la expresión de Hérítier 2002) asociado al lado femenino, que es en general más negativo (por ejemplo, el Oeste es asociado a las mujeres y a la muerte, mientras que el Oriente, como espacio de nacimiento del sol y de vida, lo es a lo masculino). Es decir, la “igualdad” que propone la “metafísica de la lógica indígena” expuesta anteriormente (principio 1) debe ser matizada al incluir cuestiones de género en sociedades de América Latina caracterizadas por la presencia del patriarcado, aun cuando sea de “baja intensidad”. De ahí la importancia particular de delinear los aportes de una filosofía femenina en estas sociedades. De hecho, el feminismo comunitario indígena de América Latina reconoció esta contradicción entre Buen Vivir y jerarquía de género. Plantea entonces la necesidad de repensar la complementariedad humana y cosmogónica fuera del patriarcado y de la heteronormatividad. Aquí, la reflexión sobre el cuerpo femenino como cuerpo-territorio es particularmente importante; la violencia o el cuidado hacia el cuerpo femenino se reflejan en el territorio, que es el mundo vivo tal como se presentó en el principio 3 (Cabnal 2010, Paredes 2013; véase también Varea y Zaragocin 2018, Watts 2013).

ausencia de poligamia en las clases bajas y la centralidad del trabajo para la unidad doméstica permiten pensar que la complementariedad de los sexos era particularmente importante en estas clases.

⁶ Cabe señalar que el reconocimiento de un “tercer género” puede variar sustancialmente en sociedades mesoamericanas según la época y la región (véase por ejemplo Olivier 2004 Mirandé 2016).

2. La contribución femenina nahua a la filosofía se realizó no sólo en palabras, sino también en performance y acciones o prácticas, que son formas de transformar la realidad y el mundo (principio 2). Así, en ausencia de tratados filosóficos, la filosofía nahua, incluyendo la femenina, se encuentra en palabras que son parte de performances –la poesía cantada que León-Portilla identificó como la primera fuente de información sobre la filosofía– y de acciones rituales que pretenden transformar la realidad (los sortilegios, en ciertos aspectos similares a una poesía). Pero estas palabras-acciones-mundo (para resumir el principio 2) son reportadas en documentos escritos por y para los hombres en la época colonial. Las informaciones sobre las mujeres son fragmentarias y en general tratadas como secundarias en importancia por quienes elaboraron estos documentos, nahuas o españoles. Todo ejercicio de interpretación debe ser cauteloso en estas condiciones de doble sesgo: de género y colonial. De hecho, podemos decir que hoy en día por lo general sigue presente este proceso de invisibilización de las mujeres en trabajos sobre filosofías indígenas.

3. Sin embargo, este contexto general nos remite a una dimensión particularmente interesante aquí. Irónicamente, quizás las mujeres nahuas prehispánicas son (de manera colectiva) las que más “expresan opiniones divergentes a la norma”, según la expresión de Désveaux anteriormente citada. Pues las mujeres piensan y practican desde posicionamientos fragmentados en la organización familiar y social patriarcal (madres-esposas, suegras, hijas...), desde cuerpos femeninos y sexuados, y desde acciones asociadas a trabajos que son tradicionalmente los suyos, como los cuidados, la sanación o las actividades nutricias. Sus palabras y acciones emergen desde *posicionamientos situados* como mujeres, cuyas identidades son atravesadas por varias intersecciones dentro de una sociedad patriarcal.⁷ Veremos más adelante cómo una filosofía femenina nahua utiliza sutilmente estas contradicciones entre la igualdad fundamental en la filosofía indígena (principio 1) y las desigualdades de género.

⁷ Ver los trabajos clásicos de Abu-Lughod (2011 [1990], Jordan y De Caro 1986, Radner y Lanser 1987, Raheja y Gold 1994, etc.; podemos pensar también, para las mujeres nahuas prehispánicas, en Quezada 1975.

Las reflexiones anteriores fueron parte de la hipótesis principal de mi tesis de doctorado (Raby 2003), donde analicé lo que llamé (siguiendo a Ortner 1990) “discursos contrahegemónicos” (o diferentes en ciertos aspectos a la norma), en términos de la representación más o menos importante de las mujeres en ciertos grupos sociales (élite político-religiosa, poetisas, parteras y curanderas). Como en cualquier sociedad patriarcal, la sexualidad es el dominio donde se concentra el control social más intenso hacia las mujeres. Es de esperar entonces que ahí encontraremos las articulaciones más complejas entre poder y resistencia (Abu-Lughod (2011 [1990]: 182-183). Para analizar cómo este nexo se refleja también en la filosofía femenina nahua (entendida como palabras y acciones arraigadas en un mundo como persona), me concentraré aquí en la figura que representa la sexualidad femenina (o más bien, el aspecto más positivo de esta sexualidad): Xochiquétzal, persona divina que es a la vez flor, sexo y juventud. Necesitamos entonces una breve descripción de sus características.

Xochiquétzal: una flor en el tiempo-espacio

Xochiquétzal (Flor-Pluma preciosa) era para los nahuas la diosa o persona divina (*teotl*) asociada a la juventud, la belleza, el amor y la sexualidad, las flores, la música-poesía, y los trabajos del telar. Es decir, representa como persona la juventud y la belleza tanto humana-femenina (como joven mujer sexuada) como del mundo ambiental (las flores, las aves, el agua de la temporada fértil), y de los artefactos (los preciosos textiles tejidos por las mujeres, las artes).⁸ Xochiquétzal tiene como doble masculino al joven Xochipilli, asociado a la música, el baile y las flores. Todo esto parece muy positivo, sin embargo, como es de esperar

⁸ La dimensión de fertilidad maternal, sin embargo, es encarnada de manera más completa por el conjunto de diosas-madres asociadas a la Tierra, la Luna y los trabajos del telar. Sobre la organización de los dioses nahuas a partir de elementos compartidos que cobran más o menos importancia según el conjunto personificado, ver en particular López-Austin 1994, el análisis de los trabajos de López-Austin en Descola 2012, y Dehouve 2021.

en una sociedad patriarcal, la sexualidad, y particularmente la femenina, es también (ante todo) peligro y transgresión.⁹ Así, a través de Xochiquétzal la sexualidad es simultáneamente valorizada y despreciada. De un pedazo de su sexo salieron las flores, afirma un mito, pero se lavó dos veces: salieron primero las flores de mal olor, y después las de buen olor (véase Dupey García 2013). Esta aparente contradicción entre aspectos positivos y negativos de la sexualidad se resuelve aquí por una organización a la vez moral, espacial y temporal, en lo que Dehouve (2019) llama una contracción espacio-temporal. Así, las características de la persona divina se pueden dividir en dos categorías, que también corresponden a la división del espacio-mundo y al ciclo agrícola anual (Raby 2003).

Un primer grupo de características está asociado a la temporada de lluvias, evidenciada por el Árbol florido (Xochitlicacan) en Tamoanchan-Tlalocan: corresponde al cielo y el oriente-sur de la superficie terrestre. El compañero de la joven en este ámbito es, según las fuentes, Tlaloc (dios masculino del agua en su forma de lluvia) o Centeotl (dios del maíz en su aspecto masculino). El dominio de la diosa en Tamoanchan-Tlalocan está caracterizado por la alegría, la creación de bellos tejidos (su telar está amarrado al Árbol florido según los *Primeros Memoriales* 1993, f. 254r), la fertilidad terrestre. El aspecto más oscuro de Xochiquétzal, por su parte, está asociado a la temporada seca y al Mictlan (inframundo y norte-occidente), con compañeros vinculados al inframundo (Tezcatlipoca) o al sol guerrero (Huitzilipochtli, Piltzintecutli). Encontramos aquí al (mismo) árbol quebrado, a los juegos, la prostitución, la sexualidad en su aspecto de falta.

El movimiento que dinamiza estas asociaciones corresponde a un recorrido mítico circular que parte de la vida feliz de Xochiquétzal cerca

⁹ Uso el término transgresión para dar cuenta de la concepción prehispánica de falta (*tlahtlacolli*), como un desorden a la vez individual, social y cosmológico. El uso por los misionarios del término *tlahtlacolli*, para designar el pecado cristiano, ha difuminado con el tiempo la distinción entre las dos concepciones, nahua y católica. En el periodo prehispánico, la dimensión *tlahtlacolli* de la sexualidad era personificada de manera más evidente por la diosa Tlazolteotl. En una sociedad patriarcal, la sexualidad femenina es particularmente “peligrosa” entre otros motivos porque su control es la única forma de asegurar la importante filiación entre padre e hijo; la sexualidad femenina debe estar entonces al servicio de la reproducción.

del Árbol florido, seguido de su seducción por Tezcatlipoca y una estancia con él en el inframundo. En este momento, tomando un papel de prostituta (*ahuiani*), Xochiquétzal engaña al enemigo de Tezcatlipoca, Quetzalcóatl el rey de los toltecas (es el famoso relato de la sequía y caída de Tula o Tollan, véase Raby 2003). Finalmente, regresa a Tamoanchan, donde al parecer da nacimiento al maíz.

El eje cielo-inframundo que atraviesa este recorrido está directamente vinculado al Árbol florido, cuyas ramas sostienen el cielo, y cuyas raíces penetran en el inframundo. La bifurcación de su tallo resulta, según López Austin, en dos troncos que, “torcidos uno sobre otro en forma helicoidal, son las dos corrientes de fuerzas opuestas que en su lucha producen el tiempo” y son los “caminos de los dioses” (1994: 19-21, 225-226). Quizás fue el camino de Tezcatlipoca hacia Xochiquétzal. Al igual que el Árbol florido entonces, Xochiquétzal encarna fuerzas opuestas y temporales. Ella es, adaptando aquí la expresión de Strathern, “más que una, menos de dos” (2004: 36), en conformidad con el principio de resolución de las contradicciones de la filosofía nahua. Veremos ahora cómo en estas características contradictorias, así como en la diversidad de elementos que constituyen esta persona divina, están puestos en escena dos géneros de palabras-acciones femeninas donde Xochiquétzal aparece: la poesía-performance amorosa y el sortilegio-acción ritual.

El *cococuicatl*, poesía-performance amorosa: entre moralidad y felicidad

Sabemos poco en realidad de la poesía amorosa nahua y de su contexto de elaboración y de performance.¹⁰ El único ejemplar de *cococuicatl* (literalmente “canto de tórtolas” o “canto de mozas”) que nos llegó es un extenso poema incluido en el manuscrito del siglo XVI conocido como *Cantares mexicanos* (2011, folios 74v-77r), y compuesto de siete escenas.

¹⁰ Presenté la poesía de amor nahua en un trabajo anterior derivado de mi tesis de doctorado, Raby 1999; resumo aquí las informaciones útiles sobre el contexto y las poetas, y remito al artículo original para mayor detalles y fuentes.

Como toda poesía náhuatl, el *cococuicatl* era cantado (usaré aquí canto y poesía como sinónimos), y el manuscrito indica ritmos de tambor. Se acompañaba de baile, y muy probablemente de una interpretación gestual, como sugiere una de las escenas que veremos a continuación.

La fuente principal en cuanto al contexto de performance de la poesía de amor es la *Historia de las Indias* de Fray Diego Durán (1984: 188-196), quien escribió en la segunda mitad del siglo XVI. El *cococuicatl*, nos dice, “eran bailes y cantos de placer, que ellos llamaban ‘bailes de mancebos’, en los cuales cantaban algunos cantares de amores y de requiebros” (Durán 1984: 192-193). Se podían cantar en el *cuicacalli* (la “casa de los cantos” situada a un costado de la plaza principal en el caso de México-Tenochtitlan), en casa de los nobles, en las bodas o las ceremonias para la muerte de un cónyuge, y durante el mes Tecuīhuitontli (“pequeña fiesta de los señores”). “Este día [de la fiesta Tecuīhuitontli] salían todas las concubinas de los señores de las casas y encerramientos donde las tenían, y les era permitido andar por las calles, con guirnaldas de flores en las cabezas y a los cuellos. Ibán las festejando y requiebrando muchos de los caballeros y gente principal de la corte [...] Hecho el paseo estas damas, había baile y cantos entre ellas y los galanes y saraos, y acabados, se iban cada una a su palacio donde eran sujetas” (Durán 1984: 263-264). De hecho (y tal como aparece en el texto del *cococuicatl* que veremos a continuación) sólo las mujeres cantan poesía de amor, mientras los hombres contestan con temáticas guerreras. Durante esta fiesta, se observa entonces una situación de inversión temporal (conocida como el “carnavalesco” de Bajtín, 1987) donde se permite que las esposas secundarias, de quienes se exige normalmente un comportamiento sexual irreprochable, se dejen cortejar por otros hombres en el espacio público.

Otro contexto sobre el cual Durán nos da información son los encuentros cotidianos en el *cuicacalli*, entre guerreros (*tequihua*) y *ahuia-nimeh* (plural de *ahuiani*, literalmente “que es contenta, alegre”), jóvenes mujeres que se dedicaban a una forma de prostitución, o “cortesanas”. Éstas, sin ser valorizadas en la sociedad nahua, llegaban a participar en varios rituales, en particular como representación de Xochiquétzal, en su papel de compañera de Tezcatlipoca. Así, el encuentro en el *cuicacalli* se

puede interpretar como una representación de la misma pareja divina. Los guerreros, nos cuenta Durán, se presentan vestidos con sus mejores atavíos, y cuando uno de ellos siente que una mujer lo mira con interés, la llama y baila con ella cogiéndola de la mano, ofreciéndole plumas preciosas, joyas y maquillaje, “festejando lo mejor que podía a aquella mujer” (*ibid.*, 195). Si Durán no menciona qué cantos acompañaban los bailes, no cabe duda de que los más indicados parecen ser los *cococuicatl*. En la tarde-noche, después de la salida de los guerreros y *ahuianimeh*, el *cuicacalli* se convertía en escuela de danza y cantos para los jóvenes, ya que su conocimiento era indispensable para el buen desarrollo de los rituales. Las clases del *cuicacalli* también servían de espacio de cortejo para los jóvenes (de entre doce y quince años). Finalmente, en la noche los maestros del *telpochcalli* (escuela de los muchachos) usaban el espacio del *cuicacalli* para sus bailes (sin que se haga mención si tenían acompañantes). A través de estas informaciones fragmentarias, vemos entonces que el *cococuicatl* funge como un canto-poesía esencial en la representación y en la experiencia vivida del amor y de la juventud. Se acompaña de flores y de varios atributos de la belleza (ropa, joyas, maquillaje, plumas preciosas...) que son los de la persona divina. Sin embargo, como la sexualidad era percibida como un peligro, no es de sorprender que el *cococuicatl* se performe en momentos de inversión o de una cierta suspensión de la norma (ritos “carnavalescos”, bodas o funerales), o en espacios cerrados como los palacios de los nobles o el *cuicacalli*. De hecho, los pocos ejemplos que han sido conservados son algo sugerentes. Sin embargo, es importante no confundir el *cococuicatl* con el *cuecuechcuicatl*, danza que Durán condena como “lasciva”, de carácter sexual burlesco y con presencia, además de los personajes masculinos, tanto de mujeres como de hombres vestidos de mujeres (ver Johansson 1991, Raby 1999: 209-211). Así, sabemos que el *cuecuechcuicatl* “La mujer de Chalco” no fue compuesto por una mujer sino más bien por un hombre noble.

Ahora bien, ¿la palabra de los *cococuicatl* es realmente femenina? Tenemos varios testimonios de la existencia de mujeres poetas, que se encuentran, sin sorpresa, entre las hijas, esposas y concubinas de los nobles. Dos solamente son conocidas: la “Dama de Tula”, concubina del

dirigente de Texcoco, sin poema atribuido, pero de la cual sabemos que intercambiaba poesía con el hijo de su esposo, lo cual hizo sospechar una relación amorosa entre los dos (Ixtilxóchitl 1965, II: 295) y Macuilxochitl, hija del consejero real Tlacaelel, a quien se atribuye un poema de temática guerrera (sin relación con el *cococuicatl*), donde se subraya el valor de las mujeres enemigas (ver León-Portilla 1994: 195-209, y análisis en Raby 2003: 296-297). Es decir, la producción femenina seguramente no se limitaba a poesía amorosa. Sin embargo, el *cococuicatl* constituye un conjunto poético que podemos relacionar a un grupo femenino, mayormente constituido por concubinas y amantes (*ahuianimeh*) de hombres poderosos. Mujeres por cierto con poco poder o prestigio propio, y definidas socialmente por su relación con un hombre; pero poseedoras de un modo de elocución que constituye un espacio privilegiado para expresar sus emociones y experiencias.

Hoy en día, después de haber trabajado sobre narrativas nahuas contemporáneas durante dos décadas, me parece aún más claro que, si bien no podemos atribuir un *cococuicatl* a una autora en particular, podemos y debemos vincular este género a las características propias de una tradición oral. El ejemplar que sobrevivió quedó fijado artificialmente en la escritura alfabética, después de la conquista.¹¹ Al pertenecer a una tradición oral, la poesía era en parte un espacio de creación a partir de matrices y fórmulas conocidas (como es el caso de los cuentos y de otras poesías orales). En el caso de la poesía de amor femenina, esta creatividad enmarcada en la tradición, performada en contexto privado o de inversión social, permitía a personas en posición de subalternidad expresar sentimientos e ideas que en otros contextos parecerían inapropiados o hasta subversivos.¹² En cambio, los cantos religiosos, enseñados en el *cuicacalli*, se componían por hombres bajo la tutela de un sacerdote, encargado de vigilar que los cantos sean “en regla”.

¹¹ Ver León-Portilla 1996, sobre oralidad nahua y escritura. Cabe señalar que las sociedades nahuas prehispánicas tenían una forma de escritura iconográfica (bajo control masculino), pero no era adaptada para la reproducción de la poesía.

¹² Véase Abu-Lughod 1986 y Verdier 1997 sobre poesía de tradición oral, creatividad y subversión femenina, y Dégh 1995 sobre el margen de improvisación en el performance de cuentos tradicionales.

Existen varias traducciones del *cococuatl* de los *Cantares mexicanos*: Garibay 1964-68, Bierhorst 1985, Raby 1999, León-Portilla *et al.* en *Cantares mexicanos* 2011, Szoblik 2018: 201-236... Estas traducciones son a menudo muy distintas, ya que el texto es bastante oscuro. En efecto, las palabras son cortadas por exclamaciones, su transcripción es a menudo incierta (a pesar de la bella escritura del escribano), los cambios de personajes (o cantantes) no siempre son claros, y las oraciones poéticas se pueden interpretar de varias formas en ausencia de contexto o glosa. Así que considero que no existe ni existirá una traducción definitiva del poema. Cada una de las traducciones mencionadas tiene su utilidad y sus desafíos,¹³ incluyendo la presente, en el proceso de la cual he consultado y evaluado las soluciones encontradas por otros autores.

Empiezo por un resumen de todo el *cococuatl*, con las anotaciones del ritmo de tambor. En efecto, dichas anotaciones marcan la alternancia entre los cantos de las mujeres y de los hombres (mencionada por Durán). El género de los cantantes es sugerido por sus nombres, así como la temática (amorosa o no) que abordan. Así interpretaría entonces esta alternancia (llamo “versos” a las oraciones, de una a seis líneas, que componen cada una de las siete escenas):

1. *Toco toco tiquiti tocón tiquitin toco toco tiquiti*

Empieza un hombre, Tozcuatectzin (Señor-cabeza-de-plumas-amarillas), con versos introductorios sobre la precariedad de la vida, de las flores y de los cantos, y su transformación en un ave bella cantante, con referencia al Oriente y a su población huasteca, asociada por los Mexicas a la sexualidad (folios 74v-75r. 8 versos);

¹³ Bierhorst (1985) y Szoblik (2018), por ejemplo, proponen interpretaciones en relación principalmente con ritos funerarios o al sacrificio humano (del representante de Tezcatlipoca), que no parecen tomar en cuenta la variedad de contextos de elocución del *cococuatl*. La muerte y la precariedad de la vida son temas comunes (de hecho, formularios) en varios estilos poéticos nahuas. La gran calidad de la paleografía y traducción de León-Portilla y colaboradores (*Cantares mexicanos* 2011) se refleja en la cantidad de notas explicativas, tanto del texto en náhuatl como de la traducción en español. Sin embargo, siendo una traducción literal sin interpretación, el texto queda muy oscuro.

2. *Ti. Titico, titico, tocotico, tocotocoti titico titico*

Sigue un diálogo entre dos mujeres, Nanotzin (sentido incierto: maternidad o matriz femenina o madrecita como cariño) y Chalchiuhnetzin (Figurilla-de-jade o sexo femenino de jade), donde la primera comparte su ambivalencia, al hesitar entre la moralidad y la felicidad amorosa; luego, Quetzalmiyahuaxoch (Flor-de-maíz-preciosa) lamenta su vida disipada y Quetzalxotzin (Flor-preciosa), al contrario, se felicita de no vivir así, y pide a su madre reprender a sus dos hermanas o compañeras disipadas (75r-75v, 8 versos);

3. *Toco toco tico tocoti titico, titico, tocoti*

El turno siguiente es tomado por dos hombres: cantan Ahuitzotl (nombre de un emperador del siglo XV), quien lamenta la muerte de valientes guerreros, y Tlacahuepan (uno de ellos, muy famoso); al final una mujer hace una breve transición hacia la escena siguiente (75v, 7 versos);

4. *Toco toco tico tihti to(co)toco tihti tocoti tocotihtoto*

Esta mujer resulta ser Papaloxochitl (Flor-mariposa), quien cuenta su “disputa florida” o amorosa (*xochiyecolli*), es decir, cómo se enfadó su amante y se fue con otra; lamenta la precariedad del amor, pero evoca la belleza del Árbol florido (75v-76r, 6 versos);

5. *Cototi tocoti cotoquiti quiti quiti quiti tico tocoti*

6. *Toco toco tiquiti tiquiti toco toco tiquiti tiquiti*

Se intercalan aquí lo que parecen ser dos intermedios con ritmos distintos, el primero femenino donde Cohuanentzin (Figurilla-de-serpiente) canta y baila con Quetzalxotzin y Nanotzin; y el segundo, masculino, reúne el cantor Cuauhtzin (Águila), y Quetzaliczotzin (Palmera-preciosa), tañedor del tambor *huehuetl* (76r, 5 versos y 76r-76v, 6 versos);

7. *Toco toco titi toco toco titi toco toco titi*

En esta última escena Cozcatototl (Pájaro-collar), al sonido de la flauta, expone su condición de mujer y su tensa relación con su madre, ya que le gusta la vida alegre; luego Champotzin (Arete),¹⁴ una mujer oto-

¹⁴ Traducción incierta, se esperaría Champochtzin, lo cual se podría traducir por “arete” o “hija de la casa”; la misma contracción aparece en Quetzalxotzin, cuando se esperaría Quetzalxochtzin. En el náhuatl actual del Alto Balsas, *potsin* es el diminutivo de *ichpochtili*, “muchacha, hija”. O quizás Champotzin sea la deformación de un nombre otomí.

mí, menciona su bello *quechquemitl* (prenda originaria del oriente), se alegra al escuchar el tambor y el *cococuicatl*, y ofrenda plumas de quetzal; se juntan Quetzalpetlazin (Estera-preciosa) y Chalchiuhnenetzin para el final de la representación (76v-77r, 8 versos).

Dado el tema de este trabajo, me concentraré aquí en las escenas 2, 4 y 7, y sus contenidos en términos de una filosofía (palabra-acción-mundo) femenina.¹⁵ Pero antes, dos observaciones. Primero, sobre los papeles femeninos y masculinos: llama la atención que los ritmos que acompañan las escenas masculinas parecen relativamente simples y repetitivos, mientras los ritmos femeninos son más complejos (el escribano se equivoca dos veces al reproducir los ritmos 4 y 5). Algo similar caracteriza hoy en día las danzas rituales en el Alto Balsas nahua: los ritmos que acompañan las danzas de muchachos son más apoyados y repetitivos, lo cual resulta en una danza apreciada como más varonil. El ritmo parece en el *cococuicatl* también marcar un dualismo hombre-mujer, ya señalado por Garibay en cuanto al contenido.¹⁶ Llama la atención además que las mujeres ocupan cuatro escenas (27 versos) y los hombres tres escenas (21 versos). Los personajes femeninos son más numerosos (aparecen once mujeres y cinco hombres si se acepta la repartición presentada aquí) y tres de ellas (Nanotzin, Chalchiuhnenetzin y Quetzalxotzin) aparecen en dos escenas distintas. Como es de esperar por la jerarquía de género, un hombre abre el *cococuicatl*, y mujeres lo cierran. Pero no cabe duda de que el *cococuicatl* es un espacio donde prevalece lo femenino. Segundo, se nota la presencia en todo el poema de símbolos asociados a la fertilidad y sexualidad, el Oriente (con varios poblados nombra-

¹⁵ De las tres escenas que presento aquí, una (escena 7) fue traducida para el presente artículo. Las dos otras fueron retrabajadas y aumentadas a partir de mis trabajos anteriores, en parte porque retomé algunas soluciones de León-Portilla y colaboradores (*Cantares mexicanos* 2011), y en parte porque veinte años de práctica del náhuatl en el Alto Balsas han transformado mi acercamiento a la lengua (tomando en cuenta que se trata de una variante distinta espacial y cronológicamente).

¹⁶ Subraya en el *cococuicatl* (que interpreta como cantos de *ahuianimeh*) el “dualismo que materialmente se advierte en la relación sexual, que es como emblema del dualismo universal, en lucha y en unión constante” (Garibay 1964-68, citado en León-Portilla 2011: 251-252). Regresaré más adelante sobre la diferencia entre este dualismo sexual y la complementariedad.

dos), el agua, aves y flores preciosas, etc., que son reminiscence del Ta-moanchan-Tlalocan-Xochitlicacan. Se hace referencia a los huastecos, a otomís, a foráneos; pero la mayoría de las personas presentes (quizás también del público) son caracterizadas por relaciones de parentesco que simbolizan relaciones éticas de respeto, empatía o amistad: hermanas y hermanos, sobrinas y sobrinos, madres, y “nuestros padres” que también puede hacer referencia a figuras ancestrales.

La escena 2 empieza con el siguiente diálogo (indico en cursivas en el texto en náhuatl lo que considero ser exclamaciones sin sentido lexical):

Realmente te dañaste, Nanotzin, mi hermanita - Chalchiuhnene, no sé todavía, estoy en mi casa, mi madre me reprende.	Camach timitlaco tiniuctzin Naanootzin Chalchiuhnene <i>ya</i> ayoc nonmati ye nochan in yeto <i>yao ohuaye</i> ne nachaua <i>ya</i> çan ca ye nonan.
Sólo me río, tú me ves, mujer que tiene un hombre, sólo deseo tu casa, ah, que yo no esté en mi casa, ¹⁷ mi madre me reprende.	Ça nihuetzca <i>ya</i> tinechaytta oquiche cihuatl mochan <i>o</i> nicnequi <i>a</i> ma nochan niyeto <i>ya o ohuaye</i> nechaahua <i>ya</i> çan ca ye nonan <i>a</i> .
Nanotzin, ¿hacia dónde se fue? - Que me muera, compañera [mujer como yo], no entiendo todavía, mi madre me reprende. Que entré en mí con algo [o: que algo sea, con él que está conmigo], entonces estaré en paz, estaré tranquila.	Nanotzin campa qui nehne in manimiqui in tinocihuapoya ayoc nel niccaqui <i>a</i> nechaahua <i>ya</i> çan ca ye nonan matel ytla yca <i>ya</i> a qui nocaya anca ço ancan tlacaco niez tlacaco nietoz <i>ha</i> .
Oh mi corazón se sentirá abatido, madre, quién tiene contento, él que vive en la disipación, no lo entenderé, por eso me reprendes.	<i>Ohuan</i> ca tlatzihuiz noyol tinonan aquin huelamatia ahuilnemia yn mach nel oc nicaquiça y ca tinechahuaya.
...	...

El diálogo entre las dos mujeres (sin indicación clara de los cambios de locutoras) no es de fácil interpretación, pero de inmediato da el tono de la reflexión: una constante ambivalencia entre la moralidad esperada de una mujer, y la felicidad del amor y del placer. Moralidad y felicidad no son presentados como conceptos abstractos: al contrario, se expresan a través

¹⁷ *Ma* indica el optativo, y *mâ* (con *a* larga) el optativo negativo. Como las vocales largas no están indicadas en el manuscrito, elijo aquí la negación (“que no esté en mi casa”) *ya* que desea otra casa.

de relaciones (siguiendo así el principio 2 de la filosofía indígena tal como es presentada por Eichler 2018).

Así, la figura de la madre representa el aspecto moral (lo bueno, *cualli*, lo derecho, *yectli*): casi cada verso termina por sus reprimendas, las cuales no nos son compartidas, pero surgen de la relación jerárquica que tienen madres e hijas. Las mujeres poetas-cantante (concubinas, *ahuianimeh*) comparten estas normas: Chalchiuhnene pregunta a su compañera si se dañó por sexo excesivo (es el sentido literal de *timitlaco*). La sociedad nahua prehispánica no condenaba el placer sexual, pero sí el adulterio (con mujeres casadas únicamente en el caso de los hombres) y, como cualquier exceso, la sexualidad incontrolada tanto para mujeres como hombres.

Después de sus excesos, Nanotzin parece vivir en casa de su madre y anhelar la situación de su compañera que vive con un amante o esposo. Cuando ésta le pregunta dónde se fue alguien, que interpreto es el amante de Nanotzin, ésta expresa la nostalgia de su presencia y su deseo de relaciones sexuales, sólo así encontrará un estado de paz interior. Es decir, se cuestiona aquí la validez de las reprimendas, y finalmente se les hace poco caso. “Que me muero” se puede interpretar tanto como la expresión de su tristeza por la separación o el abandono (veremos en la escena 4 una temática similar), como una exclamación de culpabilidad por desear una situación inmoral. Así, sigue preguntándose qué realmente aporta contento en la vida, dirigiéndose ahora a la figura madre-moralidad. Podemos pensar entonces que la interrogación en la poesía masculina sobre la naturaleza de la vida, subrayada por León-Portilla en *Filosofía náhuatl*, aparece aquí también, pero orientada hacia la vida y la condición de mujer. Como el hombre, la mujer está confrontada a las tristezas y a la fragilidad de la vida, a menudo simbolizada en la poesía por las flores efímeras. Pero la condición de la mujer es aún más exigente, en particular para las *ahuianimeh* y concubinas, cuyo deseo es considerado inmoral, y que, una vez su belleza y juventud se marchitan a los ojos de los hombres, pueden ser abandonadas por otra mujer (como veremos en la escena 4). Estas mujeres parecen anhelar que su deseo, al igual que el de las mujeres casadas, pueda ser considerado como parte del conjunto relaciones éticas que conforman la sociedad nahua (es decir el Buen Vivir, en su versión prehispánica).

La escena 7 va en el mismo sentido y así empieza:

En tierras calientes, donde se vive a la orilla del agua, las flores vinieron a erguirse, el cazador de los juncos-turquesas¹⁸ toca la flauta. Yo, Pájaro-collar, vivo en manos de gente, sólo soy una mujer, ah, parece.

¡Qué dichosas son mis flores, qué dichoso es mi canto! A levantarlo viniste aquí en el Lugar-de-la-ciénaga, el cazador de los juncos-turquesas toca la flauta. Yo, Pájaro-collar, ando en manos de gente, sólo soy una mujer, ah, parece. Qué piensas de mí, madre, al parecer soy un collar, y me escondes así solita, mi corazón gustará el placer, por eso lloro. Sólo me iré, me pides salir madre, al parecer soy un collar, y me escondes así solita, mi corazón gustará el placer, por eso lloro.

...

Tlaltonayan atla ca tempan moquetzaco
xochitl *a* xiatolamaz tlapitza *ya*
nicozcatototl temac ninemi çan ca
nicihuatl *in ayao aye* anca *yahue aya*.

Quen mach ami ye noxochiuh quen mach
ami ye nocuic tiquehuaco ye nican
çan Chiauhtzinco xiatolamaz tlapitza
ya niCozcatototl temac ninenemi çan
ca nicihuatl, etc.

Tle ypan on tinechmati tinonan anca
nicozcatl *i* tinechtlati *a* anca yoccan
ahuiliz tlamatiz noyoliol yca nichoca
ya.

Çan niyaç *on an* tinechquixtlani tinonan
anca nicozcatl *an* tinechtlati *a* anca
yocan ahuiliz tlamatiz noyoliol yca
nichoca *ya*.

...

Notamos en esta escena un tono más alegre, por lo menos al principio; sus bellas flores-canto (difrasismo para designar la poesía) son un consuelo, un orgullo para la poeta-cantante, así como el hermoso lugar que la rodea (metafóricamente, o quizás algún tipo de escenario), en compañía de músicos. Cada uno de estos dos primeros versos sin embargo termina en palabras de lamentación: vive y anda “en manos de gente”, ya que “sólo es una mujer”. Esta oración también puede tener doble sentido, uno sexual, y uno social, ya que como mujer su libertad es limitada por la jerarquía de género. “Sólo soy una mujer” se escucha a menudo hoy en día en el Alto Balsas para comentar la condición de género en varios contextos (falta de posibilidades, superación de su condición, etc.).

¹⁸ El término *-tollamaz-* aparece algunas veces en el *cococuicatl*, su sentido queda oscuro. Aquí puede ser compuesto de *xiuh* (turquesa), *tollan* (lugar, tierra de juncos o arte, ciudad de Tula) y el verbo *ma* (cazar, cautivar) en futuro; con todas las metáforas que esta asociación puede sugerir. Ver también *Cantares mexicanos* 2011: 1223, notas 814-815.

El término *anca*, que aparece varias veces en la escena, significa “parece, al parecer, se dice, quizás” y se usa particularmente “en exclamaciones de resignación o indignación” (Wimmer 2006; también como conjunción puede significar “de manera que”, alterno entre las dos posibilidades según el contexto). La poeta-cantante se dirige luego a la figura madre-moralidad, y de nuevo se expresa una ambivalencia difícil de superar entre moralidad y placer, a través del tema de la casa maternal. La cantante se compara a un collar: la palabra aparece en su nombre (Cozcatototl), pero “collar” también es un término cariñoso usado por los padres dirigiéndose a sus hijos e hijas. Las hijas virtuosas y dignas de amor familiar y social (*tlazohtli*) se debían “guardar” (*-pia*) en casa como personas preciosas (también *tlazohtli*, para personas y objetos); probablemente a esto hace referencia el término “me escondes”. De nuevo, la poeta-cantante reorienta símbolos de las relaciones éticas para yuxtaponerlas a sus propias relaciones de amor, creando una confusión entre moralidad e inmoralidad. Así, su performance transforma de manera sutil la realidad y crea una verdad conforme a la naturaleza (in)moral de sus acciones (de acuerdo con el principio 2 de la filosofía indígena). Sin embargo (y quizás al contrario de Nanotzin), Cozcatototl parece renuente a irse de la casa, aun cuando su corazón gusta el placer. Al igual que el “que me muera” de Nanotzin, el “por eso lloro” debía provocar en el público empatía por el personaje femenino, es decir una relación ética entre los dos. Puede ser interpretado tanto como tristeza de separación (aquí de la madre-moralidad) o por culpa de preferir el placer. Aquí termina su canto y Champotzin toma el relieve.

Por cuestiones de espacio, no consideraré la intervención de Champotzin y regreso más bien a la escena 4, cantada por Papaloxoch (únicamente omito el primer verso de introducción):

...
 Ya está empezando, aquí en el Lugar-de-la
 serpiente-turquesa ¡hermanit@! ya
 está resonando el tambor florido de
 mi nahual, mi corazón lo siente ¡ya
 elevo mi canto!
 Con esto me regocijo, yo Flor-de-
 mariposa, que yo cante con él, mi
 disputa florida alegrará, ofrezco,
 entono mi canto:
 He aquí lo que hemos hecho, hermanit@,
 y por eso mi hombre está enfadado,
 por lo que hemos mostrado, sobrin@,
 que yo lo regañe, que yo lo deje, ay
 madre, mi hombre.
 Oh, me ve bien su mujer, entonces viene a
 sentarse al borde de las cañas ¿qué voy
 a hacer? mi hombre se siente bien con
 la Flor-de-cañas,¹⁹ entre sus brazos me
 marchité, me dejará.
 ¡El árbol florido está brotando, las plumas
 preciosas se esparcen, ah, hace bailar a
 mis hermanit@s, a mis sobrin@s!
 ¡Los cascabeles preciosos están brotando,
 se esparcen sobre nosotros, ah,
 florecen, se menean, se sacuden!

...
 Pehualo ya nican Tziuhcohuac *a* niuchuan
 in nao cocomontoc ixochihuehueuh
ahaya nonahual *ah ha* noyol quimati *a*
ohuanca ye nocuic *čan* nocon *ya* yehua
 lca nompaquí *a* niPapaloxoch ma *yan*
 itlan *aya* noncuica *ya* y noxochiyecoli
 ahuiliz nic mana *ya* noo cuicaytoa *ya*
 Iz tle ye ticchiuhque *čan* tiniuctzin yca
 qualania *aya* noquichui yuhquin *ah*
 tittatehque *an* nopilotzin ma *čan*
 nicahua *ya* niccahua *čan* tinonan *aya*
 noquich *a*
 O qualli nechitta *ya* *čan* ca ye ichihauh
 ne hualmotlali acatempa *i* ach
 quen noconchihuaz *aya* noquich
 in Acaxochitl *o* ipan nomati ymac
 noncuetlahuix nech *ya* cahuaz.
 Xochinquahuitl cueponi *a* on quetzalli
 xelihui *a* *ça* ye conittotia nicuihua *čan*
 ca ye nopilohuan *a ho ha* mayice ayoo
ohuaya ninocaya.
 Quetzalcoyolina *huia* cueponi *a* topan
a moteca ya xochihui molihui
 motzetzelohua *ya o a* maye ayiao haha
 mayie ayao ohuaya ninocaya.

Al igual que Cozcatotl en la escena 7, Papaloxoch empieza con alegría y entusiasmo, aquí al sonido del tambor que la anima a cantar (es muy posible que ella misma toque el tambor, véase Raby 1999: 214). Avisa a su público que su poema-canto presentará una “disputa florida” (*xochiyecolli*). *Yecolli* es un sustantivo construido a partir del verbo *yecoa* el cual (con su reduplicación *yehyecoa*) significa probar, ensayar, tener una relación sexual o esgrimir. A estos significados particularmente sugerentes se agrega el “florido” (*xochi-*) como señal de arte y sentimientos elevados. En comparación con el tono de lamentación-resignación-indignación de las dos escenas presentadas anteriormente, el tono será

¹⁹ El texto náhuatl *nomati* se tiene que corregir; opto por *momati*, él se siente bien, a gusto, porque combina con una “disputa florida” (ver análisis), ofrece una cierta lógica espacial y crea un albur entre sentirse bien en el lugar de cañas y en Flor-de-cañas. Otra solución es *ninomati*, “yo estoy bien en lugar de cañas”.

entonces algo más subversivo, en sintonía con el contexto de inversión social y permisividad que caracteriza el *cococuicatl*. Así, Papaloxoch hizo algo con otra persona, y por esto se enojó (*cualani*) su amante. El hecho se representa en el performance, y nada impide pensar que podría ser un movimiento amoroso entre compañeras.

Papaloxoch también se enfada y quiere regañar y dejar a su hombre (algo inesperado si consideramos la posición de género vulnerada de las *ahuianimeh* y de las concubinas). Esta reacción nos permite pensar que en ojos de Papaloxoch, el mal humor de su amante es injustificado. Hoy en día en el Alto Balsas, se considera que la principal causa de “enojo” de un hombre hacia una mujer es por celos, y las mujeres casi invariablemente consideran que estos celos son injustificados. El verso siguiente parece sugerir que el amante regresa con otra mujer (Flor-de-caña) mientras la Flor-de-mariposa se marchitó entre sus manos. Ya nos dijo Cozcatotl que la mujer vive en manos de otros, y nos compartió Nanotzin que fue abandonada. Flor-de-mariposa articula estos dos estados con la idea de que la belleza se marchita, primera causa del abandono y de la tristeza que provoca. Así el poema subrayaría no sólo la fragilidad de la vida, sino también los límites de la agencia y posibilidades que tiene una mujer en una sociedad que permite la poligamia, otorga más libertad sexual a los hombres y evalúa las mujeres a partir de su apariencia física.²⁰ No es sorprendente entonces que Papaloxoch termine su canto evocando al Árbol de Xochiquétzal, con sus flores, aves y cascabeles, espacio donde la juventud, el placer y la sexualidad femenina son considerados como lo bueno. Al invertir este espacio, la poeta llama de su lado, en el *xochiyecolli* que parece ser su vida, las fuerzas benéficas de las personas divinas que son Xochiquétzal y su Árbol de vida, evocando el mundo vivo del principio 3 de la filosofía indígena, en su versión femenina.

²⁰ La idea de que la belleza de la mujer se marchita como una flor parece ser un tropo de la poesía masculina: se encuentra tanto en los versos de un poeta nahua, Tlaltecatzin (Cantares Mexicanos 2011: folios 30r-30v) como en el poema más famoso de Pierre de Ronsard (poeta del siglo XVI), todavía en el programa del bachillerato francés, aparentemente sin análisis feminista.

En síntesis, el *cococuicatl*, en sus escenas femeninas, presenta una visión del mundo desde la experiencia de vida de una cierta categoría social de mujeres, concubinas y *ahuianimeh*, que comparten un estatus precario, en una importante subordinación de género. ¿Cómo pensar el Buen Vivir, lo bueno, las relaciones morales, desde tal posición, que excluye el estatus de esposa, o de esposa principal, donde la mujer no puede valorizarse a partir de la complementariedad que caracteriza la pareja hombre-mujer en el matrimonio, como reflejo normativo de la dualidad del universo? La respuesta parece ser una constante interrogación sobre el lugar de las relaciones morales frente al bienestar y a la paz que generan las relaciones amorosas (entendidas como involucramiento de sentimientos y cuerpo, mente y espíritu). Esta interrogación es posible porque la sociedad nahuatl considera el dualismo (aquí, de lo moral y lo inmoral) como algo permeable, inclusivo y que puede ser resultado (ver el principio trasversal de la filosofía indígena). Así, Xochiquétzal encarna fuerzas opuestas, positivas (moral) y negativas (inmoral) con las cuales las mujeres se pueden identificar y a partir de las cuales presentan una reflexión encarnada. Estas fuerzas opuestas son a la vez cronológicas y sincrónicas: si las *ahuianimeh*, compañeras indispensables de los guerreros, pueden ser y son vistas como la vertiente más inmoral y subversiva de Xochiquétzal, son *a la vez* las primeras representantes del Buen Vivir junto al Árbol florido. Y desde el Árbol florido se construye entonces una versión femenina del mundo que puede ser considerada una verdad entre verdades (como lo sugiere el principio 1 de la filosofía indígena).

El *nahuallatolli*, o cómo la sexualidad femenina sana el mundo

Aquí entramos en otro mundo, donde no prevalece la ambivalencia sino más bien la aserción: el mundo de las curanderas y curanderos. De nuevo estamos frente a un colectivo: no hablaremos aquí de filósofas, sino más bien de una palabra-acción-mundo desde una perspectiva femenina. Como en el caso de las poetisas del *cococuicatl*, estamos en presencia

de una práctica donde participan mujeres y hombres, pero que podemos también caracterizar como femenino, aunque por razones muy distintas. En efecto, sabemos que, en tiempos coloniales y probablemente prehispánicos, las curanderas eran más numerosas, y en general más reconocidas que los curanderos. Remito a mi tesis, Raby 2003, para más detalles.²¹ En particular, mostré cómo las palabras de las parteras prehispánicas del Valle Central, que conocemos a través de la obra de Sahagún (1950-1982, Libro 6), reproducen en gran parte el discurso normativo sobre las mujeres y el parto (Raby 2003: 204-206). Aquí me centraré en curanderas y otros practicantes rurales de una región relativamente alejada del Valle Central, región donde se hablan las variantes coixca (hoy, del Alto Balsas) y tlahuica del náhuatl. Si se considera a las mujeres que lo componen, se trata de un grupo por cierto muy distinto al de las poetas-cantantes en términos interseccionales, salvo en cuanto al género (ver Tabla 1).

Tabla 1. Características interseccionales de dos grupos de mujeres, poetas-cantantes y curanderas.

<i>Xochiquétzal interseccional</i>	<i>CANTOS DE AMOR Cantares Mexicanos, siglo XVI</i>	<i>SORTILEGIOS Tratado de las Supersticiones, por Ruiz de Alarcón, 1629</i>
<i>Etnorregión nahua</i>	Valle Central	Coixca y Tlahuica
<i>Clase social</i>	Élite	Campesinos macehuales
<i>Espacio-tiempo</i>	Urbano prehispánico	Rural colonial
<i>Ocupación</i>	Concubinas, <i>ahuianimeh</i>	Curander@s
<i>Contexto</i>	Fiestas Público-privado	Curación Privado
<i>Jerarquía</i>	Masculina	Femenina
<i>Palabra-acción</i>	<i>Cococuiatl</i> Poesía-canto performance	<i>Nahuallahtolli</i> Sortilegio-acción ritual

²¹ Por cuestiones de recursos y tiempo, desgraciadamente mi tesis de doctorado no se tradujo al español (salvo una primera versión del capítulo 8 sobre *cococuiatl*, Raby 1999). Este apartado es la ocasión de ofrecer en español una versión actualizada de una parte del capítulo 7. La tesis transformada en libro se publicó en 2003 con un prefacio de Miguel León-Portilla, y el documento original se encuentra en línea.

Conocemos sus prácticas y palabras –la mayoría en forma de sortilegios– por el *Tratado de las Supersticiones*, manuscrito escrito en 1629 por el sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón. El propósito del sacerdote era documentar las prácticas “supersticiosas” de los pueblos indígenas de su región para poder erradicarlas; paradójicamente fue lo que permitió que estas prácticas llegaran hasta nosotros, en náhuatl y en forma bastante detallada.²² El texto no se limita a las prácticas de curación. También contempla otras actividades, éstas dominadas por hombres: la brujería y todo el abanico de actividades que, según la división sexual del trabajo, corresponde a los hombres, como llevar bultos, cazar, pescar, cultivar las plantas, etc. Los sortilegios o *nahuallahtolli* (literalmente, “palabras disfrazadas”²³) también tienen sus desafíos de traducción: se construyen con metáforas y metonimias no siempre transparentes y, al igual que el *cococuicatl*, las relaciones son expresadas en términos de parentesco (véase Raby 2006); las traducciones del sacerdote, siempre imprecisas, a veces ayudan y a veces son erróneas.

Xochiquétzal aparece de forma múltiple en el *Tratado*. Es invocada por l@s curander@s, y por dos clases de hombres, los brujos, por una parte, y los cazadores y recolectores de miel, por otra. Es importante señalar sin embargo que un brujo también puede ser curandero: sus saberes y poderes pueden servir tanto para dañar como para ayudar a los otros. Empezaré aquí por los hombres, para subrayar luego la forma muy original en la cual las curanderas conciben y encarnan a Xochiquétzal.

Entre los hombres, un ladrón-brujo y un viajero (quien llevaba los bultos del tributo hacia la ciudad) se autoidentifican como guerreros, a través de personificaciones de Tezcatlipoca.²⁴ Estos hombres evocan a la diosa para representar a una víctima fácil. Así, el ladrón hipnotiza a sus víctimas,

²² Ver los trabajos y traducciones clásicas: López Austin 1966, 1967a, 1967b, Quezada 1975, Coe y Witthaker 1982, Andrews y Hassig 1984, Bernand y Gruzinski 1988; también publiqué dos estudios sobre el *Tratado*, complementarios a mi tesis, Raby 1997, 2006 que no discutiré aquí. El análisis, al igual que en el caso del *cococuicatl*, ha sido repensado para la temática del presente trabajo.

²³ O disimuladas, secretas, engañosas, etc.

²⁴ Tezcatlipoca como tal no es nombrado en el *Tratado*, parece ser conocido bajo otros de sus nombres o epítetos, como Yaotl, Moquequeloatzin o Telpochtli (muchacho).

hombres y mujeres, para robar y abusar de ellas (ver López Austin 1966). Pone en escena una versión particularmente violenta del viaje de Xochiquétzal en el inframundo, adaptada a su propósito:

Aquí estoy, yo del nombre de tinieblas [...] Ven sueño-flor, ahora vine a buscar mi hermana mayor en el cielo (Chicnauhtopan). Yo el sacerdote, a mi hermana mayor Xochiquétzal [...] la llevaré al inframundo (Chicnauhmicltan), en el centro de la tierra [...] la volveré en cuatro direcciones y no se dará cuenta, soy el Guerrero, soy el Burlador, me burlaré de ella.

Nòmcatca nēhuatl ninoyoalitoatzin, [...] iniquac tlixihualhuin in temicxoçh, iniquac in nicanato, in nohueltitih chicnauhtopa. Nitlamacazqui in nohueltiuh Xochiquetzel [...] inic ye nichuicaz in chicnauhmicltan, in oncan nichuicaz tlalli innepantla, [...] inic naucan niccuezpaz inic àmo quimatiz nēhuatl niyaotl, ninoquequeloatzin, inic ye nicàhuiltiz...

Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 154.²⁵

Los compuestos de *ahuil*, que significaban alegría o disipación en la poesía, refieren aquí al lado oscuro del juego, burlarse de otro. En el Alto Balsas de hoy, *nahuiltia* (reflexivo) significa jugar, en particular los niños, o cantar los pájaros, mientras *kinahuiltia* (transitivo) tiene el sentido de abusar, en particular sexualmente.

El viajero sigue la misma lógica para defenderse de posibles asaltantes en el camino; sin aludir un rapto, el sortilegio pone en escena a Xochiquétzal como la representación de un femenino frágil, incapaz de defenderse:

Así será ahora: me burlaré de mis hermanas mayores (nota de Ruiz de Alarcón: “llama así a sus enemigos por valdon” [sic]), humanas como yo [...] Yo el sacerdote, el Guerrero, el Burlador, ya vienen mis hermanas mayores, humanas como yo, acompañan a mi hermana mayor Xochiquétzal, [intentarán] burlarse de mí con su aliento, su sacudidor de algodón y su ovillo de hilo!

Ye axcan yez: niquinmâahuiltiz nohueltihuan, nidlacaxillohuan, [...] nēhuatl nitlamacazqui, niyaotl, nimoquequeloatzin, ca ye no izhtuitze nohueltihuan, notlacaxillohuan, ye quihualhuica in mohueltiuh in xochiquetzel, quihualhuica in ihiyo yez in iichca tlahuítec, in iicpateuh inic nechâahuiltizque.

Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 152-153.

²⁵ Las traducciones del náhuatl presentadas aquí son mías; las citas del texto o de la traducción en español de Ruiz de Alarcón están identificadas como tal.

El sacerdote explica a sus lectores que estas armas son inútiles. De hecho, son atributos de Xochiquétzal como labradora de algodón, por lo cual el viajero podrá vencer fácilmente a sus enemigos.

Otro hombre, simplemente enamorado, toma los atributos de Tezcatlipoca para seducir a Xochiquétzal, quien representa la mujer que desea. Se define como guerrero y joven hombre, pero no como burlador. El enamorado se presenta como un mujeriego (*nocihuayotl*), atraído “por el florido y trasparente sexo femenino”. Esta última expresión es proporcionada únicamente en español por el sacerdote, sin el náhuatl correspondiente; y desgraciadamente, omite lo que sigue del sortilegio “por la modestia y castos oydos” (*ibid.*: 181). Vale la pena citar sin embargo parte de la bella introducción, por su semejanza con una poesía amorosa, pero aquí masculina:

En la Montaña del espejo, en el Lugar del encuentro, llamo a una mujer, canto a una mujer: estoy triste, estoy angustiado. Acompaño a mi hermana mayor Xochiquétzal, se engalana con su prenda Un-Serpiente, se ciñe la cadera con otra, se ata el cabello. Desde ayer, desde antes de ayer, lloro, estoy triste.
Es realmente una diosa, realmente es maravillosa [...] Soy el Joven, el Guerrero, resplandecí como sol, me levanté como alba.

Tezcatepec, nenamicoyan; niçihuanotza, niçihuacuica nonnentlamati, nihualnentlamati. Yenoconhuica in nohueltiuh in xochiquetzal, ce coatl ica apantiuitz, ce coatl ica cuitlalpitiuitz, tzonilpitiuitz. Ye yalhua, ye huiptla ica nichoca, ica ninentlamati. Ca mach nelli teotl, ca mach nelli mahuiztic [...]. Nómatca néhuatl, nitelpochtli, niyaotl, nonitonac, nonitlathuic.
Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 181.

En una última metamorfosis del lado de los hombres, la diosa personifica la esposa del cazador, del pescador y del recolector de miel. Sólo este último se define como el Guerrero; los otros se presentan más humildemente como el Huérfano, o el Dios del maíz (Centeotl, esposo de Xochiquétzal en Tamoanchan). Sin embargo, el sortilegio siempre es una forma de engaño, y esta Xochiquétzal parece identificarse a la mujer seductora de Quetzalcoatl, quien causó la caída de Tollan. El recolector de colmenas y miel, por ejemplo, describe así las abejas, y luego les habla:

Buscaremos nuestros tíos los sacerdotes, los dioses, los sacerdotes de Tollantzinco, los de prendas amarillas, los de alas amarillas, habitantes de campos floridos, habitantes de casas altas, los de Tollantzinco. [...]

No me tengan miedo, no me vean con temor, los llevaré a ver mi hermana mayor Xochiquétzal.

Tiquintètemozque yn totlàtlàhuan tlamacazque teteo tlamacazque yn tollatzinca, yn coçauhqueme, yn coçauhmàtlapalèque, yn xochimilpan tlaca, yn àcocalpaneca, yn tollantzinca. [...]

mayaca nechinmaciti, mayaca nechmauhcahuati; niquinhuicaz quithuatihui l. quittatihui noueltiuh xochiquetzal.

Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 160-161.

Comenta Ruiz de Alarcón: “y parece que alaua a las avejas la hermosura de su mujer para aficionarlas a que vayan a vivir con ella”. En Tollantzinco (la colmena) reconocemos un “pequeño Tollan”, lleno de abejas hábiles y trabajadoras. De hecho, Ruiz de Alarcón traduce Tollantzinco por “los que viven en compañía”. Hoy en día en el Alto Balsas, *tolla* (sin referencia directa a la antigua ciudad) sigue significando “mucho gente”, como en una casa llena de invitados.

También agrega el sacerdote que “para tener buen suscesso, no han de ocuparse en las dichas obras teniendo pesa enojos, ni pependencias, antes los an de executar con mucha paz y gusto, que con esto hallarán con muy gran facilidad lo que desean” (*ibid.*: 161). Es decir, nos describe aquí el principio 3 de la filosofía indígena presentada en introducción: abordar el mundo vivo con respeto, como personas y con cuerpo-mente-espíritu. Reconocemos la importancia de la paz en las relaciones, mencionada también en el *cococuicatl*. Por esta razón, a menudo el recolector o cazador se disculpa, afirmando a los animales que él y su esposa (Xochiquétzal) tienen hambre y son pobres, y por eso los necesitan. De hecho, para hablar al venado (quien vive en Tollan) del hambre de su esposa (y la suya), de su deseo de carne de venado, el cazador-Centeotl utiliza exactamente los mismos términos que el enamorado: “Desde ayer, desde antes de ayer, por eso llora, está triste mi hermana mayor Xochiquétzal” (*ibid.*: 164).

Vemos entonces que el relato de la relación de Xochiquétzal con Tezcatlipoca es bien conocido en la región, en un abanico de versiones que van de la seducción mutua hasta el abuso (reminiscente del actual uso de sustancias incapacitantes). No obstante, l@s curander@s no utilizan directamente esta dinámica, y más bien se refieren a otro relato sobre la diosa, conocido únicamente por el *Tratado*. Este relato es puesto en escena para curar una persona del veneno del alacrán. Ruiz de Alarcón nos proporciona el relato en español, con diálogos en náhuatl, y luego las palabras-acciones del *nahuallahtolli*. El relato va así:

En el principio del mundo, cuando los animales eran seres humanos a punto de transformarse, Yappan hace penitencia [ayuno y abstinencia sexual], en una piedra grande (Tehuehuatl), para complacer a los dioses y mejorar su suerte. Pero como persevera en su penitencia exageradamente [lo cual aumenta su fuerza de manera peligrosa], los dioses mandan a Yaotl (el Guerrero, Tezcatlipoca) para vigilarlo. Algunas mujeres intentan seducir a Yappan, para hacerle romper su penitencia, pero sin éxito. Sabiendo que se iba a transformar en alacrán, y para evitar que fuera tan mortal, las diosas hermanas Citlalcuye (la Vía Láctea) y Chalchiuhcuye (el Agua terrestre) determinaron que su hermana (de ellas) la diosa Xochiquétzal bajase del cielo para ir a tentarlo. Entonces ella baja y habla así a Yappan:

—Mi hermano mayor Yappan²⁶, ya vine, yo tu hermana mayor, Xochiquétzal, vine a saludarte, a descansar.²⁷

—¿Viniste, mi hermana mayor, Xochiquétzal?

—Sí, vine. ¿Por dónde puedo subir?

—Espérame, ya voy por allá.

Nooquichtiuh yappan: onihualla nimohueltiuh, nixochiquetzal nimitztlapaloco, nimitzciahquetzaco. Otihuallauh nohueltiuhe, xochiquetzale. Onihualla. Campa ye nitlècoz. Xicchie, ye ompa niauh.

Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 221.

Con algunas palabras aparentemente anodinas, el relato pone en claro el poder de seducción inmediato e irresistible de Xochiquétzal. Ella

²⁶ *Oquichitli* significa en general “hombre, esposo” y así se tradujo en el *cococuatl*. Sin embargo, la forma poseída irregular *-oquichtiuh* se entiende como “hermano mayor”.

²⁷ *Nimitzciahquetzaco* significa “vine a saludarte” (al igual que *nimitztlapaloco*), pero literalmente se puede entender como “parar tu cansancio”; Ruiz de Alarcón por su parte traduce “darte alivio y placer”.

entonces cubre a Yappan con su huipil y él “faltó en su propósito” (según la expresión del sacerdote, *ibid.*). Luego, Yaotl (quien espiaba todo este tiempo) avergüenza a Yappan por haber caído y le corta la cabeza, así como a su esposa. Los dos se convierten en alacranes, y Yaotl en langosta. Concluye el relato: “Y por auer peccado Yappan determinó la Diosa Citlalcueye, que no muriesen todos los que fuesen picados del alacrán”.

Este suceso toma lugar en el periodo en el cual Xochiquétzal vive en el cielo, junto al Árbol florido podemos pensar, aun cuando éste no se menciona en el relato. Sorprende la presencia de una pareja femenina (Citlalcueye y Chalchiuhcueye) como instancia decididora de este mundo, mientras Tezcatlipoca-Yaotl se reduce a un ayudante, transformado como los otros humanos en animal. En este mundo, la sexualidad de Xochiquétzal es enteramente positiva y sorprendentemente libre. Refleja las posibilidades de agencia de mujeres campesinas, seguramente más extendidas que las posibilidades que tenían esposas secundarias de la urbe, xochiquetzales involucradas en una estricta jerarquía de género y de clase. Pero también, por su enfoque hacia curación, vida y feminidad, y su ausencia en otras fuentes, quizás este relato podría ser específico de las curanderas (y curanderos) de la región. Sin duda era particularmente apreciado y transmitido por esta clase de mujeres profesionales, gozando de un cierto prestigio.

Así, en caso de piquete de alacrán, y para mayor poder de sanación, la curandera (utilizaré el femenino aquí para simplificar) personifica a la persona divina y empieza por amonestar a Yappan desde una posición moral que recuerda la de la madre en el *cococuicatl*:

Mi hermano mayor cara-rapada, ¿no tienes vergüenza? ¿Por qué estás engañado a la gente? ¿Por qué te estás burlando de la gente? ¿No sabes, no recuerda tu corazón, que yo vine a hacerte quebrar tu penitencia, yo Xochiquétzal, allá en Tehuehuetl, donde dormiste conmigo? Vine otra vez, yo tu hermana mayor Xochiquétzal, a saludarte, a descansar, para que dejes a mi macehual [la persona enferma]. Con mi huipil te cubro, con mi huipil te abrigo, te envuelvo: sólo duermete tranquilamente, duermo en tus brazos, te abrazo, te beso.

Nooquichtiuh pelxayaqui: ahmo tipinahua tleica in teca timocacayahua? tleica in teca timalhuiltia? Cuix amo ye ticmati, ahmo quimatica yn moyollo in onimitzneçahualpoztequito, in ompa tehuehueticpac, in nixochiquetzal: in nampa nohuan oticoch. Onihualla in nimohueltiuh, nixochiquetzal, nimitztlapaloco, nimitzciahquetzaco; çan yhuian xictlalcahui in nomacehual. Tla nimitzhuipil-tepoya, tla nimitzhuipillapacho, tla nimitzhuipilquimilo; çan yhuian xicochi: tla nimitzamacochiui, tla nimitznapalo, tla nimitznahuatequi.

Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 221.

Si el curandero es hombre, usa su manta, pero si es mujer, cubre al paciente con su huipil y luego toma el listón o cuerda que ata su cabello. Al apretar su listón como torniquete (haciendo un carácter circular con las ligaduras),²⁸ el tono cambia completamente:

Así estarás, así estarás. Vine a atarte, vine a pararte: aquí termina tu poder. No pasarás.

Yuhqui tiez, in yuhqui tiez, in nican nimitzilpico, nimitztzacuilco: çan nican tlan-tica in monemac. Ahmo tipanoz.

Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 223

En este mundo específico, la sexualidad femenina salva a la humanidad y tiene un poder de sanación. Contrariamente a lo que encontramos en el *cococuicatl*, aquí es la sexualidad masculina la que es sujeta a vergüenza e inmoralidad, no la femenina. Esta sexualidad femenina, asociada al cielo, no necesita maternidad o matrimonio para justificarse, Xochiquétzal es todo lo contrario de una madre-esposa. La persona divina se construye aquí de manera única, reensamblando sus elementos en un nuevo conjunto. Un conjunto que invierte la valencia diferencial atribuida a lo femenino, de negativo a positivo. El relato no es “una versión más” del mito de Xochiquétzal (como en general se presenta): a mi parecer es una versión radicalmente reelaborada desde un mundo de sanación y cuidados, de predominancia femenina.

Por otra parte, en el *nahuallahtolli* benévolo, el de l@s curander@s y los cazadores-recolectores (no el de los brujos), lo bueno y lo moral, lo

²⁸ Ver Serna 1987 [1656]: 424, Andrew y Hassig 1984: 379.

cualli y lo *yectli*, incluyen una cierta forma de engaño, justificada por el hecho de que el humano (el y la macehual) sufre, es pobre y enfermo. Esta sabiduría permite al sujeto subordinado, sea mujer, campesino, indígena en contexto colonial, construir una visión de sí mismo no victimizante y agentiva (véase Beaucage 2015). No sin razón entonces, los hombres aparecieron más en el análisis del *nahuallahtolli* rural que en el *cococuicatl*. Desde posiciones vulneradas, el cazador puede engañar al venado, el recolector a las avispa y sobre todo la curandera al alacrán, perfecto representante de una masculinidad abusiva que debe ser controlada. Pero siempre teniendo como objetivo el Buen Vivir, en un espíritu de “paz y gusto”, y no cabe duda de que la sanación implica aquí una mayor agencia de las mujeres para lograr esta paz.

Conclusiones: pensar bajo el Árbol florido

Empecé este trabajo preguntándome qué podemos entender por filosofía indígena y cuál podría ser la contribución de las mujeres nahuas prehispánicas en ella. Creo que, a pesar de la poca información que tenemos sobre mujeres nahuas (en comparación con los hombres) y de los retos encontrados en interpretar esta información, la pregunta valía la pena. Pues en cada uno de los principios que caracterizan lo que académicos indígenas (y no indígenas) consideran como la filosofía de los pueblos de las Américas, hemos observado aportaciones desde dos formas de palabra-acción-mundo femeninas, el *cococuicatl* y un *nahuallahtolli*, vinculadas a una figura tutelar cosmogónica, Xochiquétzal. La diversidad de elementos constitutivos de esta persona divina permite interpretaciones también diversas, por las mujeres (y también los hombres) que la invocan y la encarnan. No se limitan a uno u otro de las dos vertientes, positiva y negativa, de Xochiquétzal: eligen y recombina ciertos elementos hasta producir una imagen propia de la diosa, adaptada a su propósito. El resultado es una “Xochiquétzal múltiple”. Parafraseando las palabras de Mol sobre el “cuerpo múltiple” (inspirada por las reflexiones

de Strathern y Haraway), podríamos decir que en cada conjunto de palabras-acciones, la persona divina “toma formas diferentes: es puesta en acción de maneras distintas. Esta multiplicidad (...) no resulta en una fragmentación (...), es más-de-un[a], pero menos-que-much[a]s” (Mol 2023: 60). El resultado es un gran potencial para incentivar la creatividad y hasta la subversión en el dominio de la ética de las relaciones (o Buen Vivir).

Sintetizaré a continuación los resultados del análisis en función de los tres principios de la filosofía indígena subrayados en la introducción (Eichler 2018), hilándolos con las tres advertencias en cuanto a la posición de las mujeres en una sociedad patriarcal como la nahua prehispánica (ver tabla 2). Debemos observar que esta forma de filosofía palabra-acción-mundo es colectiva, y esto es aún más cierto para las mujeres. No hemos encontrado aquí autoras, sino voces anónimas pero creativas, elevándose a partir de espacios sociales donde prevalece lo femenino. Es decir (si retomamos el principio 1), se trata de verdades locales, emitidas desde un posicionamiento situado. O, como dice Haraway acerca de la “objetividad feminista”, estamos hablando aquí de “espacios limitados y conocimiento situado, no de transcendencia y división entre objeto y sujeto” (1988: 583, traducción propia). Podemos entender también por “espacio limitado” no sólo el grupo social (poetas, curanderas), sino el contexto de elocución de las mujeres. Como hemos visto, éste es a menudo privado, como suele ser en sociedades patriarcales (la sanación en casa, el performance en el palacio); o puede ser de inversión social o liminalidad, donde la jerarquía se disuelve (fiestas carnales) o el cotidiano se suspende (bodas, funerales), para dar lugar a palabras y acciones que en otros contextos serían inapropiadas (Abu-Lughod 1986, Bajtín 1987, Turner 1969). Finalmente podemos entender “espacio” como el cielo Chicnauhtopan y el Árbol florido de Xochiquétzal. Este espacio constituye un lugar-pensamiento, es decir un espacio vivido en las intersecciones comunes a lo femenino, lo espiritual, lo vegetal y lo animal (es el Place-Thought de la académica indígena Watts, 2013 y véase Raby 2019, en varios aspectos afín al cuerpo-territorio del feminismo comunitario).

Tabla 2. Aportes de la palabra-acción-mundo de las mujeres nahuas a la filosofía indígena.

<i>Principios de la filosofía indígena (Buen Vivir); Eichler 2018</i>	<i>Aportes de la palabra-acción-mundo de las mujeres nahuas</i>
1.1 Concepción de la verdad como local: los pueblos tienen diferentes versiones de la creación del mundo, y se acepta que otras poblaciones puedan tener un conocimiento y experiencias distintos.	También los sexos, dentro de un mismo pueblo, pueden tener verdades propias. Las verdades propias de las mujeres nahuas incluyen la expresión de la sexualidad femenina, y su importancia para un mundo sano.
1.2 En ausencia de una jerarquía de diferencias, los individuos se consideran como iguales involucrados en relaciones y procesos.	Sin embargo, existe una jerarquía de género en la cual se atribuye un valor diferencial a las verdades femeninas y masculinas. El reconocimiento de las verdades femeninas como iguales a las masculinas armonizaría la lógica de género a la lógica de la filosofía indígena.
2.1 Énfasis en relaciones éticas: lo Bueno no es un concepto abstracto sino una forma de interrelacionarse.	Para las mujeres poetas y curanderas, relacionarse en una sexualidad fuera del matrimonio puede (en ciertos contextos regidos por Xochiquétzal) hacer parte de lo Bueno.
2.2 Acciones y performances con sentido y valores son tan importantes como el lenguaje; son formas de transformar la realidad y el mundo a través de las relaciones, y últimamente crear una verdad conforme a la moralidad de estas acciones.	Las mujeres nahuas expresan sus verdades en un lenguaje puesto en acción, a través de los performances de la poesía cantada y del ritual. En estos contextos, las relaciones amorosas y sexuales crean una verdad moral vinculada al bienestar y la sanación.
3. Las relaciones éticas involucran seres ambientales y no humanos: el mundo es vivo, y debe ser abordado de manera respetuosa, personal y como persona(s), con cuerpo, mente y espíritu.	Las verdades femeninas en torno al amor y la sexualidad incluyen una relación respetuosa y cercana al Árbol florido, y a las aves, mariposas y otros seres que viven gracias a él. El Árbol y su entorno es su <i>lugar-pensamiento</i> . Al contrario, una masculinidad tóxica daña el Árbol florido, como mundo vivo femenino.

<p><i>Principios de la filosofía indígena (Buen Vivir); Eichler 2018</i></p>	<p><i>Aportes de la palabra-acción-mundo de las mujeres nahuas</i></p>
<p><i>Principio transversal:</i> los tres principios están basados en una visión inclusiva que permite la resolución de los dualismos y diferencias.</p>	<p>El lugar-pensamiento del Árbol es por naturaleza inclusivo. El dualismo hombre-mujer es la base del pensamiento nahua. Sin embargo, el Buen Vivir concibe el dualismo como complementariedad (en particular del trabajo) dentro del matrimonio; mientras la sexualidad fuera del matrimonio es un dualismo bajo el signo de la lucha entre fuerzas opuestas y la inmoralidad. Las verdades femeninas son más inclusivas, al considerar la sexualidad fuera del matrimonio en un dualismo hombre-mujer que puede ser moral, resuelto por la unión amorosa (poetas) o la neutralización de la masculinidad tóxica (curanderas).</p>

Es decir (y aquí retomo los principios 2 y 3) que, desde el lugar-pensamiento femenino del Árbol florido, se repiensen las relaciones éticas a partir de palabras-acciones, y se crea una verdad conforme a la moralidad de estas palabras-acciones (sanación, en el caso del *nahuallahtolli*) o por lo menos interrogaciones y desafíos (*cococuicatl*). Es importante subrayar la importancia de la sexualidad en estas relaciones, una sexualidad desvinculada de la reproducción. El amor está a la base de las relaciones éticas (o de Buen Vivir) en la sociedad nahua prehispánica (Raby, en prensa), sin embargo, se trata de un amor familiar y social, donde el valor de la persona depende de su moralidad (como vimos en el caso de la hija virtuosa), y que contempla al placer sexual únicamente dentro del matrimonio. Elevar el amor sexual fuera del matrimonio o la sexualidad sin sentimiento de amor a una relación posiblemente moral es un movimiento particularmente atrevido. Pensadoras indígenas como Waters (2003: ix-x) y Cabnal enfatizan hoy en día la importancia de la sanación para las comunidades y las mujeres, como recuperación de la “memo-

ria cósmica corporal de las ancestras” como cuerpo-territorio (Cabnal 2010: 22), a través de la sexualidad, del arte, de las relaciones con los no humanos... Y, sin embargo, el canon patriarcal no duda en ridiculizar la poesía erótica actual escrita por mujeres indígenas.²⁹

Así, el espacio del Árbol florido (como precursor prehispánico del concepto de cuerpo-territorio) permite repensar la sexualidad femenina como positiva y sanadora, protegida de la violencia masculina, fuera de las normas y valencias habituales de la complementariedad, y posiblemente fuera de la heterosexualidad (como hemos visto en el *xochiyecolli* de Papaloxoch); tal como lo preconizan feministas indígenas contemporáneas (Cabnal 2010, Paredes 2014 [2008]). En este sentido, las mujeres nahuas prehispánicas proponen, a través de la poesía y el sortilegio, repensar la dualidad femenina-masculina y su resolución más allá de la complementariedad matrimonial, para de esta manera incluir las sexualidades como fuerza central, unificadora y complementaria, dentro de relaciones éticas, es decir, en términos actuales, como un elemento esencial del Buen Vivir. Estas configuraciones femeninas son posibles precisamente porque las filosofías indígenas son por naturaleza inclusivas (*principio transversal*): inclusivas de no humanos, de verdades, de espacio-temporalidades, de sexualidades. Es lo que permite una Xochiquétzal múltiple, ya que cada una de sus temporalidades, de sus metamorfosis y sexualidades constituían verdades situadas que se podían expresar —antiguas palancas, hoy olvidadas en los nexos del patriarcado—, y que vale la pena volver a encontrar.

²⁹ Véase <https://www.jhonnyoliverquintal.com/2025/09/docente-de-bellas-artes-se-mofa-de.html>. Agradezco a una lectora o lector anónimo de la revista *Devenires* por compartirme este link y por sus comentarios muy atinados que me han permitido clarificar varios puntos de la argumentación.

Referencias

- ABU-LUGHOD, L. (1986). *Veiled sentiments. Honor and poetry in a bedouin society*. Berkeley: University of California Press.
- ABU-LUGHOD, L. (2011 [1990]). La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas. In M. Cañedo Rodríguez & A. Marquina Espinosa (Eds.), *Antropología política. Temas contemporáneos* (pp. 179-207). Barcelona: Bellaterra.
- ANDREWS, J. R., & Hassig, R. (Eds.). (1984). *Treatise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain, 1629, by Hernando Ruiz de Alarcón*. Norman: University of Oklahoma Press.
- BACIGALUPO, A. M. (2003). Rethinking Identity and Feminism: Contributions of Mapuche Women and Machi from Southern Chile. *Hypatia*, 18(2), 32-57.
- BEAUCAGE, P. (2015). Tlacuaches y coyotes en la Sierra Norte de Puebla: Las representaciones y el proceso social Nahuatl. In C. G. Eshelman & D. Raby (Eds.), *Múltiples formas de ser Nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas* (pp. 225-247). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- BERNARD, C., & Gruzinski, S. (1988). *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil.
- BIERHORST, J. (1985). *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- CABNAL, L. y A.-L. S. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR - Las Segovias y Ministerio de Igualdad.
- CÁCERES Centeno, G. (2013). Homenaje a Carlos Lenkersdorf: filosofía en clave tojolabal. *Devenires*, XIV(28), 141-154.
- CANTARES mexicanos (2011). *Cantares mexicanos. II-tomo 2. Del f 42v al 85r, paleografía, traducción y notas de Miguel León-Portilla, Guadalupe Curiel Defossé, Ascensión Hernández de León-Portilla, Liborio Villagomez y Salvador Reyes Equiguas*. CDMX: UNAM, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor. Disponible en línea: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm03.html
- CHAN Mex, T. d. J., & Castillo León, M. T. (2022). Avances en el concepto sobre el Buen vivir. Revisión sistemática. *Tla-melaua: revista de ciencias sociales*, 51(2022).
- COE, M. D., & Whittaker, G. (Eds.). (1982). *Aztec sorcerers in seventeenth century Mexico: The treatise on superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany.
- CORREA Mautz, F. (2024). La filosofía indígena desde la filosofía académica latinoamericana. *Veritas*, 57 (abril), 79-102.

- DÉGH, L. (1995). *Narratives in society: A performer-centered study of narration*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- DEHOUE, D. (2019). The Aztec Gods in Blended-Space: a Cognitive Approach to Ritual Time. *Journal of Cognition and Culture*, 19(2019), 385-410.
- DEHOUE, D. (2021). El patrón de composición de la diosa Xochiquetzal en los Códices Borgia y Vaticano B. In J. J. Batalla Rosado, L. Pérez Lugones, & M. Á. Ruz Barrio (Eds.), *La expresión de la cultura indígena en los códices del centro de México*. Varsovia: Universidad de Varsovia.
- DELEUZE, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DESCOLA, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y de la cultura*. Madrid: Amorrortu (primera edición en francés, 2005).
- DÉSVEAUX, E. (1986). M. Léon-Portilla, La Pensée aztèque. *L'Homme*, 26(99), 154-155. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1986_num_26_99_368734
- DUPEY GARCÍA, E. (2013). De pieles hediondas y perfumes florales. La reactualización del mito de creación de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 45, 7-36.
- DURÁN, F. D. (1984). *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*. México: Editorial Porrúa.
- EICHLER, L. (2018). Sacred Truths, Fables, and Falsehoods: Intersections between Feminist and Native American Logics. *APA Newsletter on Native American and Indigenous Philosophy*, 18(1), 4-11.
- FISCHER, E. F. (1999). Cultural logic and maya identity: Rethinking constructivism and essentialism. *Current Anthropology*, 40(4), 473-499.
- GARIBAY Kintana, Á. M. (Ed.) (1993 [1964-68]). *Poesía Náhuatl* (Vol. 1). México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- HARAWAY, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- HÉRITIER, F. (2002). La valencia diferencial de los sexos ¿se halla en los cimientos de la sociedad? In F. Héritier (Ed.), *Masculino/femenino: El pensamiento de la diferencia* (pp. 15-28). Barcelona: Ariel.
- IXTLILXÓCHITL, D. F. d. A. (1965). *Obras Históricas*. México: Editora Nacional Edinal.
- JOHANSSON, P. (1991). El cuecuechcuicatl: Canto travieso de los Aztecas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21, 83-97.
- JORDAN, R. A., & de Caro, F. A. (1986). Women and the study of folklore. *Signs*, 11(3), 500-518. <http://www.jstor.org/stable/3174007>
- KELLOGG, S. (1997). From parallel and equivalent to separate but unequal: Tenochca Mexica women, 1500-1700. In S. Schroeder, S. Wood, & R. Haskett (Eds.), *Indian women of early Mexico* (pp. 123-143). Norman: University of Oklahoma Press.

- LANGLOIS, D. (2012). Bien Vivre et droit à l'autodétermination des peuples. *La Chronique des Amériques*, 6(novembre), 1-11. http://www.ieim.uqam.ca/spip.php?page=article-ameriques&id_article=8082
- LENKERSDORF, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. CDMX: Porrúa.
- LABRECQUE, M. F. (2005). Miradas feministas sobre algunas masculinidades en México: Los casos de Yucatán y de Ciudad Juárez. In R. A. Sanz & C. M. González (Eds.), *Antropología feminista y/o del género. Legitimidad, poder y usos políticos* (pp. 113-130). Sevilla: Fundación El Monte.
- LEÓN-PORTILLA, M. (1974 [1956]). *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LEÓN-PORTILLA, M. (1994). *Quince poetas del mundo Náhuatl*. México: Editorial Diana.
- LEÓN-PORTILLA, M. (1996). *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica.
- LEÓN-PORTILLA, M. (2011). Estudio introductorio a los Cantares. Volumen I: Estudios. In *Cantares mexicanos* (pp. 151-295). CDMX: UNAM, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor. Disponible en línea: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm01.html
- LÉVI-STRAUSS, C. (1992). *Historia de linces*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- LÓPEZ Austin, A. (1966). Los temacpalitotique, brujos, profanadores, ladrones y violadores. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 6, 97-177.
- LÓPEZ Austin, A. (1967a). Términos del nahuallatolli. *Historia Mexicana*, 17(1), 1-36.
- LÓPEZ Austin, A. (1967b). Cuarenta clases de magos del mundo Náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 87-117.
- LÓPEZ Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAFFIE, J. (2019). The Nature of Mexico Ethics. In C. Marshall (Ed.), *Comparative Metaethics. Neglected Perspectives on the Foundations of Morality* (pp. 60-80). New York: Routledge.
- MAGAZINE, R. (2015). *El pueblo es como una rueda: Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México: Universidad Iberoamericana.
- MAGAZINE, R. (2020). La producción interactiva: una propuesta mesoamericana para la práctica antropológica. In P. Pitarch (Ed.), *Ensayos de etnografía teórica. Mesoamérica* (pp. 31-56). Madrid: Nola Editores.
- MARSHALL, C. (Ed.) (2019). *Comparative Metaethics: Neglected Perspectives on the Foundations of Morality*. New York: Routledge.

- MIRANDÉ, A. (2016). Hombres mujeres: An indigenous third gender. *Men and Masculinities*, 19(4), 384-409. <https://doi.org/10.1177/1097184X15602746>
- MOL, A. (2023 [2002]). *El cuerpo múltiple. Ontología y práctica médica*. Barcelona: Bellaterra.
- OLIVIER Durand, G. (2004). Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico. In P. Escalante Gonzalbo (Ed.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España* (pp. 301-338). CDMX: Colmex, Fondo de Cultura Económica.
- ORTNER, S. B. (1990). Gender hegemonies. *Cultural Critique*, 14(Winter), 35-80.
- PEREDES, J. (2014 [2008]). *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (2a. ed.). México: Cooperativa el Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que's pa largo y AliFem.
- PITROU, P. (2016). Co-activity in Mesoamerica and in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, 72(4), 465-482. doi:10.1086/689295
- PRIMEROS Memoriales. (1993). *Primeros memoriales. Facsimile edition*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- PURCELL, S. (2017). Eudaimonia and Neltiliztli: Aristotle and the Aztecs on the Good Life. *Apa Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, 16(2), 2-21.
- PURCELL, S. (2020). Hermeneutic, Comparative, and Syncretic Philosophy. Or, On Ricoeurian, Confucian, and Aztec Philosophy. *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, XXVIII(2), 46-69.
- QUEZADA, N. (1984 [1975]). *Amor y magia amorosa entre los Aztecas* (1ère éd. 1975 ed.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- RABY, D. (1997). Le Voltigeur turquoise et le Prêtre froid. Plantes divinisées et pratiques rituelles nahuas dans le Traité des superstitions d'Alarcón (1629). *Recherches Amérindiennes au Québec*, 27(3-4), 69-83.
- RABY, D. (1999). Xochiquetzal en el cuicacalli. Cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos Nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30, 203-229.
- RABY, D. (2003). *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature nahuatl du Mexique préhispanique*. Paris: L'Harmattan.
- RABY, D. (2006). Mujer blanca y dolor verde. Uso de los colores, del género y de los lazos de parentesco en el Tratado de Ruiz de Alarcón. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, 293-315.
- RABY, D. (2015). 'Es que aquí hay mucho machismo'. Representación de las masculinidades como modelo explicativo nahua de la violencia intrafamiliar en el Alto Balsas, Guerrero. In C. G. Eshelman & D. Raby (Eds.), *Múltiples formas de ser Nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas* (pp. 195-222). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

- RABY, D. (2019). Calling through the water jar. Domestic objects in Nahua emotional assemblages. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(3), 529-544.
- RABY, D. (en prensa). Del hijo precioso a la nuera huérfana. Orígenes de los conceptos nahuas de “amor y respeto”, para pensar la violencia hoy. In *Entrelazar la historia y la antropología: aportes teóricos y metodológicos de Catharine Good Eshelman*. CDMX: INAH.
- RADNER, J. N., & Lanser, S. S. (1987). The feminist voice: Strategies of coding in folklore and literature. *Journal of American Folklore*, 100(398), 412-425.
- RAHEJA, G. G., & Gold, A. G. (1994). *Listen to the Heron's words. Reimagining gender and kinship in North India*. Berkeley: University of California Press.
- REED-SANDOVAL, A. (2014). The Oaxaca Philosophy for Children Initiative as Place-Based Philosophy: Why Context Matters in Philosophy for Children. *Apa Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, 14(1), 9-12.
- RUIZ de Alarcón, H. (1987 [1629]). Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España. In F. Benítez (Ed.), *El alma encantada: Anales del Museo Nacional de México* (pp. 123-223). México: Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica.
- SAHAGÚN, B. d. (1950-1982). *Florentine Codex, general history of the things of New Spain* (A. J. O. Anderson & C. E. Dibble, Trans.). Santa Fe, New Mexico: University of Utah Press.
- SAHLINS, M. (1996). The sadness of sweetness. The native anthropology of western cosmology. *Current Anthropolgy*, 37(3), 395-428.
- SALADIN d'Anglure, B. (1986). Du fœtus au chamane: La construction d'un 'troisième sexe' inuit. *Études Inuit*, 10(1-2), 25-113.
- SALADIN d'Anglure, B. (2012). The “Third Gender”. *Revue du MAUSS*, 39(1), 197-217.
- SÁNCHEZ-ANTONIO, J. C. (2020). Cosmovisión mesoamericana, descolonización de las ciencias sociales y diálogo mundial de saberes. *Eidos*, 34, 351-388.
- SANTOS Granero, F. (2009). Introduction: Amerindian constructional views of the world. In F. S. Granero (Ed.), *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 1-29). Tucson: University of Arizona Press.
- SEGATO, R. L. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SERNA, J. d. l. (1987 [1656]). Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas. In F. Benítez (Ed.), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México* (pp. 263-475). México: Instituto Nacional Indigenista y Fondo de Cultura Económica.
- STRATHERN, M. (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- STRATHERN, M. (2004). *Partial connections. Updated edition*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

- SZOBLIK, K. (2018). *Entre los papeles de ocelote entono mi canto, yo Quetzalpetlatzin. El lugar de la mujer dentro de la oralidad nahua*. Bielsko-Biala y CDMX: CEAM.
- TURNER, V. W. (1969). *The ritual process. Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- VAN NORDEN, B. W. (2017). *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*. New York: Columbia University Press.
- VAREA, S., & ZARAGOCIN, S. (Eds.). (2017). *Feminismo y buen vivir: Utopías decoloniales*. Cuenca: Pydlos Ediciones – Universidad de Cuenca.
- VERDIER, Y. (1997). Little red riding hood in oral tradition *Marvels and Tales: Journal of Fairy-Tale Studies*, 11(1-2), 101-123.
- VIVEIROS de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- WATERS, A. (Ed.) (2004). *American Indian Thought: Philosophical Essays*. Malden, MA: Blackwel.
- WATERS, A. (2003). Introduction: Indigenous Women in the Americas. *Hypatia*, 18(2), ix-xx.
- WATTS, V. (2013). Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First woman and sky woman go on a European world tour!). *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 2(1), 20-34.
- WIMMER, A. (2006). *Dictionnaire de la langue nahuatl*. Editions Sup-Infor (CNRS). doi: <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>



ESTRATEGIAS RETÓRICAS Y USOS DE LA BIBLIA EN EL *TRAITÉ DE LA MORALE ET DE LA POLITIQUE* DE GABRIELLE SUCHON

Gabriela Domecq
Universidad Nacional de General Sarmiento
gdomecq@campus.ungs.edu.ar

Resumen: En este trabajo nos proponemos examinar las estrategias retóricas que despliega Gabrielle Suchon en el *Traité de la morale et de la politique* centrándonos en el uso que hace de las referencias bíblicas. Nuestra lectura considera la importancia de comprender el contexto histórico y lingüístico para acceder al lenguaje filosófico propio de las filósofas del pasado. Analizaremos la manera en que Suchon interviene las traducciones bíblicas y el contexto de las citas para hacerlas confluir con su filosofía de la libertad. Comparamos las citas de Suchon con tres traducciones francesas de la Biblia disponibles en el siglo XVII para identificar sus modificaciones. Veremos que Suchon no solamente interviene el texto bíblico sustituyendo algunos de sus términos por otros, sino que utiliza el contexto de su propia obra para redefinir el sentido de los versículos bíblicos. Buscamos mostrar que el uso de las referencias bíblicas está determinado por el sentido filosófico del texto y no por la vocación religiosa de la autora.

Palabras clave: contexto histórico, libertad, interpretación.

Recibido: agosto 31, 2025. **Revisado:** noviembre 20, 2025. **Aceptado:** diciembre 12, 2025.

RHETORICAL STRATEGIES AND USES OF THE BIBLE IN GABRIELLE SUCHON'S *TRAITÉ DE LA MORALE ET DE LA POLITIQUE*

Gabriela Domecq
Universidad Nacional de General Sarmiento
gdomecq@campus.ungs.edu.ar

Abstract: The text examines Gabrielle Suchon's rhetorical strategies in her work, *Traité de la morale et de la politique*, specifically her use of biblical quotations. It highlights the relevance of understanding the historical and linguistic context to correctly interpret the works of past female philosophers. This text analyzes how Suchon alters biblical translations and manipulates the context of the quotations to align them with her own philosophy of liberty and reason, often challenging the Catholic orthodoxy of her time. This paper compares Suchon's quotations with three 17th-century Bible translations to identify her deliberate interventions revealing the originality of her thought. The work demonstrates that Suchon not only interprets the Bible but also actively shapes it to ground her arguments on female liberty and knowledge.

Keywords: historical context, liberty, interpretation.

Received: August 31, 2025. **Reviewed:** November 20, 2025. **Accepted:** December 12, 2025.

Sarah Hutton (2019) advierte que para poder establecer un diálogo significativo con los escritos de las mujeres del pasado es necesario, previamente, comprender el lenguaje filosófico que utilizan y reconstruir su contexto, es decir, las circunstancias que modelaron el pensamiento y la escritura. El método de acercamiento histórico conceptual no es exclusivo de los textos de las mujeres del pasado. El planteo de Sarah Hutton se inscribe en la perspectiva historiográfica, iniciada por la Escuela de Cambridge de pensamiento político, que entiende los textos del pasado a partir de la inscripción en su contexto histórico y lingüístico. Esta perspectiva, que reconoce la historicidad de los textos, problemas y conceptos de la historia de la filosofía, es especialmente útil para abordar los textos de las filósofas del pasado. Las características de estos textos: pluralidad de géneros, heterogeneidad de las fuentes y de la terminología, ajenas a lo que hoy consideramos filosófico, hacen que su singularidad se nos pierda sin un contexto histórico, así como también la posibilidad de un diálogo significativo. Estos textos fueron escritos desde una posición de marginalidad respecto al conocimiento, por el limitado acceso de las mujeres a la formación intelectual y filosófica, sumada a un contexto de estigmatización de la condición de mujer autora, lo que induce a todo tipo de estrategias para borrar la autoría y la voluntad de saber (Dufour-Maître, 2001; Le Doeuff, 1998; Keller-Rahbé, 2010). Para comprender la terminología, el uso de las fuentes y el pensamiento que con ellas se elabora debemos estar atentas/os a los condicionamientos y los efectos de sentidos que el contexto permite descifrar.

Este trabajo de reconstrucción histórico-contextual del pensamiento es particularmente necesario en el caso de la obra de Gabrielle Suchon. Lo es, no solo porque no poseemos una tradición interpretativa a partir de la cual abordar su obra, ni tampoco conocemos su biografía intelectual (Bertolini, 2009), sino porque el género en el que escribe, el estilo y las referencias citadas han sesgado el acceso a la obra. Se ha atribuido al estilo

“laborioso, escolástico y excesivamente largo” que su obra permaneciera hasta hace muy poco tiempo olvidada (Broad and Green, 2009, p. 255). Sin embargo, más que su estilo parecen ser las referencias religiosas y patrísticas de su obra las que han obturado el acceso a su pensamiento. Para Paul Hoffman (1978) el discurso de Suchon carece de solidez propia, se sostiene en la conformidad a la tradición teológica y antigua (p. 270). Comprende las referencias a la Escritura como una marca de fideísmo (1978, p. 272). A finales del siglo XX, la obra es subestimada por considerarse que el cristianismo de la autora es un obstáculo a la emancipación femenina que afirma buscar (Auffret, 1988). En un importante trabajo sobre el pensamiento político y moral de Suchon, Jacqueline Broad y Karen Green (2009) señalan que Suchon parte de un punto de vista católico ortodoxo para sostener el derecho de las mujeres a formarse y ejercer la autoridad política (p. 256). Esta ortodoxia parece explicar, para las autoras, los límites políticos del pensamiento de Suchon. Sostienen, por ejemplo, que su ortodoxia explica que considere al matrimonio, a pesar de las críticas que hace pesar sobre él, como una institución sagrada y, por lo tanto, no cuestione la subordinación de la esposa al esposo. De la misma manera, su ortodoxia sería responsable de que rechace cualquier intento de las mujeres por conquistar la autoridad política, eclesial y doméstica cuya privación define como injusta (Broad, Green, 2009, p. 263). La referencia a Pedro 2: 13 parece funcionar para las autoras como una prueba de la ortodoxia que adjudican a Suchon (p. 263). La referencia es interpretada como asentimiento a los presupuestos ideológicos del evangelista. Sin entrar en la difícil delimitación de lo que debe considerarse ortodoxia católica en el siglo XVII, Veronique Desnain (2021) ha mostrado que es altamente cuestionable que la dependencia de Suchon a las fuentes teológicas pueda considerarse una marca de fideísmo (p. 81); las fuentes patrísticas son usadas para cuestionar las disposiciones eclesiales (p. 72), Pablo para rebatir a Agustín. Para Véronique Desnain (2021, p. 80) es en la yuxtaposición de puntos de vista, y en la evaluación y manipulación que hace de las fuentes teológicas donde reside la originalidad de Suchon.

La hibridación de formas religiosas, referencias teológicas y propósitos filosófico-políticos es el lenguaje propio de la obra de Suchon. Sin

una conciencia histórica, como nos los recuerda Sarah Hutton, resulta muy difícil comprenderlo. En este trabajo nos proponemos contribuir a desentrañar el lenguaje filosófico de Suchon a partir del análisis del uso que hace de las citas bíblicas en la primera parte del *Traité de la morale et de la politique* para definir la libertad y las consecuencias de su privación. Empezaremos cotejando las citas del Tratado con tres versiones de la Biblia en francés en el siglo XVII. El análisis comparativo debería permitirnos formular alguna hipótesis sobre el acceso que tuvo la filósofa al texto bíblico en un contexto donde la Iglesia es renuente a habilitar a los/as laicos/as la lectura de la Biblia. Este análisis nos permitirá también establecer el tipo de relación que construye Suchon con las Sagradas Escrituras. Buscaremos determinar, a partir de las diferencias con las traducciones comparadas, la fidelidad o intervención del texto bíblico en las referencias que encontramos en el Tratado. Por último, nos ocuparemos del modo en que funcionan las referencias bíblicas en la argumentación y la retórica del texto de Suchon.

I. Leer la Biblia en tiempos de Gabrielle Suchon

El acceso a la lectura de la Biblia por parte de los y las laicas se rige en el siglo XVII por la interpretación que las Iglesias vernáculas hacen de las disposiciones tridentinas. El Concilio de Trento establece el corpus bíblico (la Vulgata latina) y el modo de lectura autorizado. La lectura debe hacerse en conformidad con los padres de la Iglesia y los autores eclesiásticos en el espíritu de la tradición católica (Chédozeau, 1984, p. 342). La regla IV del Index Librorum Prohibitorum especifica el derecho de los laicos/as a la lectura de la Biblia en lenguas vernáculas según criterio de “la capacidad” y “el permiso”. La capacidad remite a la aptitud para comprender la Biblia por parte del/de la creyente conforme a la doctrina católica y no según su propio entendimiento. Esta capacidad debe ser refrendada por la autoridad eclesial que otorga el permiso. El Concilio no establece ninguna disposición específica sobre las traducciones en lenguas vernáculas. Esta ausencia de directiva estricta va a dar lugar a in-

interpretaciones más o menos restrictivas de las disposiciones conciliares. En Francia, durante el siglo XVII, una interpretación moderadamente restrictiva de la regla IV dar lugar a la habilitación de traducciones y reediciones de la Biblia al francés de la Vulgata como lo exige la regla conciliar (Chédozeau, 1994, p. 343).

A lo largo del siglo XVII francés podemos identificar tres traducciones que dan lugar a varias revisiones y reimpressiones. La Biblia designada como “de Lovaina” (1578), la Biblia católica traducida por el padre Denis Amelote (1666-1670), y la traducción de Port Royal hecha por Le Maistre de Sacy (1667). La Biblia llamada de Lovaina es una versión muy similar a la traducción de Renée Benoist publicada en 1565 (Bogaert, Gilmont, 1980, p. 275), y para Chédozeau se trata de la misma traducción. En cualquier caso, la Biblia de Benoist fue prohibida por los teólogos de París, por considerarla demasiado cercana al espíritu del calvinismo, sin embargo, obtuvo la autorización de la facultad de teología de Lovaina. La Biblia identificada como de Lovaina circulará en Francia durante todo el siglo XVII con varias revisiones (Chédozeau, 1994, p. 344). Como no hemos encontrado la edición de 1578, trabajamos con una versión de 1662: *La Sainte Bible, contenant le Vieil et Nouveau Testament. Traduite de latin en françois par les theologiens de l'université de Louvain. Enrichie de figures en taille douce, avec les concordances des lieux & passages controversez de l'Ecriture sainte*, publicada en Lyon por Barthelemy Rivière. Esta traducción concuerda con la traducción René Benoist del Nuevo testamento (1569) y de *La Sainte Bible. Qui est toute la S Ecriture, contenant le Vieil & le Nouveau Testament* publicada en Rouen en 1582 por Richard Petit.

Entre 1620-1650 la Biblia de Lovaina va a tener una importante difusión en Francia. Richelieu va habilitar su reedición y distribución con el fin de dar armas a los católicos para enfrentar a los protestantes (Chédozeau, 1994, p. 344). La resistencia de los teólogos parisinos a esta Biblia y la necesidad de tener una biblia católica en estrictas concordancias con las disposiciones de la regla IV conducirá a los obispos de París a encargar en 1650 una nueva traducción que se publicará en 1660. Esta versión católica de la Biblia, con explicaciones destinadas a orientar la

lectura en el sentido definido por la regla IV, es la traducción del Nuevo Testamento realizada por el padre Denis Amelote: *Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jesus-Christ. Traduit sur l'ancienne édition latine corrigée par le commandement du pape Sixte V. Et publiée par l'autorité du pape Clement VIII. Avec des notes sur les principales difficultés, la chronologie, la controverse, & plusieurs tables pour la commodité du lecteur*, editado en París por François Muguet. Finalmente, en 1667 aparece el Nouveau Testament de Port Royal traducido por Le Maistre de Sacy. Esta traducción, en clara transgresión de las disposiciones de la regla IV del Concilio de Trento, coteja la vulgata con las traducciones griegas de la Biblia: *Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jesus Christ, traduit en françois selon l'édition vulgate, avec les différences du grec*, editado en Mons por Gaspard Migeot.

Desconocemos de qué traducción, o traducciones, de la Biblia dispuso Gabrielle Suchon. En ausencia de esta información hemos optado por comparar las citas bíblicas del *Traité* con las traducciones disponibles en su tiempo. Hemos utilizado dos criterios para seleccionar las traducciones: la difusión y el grado de aceptación por las autoridades eclesiales. La Biblia llamada de Lovaina y la traducción de René Benoist nos interesaron por tener una amplia difusión durante la juventud de Gabrielle Suchon y, por otra parte, por ser resistida por los teólogos de París. Elegimos la traducción de Denis Amelote por ser considerada por los teólogos de París como la traducción católica de la Biblia. Finalmente, la traducción de Port Royal nos interesó por sus características controversiales. La Biblia de Port Royal relativiza la autoridad de la Vulgata al cotejarla con la traducción griega; por otra parte, el jansenismo de sus autores es cuestionado por la Iglesia Católica.

Durante el siglo XVII en Francia asistimos a un incremento de la lectura en los conventos femeninos. La lectura es incorporada a las prácticas ordinarias de las monjas (Henryot, 2017, pp. 32-33). Esta promoción de la lectura no va acompañada necesariamente de una promoción de la lectura de la Biblia. Fabienne Henryot señala que la Biblia no se encuentra, por ejemplo, en la lista de libros aconsejados en el *Manual de la vida religiosa* (p. 34), donde se desaconseja la lectura del Antiguo testamento

(p. 45). Suchon cuestiona duramente el conocimiento sobre cuestiones espirituales permitido a las mujeres, quienes deben conformarse con las luces de otros, por estar privadas de la posibilidad de adquirir por sí mismas el conocimiento. Ellas deben conformarse con algunos “manuales de devoción” en vez de poder “instruirse con los libros sagrados, los de los Padres de la Iglesia, y con una inteligencia ilustrada en las reglas del razonamiento” (Suchon, 1693, III, pp. 73-74). El *Traité* no solamente condena la condición de las mujeres frente al saber, sino que actualiza, por el uso que hace de las referencias bibliográficas, la relación con el conocimiento que desea para todas. En franco contraste con la literatura “masticada” (Suchon, p. 73) reservada a las mujeres, Suchon cita sin mediación a los Padres de la Iglesia, a Santo Tomás, a los filósofos antiguos, a algunos modernos y, por supuesto, la Biblia. Cita tanto el Nuevo Testamento como el Antiguo y en la mayoría de los casos la referencia al texto bíblico está aclarada en el margen del texto.

En el prefacio del *Traité* Suchon presenta en orden decreciente de autoridad epistémica las fuentes sobre las cuales funda sus razones. La Biblia ocupa el primer lugar. Declara su fidelidad al texto bíblico pues ha “puesto las mismas palabras y los propios términos que se encuentran escritos”. La fidelidad al texto se justifica por la autoridad de sus palabras y porque “las palabras del libro de Dios tienen la particularidad de iluminar, conmover, persuadir y atraer a los corazones [...]” (Suchon, 1693, p. 14). En ningún momento aparece en el prefacio una justificación de la capacidad para leer el texto bíblico sin mediación de una autoridad eclesial, tampoco se alude pedido de autorización. La capacidad está presupuesta; la referencia al permiso, ausente.

Suchon declara seguir el texto bíblico al pie de la letra y, a la vez, la posibilidad de interpretarlo de diferentes maneras. En una velada oposición a las disposiciones tridentinas, que solo admiten la interpretación conforme a los Padres de la Iglesia y los autores eclesiásticos, Suchon sostiene que “los escritos de los sabios pueden recibir diferentes exposiciones, y acomodarse a diferentes necesidades de las almas” (Suchon, 1793, p. 19). Amparándose en la autoridad de San Bernardo explica que las Escrituras se pueden explicar en diferentes sentidos sin cometer

absurdistad. Usa aquí la estrategia señalada por Desnain de oponer una autoridad eclesial a otra. Aquí la autoridad de San Bernardo es contrapuesta implícitamente a la autoridad conciliar. Es claro que Suchon no desconoce las restricciones impuestas por la Iglesia a la interpretación de la Biblia, pues se pregunta:

Qué razón puede haber en considerar malo que las Santas Escrituras, los libros de los Padres, sean aplicados de manera diferente, si se sigue siempre la fe católica y ortodoxa; pues las cosas materiales son propicias a varios usos, y sirven a múltiples y diferentes funciones. (Suchon, 1793, p. 20).

Una sutil y doble herejía se desliza con la inocente pregunta, pues las Santas escrituras no son simples cosas materiales para la fe católica y la ortodoxia exige que se reconozca y acepte que el texto bíblico admite una única interpretación católica, la que está consignada en la tradición.

Michèle Le Doeuff en un texto ya clásico, *Le sexe du savoir* (1998), analiza la heterodoxia de la interpretación del mito del pecado original por Gabrielle Suchon en el *Traité de la morale y de la politique*. Le Doeuff destaca el esfuerzo de Suchon por sustraer la voluntad de saber de la condena social y religiosa que se sustenta en el mito del pecado original (1998, p. 71). Para Suchon, el conocimiento es un privilegio de la condición de inocencia de la humanidad anterior a la caída, y, a la vez, la posibilidad de reparación de la naturaleza humana herida por el pecado. Esta valoración del conocimiento va a requerir una reinterpretación del sentido de la prohibición adámica de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. Le Doeuff muestra como Suchon desplaza el sentido de la prohibición al ubicarla, ya no en la voluntad de saber o curiosidad humana, sino sobre la forma en que se debe adquirir el conocimiento (1998, pp. 71-72). Adán y Eva pecan porque toman el conocimiento dado por otro, en vez de adquirirlo por reflexión propia: “La sabiduría divina, que hace todo en vista a fines superiores, quiso que el árbol fuera el objeto de los conocimientos del espíritu del hombre por las reflexiones que debía hacer” (Suchon, 1693, II, p. 5). El pecado consiste, por un lado, en haber tomado el saber sin el esfuerzo que requiere su adquisición y, derivado de esto, haber confundido saber con tomar lo dado por autoridad de otro (Le Doeuff, 1998, p. 72).

La interpretación del texto bíblico que analiza Le Doeuff no lo interviene, le asigna un sentido diferente al que transmite la tradición a través de un presupuesto: “la sabiduría divina que hace todo en vista a fines superiores quiso...”. Esta no es, sin embargo, la única manera en que Suchon interpreta el texto bíblico. Examinaremos aquí la interpretación que resulta de la forma de citarlo o, en términos de la autora, de las diferentes maneras de “aplicarlo”. Dos aspectos de la cita deben ser considerados, por un lado, la fidelidad al texto bíblico, por otro, los efectos de sentido que produce el contexto (el lugar en el que se inscribe en el *Traité*) sobre el sentido de la cita.

II. Las citas paulinas en los primeros capítulos del *Traité*

A través de una serie de referencias al texto paulino seleccionada en los primeros capítulos del *Traité* examinaremos cómo la fidelidad declarada al texto bíblico es abandonada para reforzar, con su autoridad, el argumento propio.

En ninguno de los casos analizados hemos podido establecer una concordancia total entre las traducciones utilizadas y las citas del *Traité*. Las diferencias son en lo general menores. Hemos destacado cuándo la utilización de un término o una expresión introduce una diferencia significativa respecto al texto de las traducciones. Cuando el texto de las tres traducciones concuerda y la cita de Suchon difiere, consideramos que se trata de una modificación deliberada del texto bíblico.

En el capítulo III Suchon contrapone la coacción ejercida sobre las acciones voluntarias, a la servidumbre voluntaria. La coacción sobre la voluntad, incluso ejercida a favor del sujeto de la voluntad, destruye la libertad; la servidumbre voluntaria, en cambio, la preserva. Para ejemplificar la compatibilidad entre la servidumbre voluntaria y la libertad, Suchon cita a Pablo en I Corintios, IX, 19-20:

Bien que je sois libre à l'endroit de tous je suis asservis á tous, à fin de les gagner tous à Jesus-Christ : je me suis fait juif avec les juifs, à ceux qui sont sous la loi,

comme si j'étais sous lois, à ceux qui sont sans loi, comme si je n'en avais aucune, je suis faible avec les faibles, fort avec les forts, je me suis fait tout à tous pour les attirer à la sainte liberté des enfants de Dieu. (Suchon, 1693, I, p. 13)

Esta cita, que pareciera reproducir fielmente los versículos 19-22 de I Corintios IX, introduce sin embargo una diferencia significativa respecto a las traducciones comparadas. Más allá de las diferencias menores, que pueden deberse al hecho de que cita de memoria o que usa una versión ligeramente distinta a las nuestras, introduce una variante que modifica el sentido del texto bíblico. En efecto, en el texto de las tres traducciones utilizadas la servidumbre elegida por Pablo busca ganar más fieles a Cristo para “salvarlos a todos”. Las tres Biblias consultadas coinciden en la traducción del versículo 22, más allá de pequeñas diferencias de estilo. En todas, Pablo destina su servidumbre a “salvarlos a todos”. En la versión propuesta por Suchon, Pablo elige la servidumbre para atraerlos “a la santa libertad de los hijos de Dios”. La teología cristiana admite interpretar la salvación como liberación. Pero Suchon no está identificando aquí la salvación con una liberación: sustituye salvación por libertad. Pablo, en la cita de Suchon, no busca salvarlos sino acercarlos a la libertad, a la santa libertad de los hijos de Dios. Para la autora la libertad es un don divino: por el don de la libertad la criatura es a imagen y semejanza de Dios. Por lo tanto, la acción descrita por Pablo no solamente prueba que la servidumbre es compatible con la libertad si es objeto de una libre elección, sino, y más radicalmente, la acción evangelizadora está orientada a la actualización de la libertad de “los hijos de Dios.”

En el capítulo VII encontramos otra intervención del texto paulino. En este capítulo, busca fundamentar los beneficios y el derecho a la libertad de lugar para las mujeres, es decir, el derecho a desplazarse libremente por la ciudad y el mundo. Contrapone el rigor y el desprecio hacia las mujeres de la sociedad actual que les impide viajar, a la estima que manifiestan Jesucristo y los apóstoles al compartir con ellas sus peregrinaciones. Concluye su argumento y el capítulo citando de I Corintios 9:5, la réclamation de Pablo, “el más severo de todos”: “N’ai-je pas la puissance de mener partout des femmes vertueuses, comme les apôtres et les autres disciples

du Seigneur ?” (Suchon, 1693, I, p. 38). Denis Amelote traduce “mener avec nous” (con nosotros), Benoist y Port Royal, en concordancia con la cita de Suchon, “mener part tout” (por todas partes). Las tres traducciones coinciden, en cambio, en el singular de mujer y la referencia al carácter de hermana: “N’avons nous pas le pouvoir de mener par tout une femme qui soit notre sœur en Jesus Christ...” (Port Royal, 1667, p. 91); “N’avons nous pas puissance de mener par tout une femmelette sœur...” (Benoist, 1569, p. 301). Suchon interviene significativamente el texto paulino al sustituir la hermandad por la virtud, y el singular por el plural. El singular “une femme” es sustituido por el plural indefinido “des femmes”, y la hermandad, “sœur en Jésus Christ”, por la virtud propia. Son por lo tanto las mujeres, en general, con el único requisito de su virtud y no por la hermandad (que también es subordinación), las que están habilitadas por Pablo a participar de las peregrinaciones evangelizadoras.

En el capítulo IV, encontramos una referencia a la Carta a los Efesios que podría ser un error, o estar destinada a borrar el origen del texto citado. Después de haber explicado que la servidumbre es el peor de los males, Suchon utiliza dos referencias bíblicas para manifestar el apego de Dios a la libertad de los seres humanos. Refiere, primero, al mandato recibido por Jeremías para que todos, en el pueblo de Israel, dejen en libertad a sus servidores y no ejerzan dominación sobre ellos, luego, concluye, citando las palabras de Pablo a los efesios:

Tous ces oracles de la Loi ancienne nous son confirmez par celui de Saint Paul, qui dit aux Ephésians, si vous êtes engagez dans la servitude tâchez de la supporter patiemment, mais si vous pouvez devenir libres, je vous conseille de choisir la liberté.

Esta exhortación en favor de la elección de la libertad no se encuentra en la Carta a los Efesios. La versión que cita Suchon es muy cercana al versículo 21 de I. Corintios 7 de la Biblia de Lovaina/Benoist: “Es-tu appelé serf? ne t’en chaille : mais si tu peux aussi être mis en liberté, uses en plutôt” (Benoist, 1569, p. 300). La versión de Lovaina, como la de Benoist, tienen una diferencia significativa respecto a las traducciones de Denis Amelote y la de Port Royal. En la versión de Port Royal leemos:

Si vous êtes appelé à la fois étant esclave, ne vous en mettez point en peine ; mais quand même vous pourriez devenir libre, usez plutôt pour votre bien de cette condition d’esclave. (Port Royal, 1667, p. 86)

La traducción de Amelote difiere en el estilo pero no en el mensaje, exhorta, como la de Port Royal, a permanecer esclavo. La Biblia de Jerusalén (1967) concuerda con las traducciones de Port Royal y de Amelote: “¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes. Y, aunque puedas hacerte libre, aprovecha más bien tu condición de esclavo”.

Las traducciones protestantes de la Biblia, en cambio, coinciden con la traducción de Lovaina/Benoist y la cita de Suchon. La Reina-Valera (1960), la Biblia del Oso (1569), La Reina-Valera Antigua (1602) coinciden más allá de las diferencias en el castellano: “¿Eres llamado siendo siervo? No se te dé cuidado; mas también si puedes hacerte libre, procúralo más”.

En la Carta a los Efesios no encontramos el versículo citado, pero sí una referencia a la libertad en la introducción a la Carta en la Biblia católica. Denis Amelote (1666-1670, p. 363) relaciona el mensaje paulino de la Carta con la gracia emancipadora de Jesucristo. Señala que Pablo explica a los efesios los principales misterios de la fe y las más importantes máximas de moral para persuadirlos de la libertad que habían recibido por Jesucristo. La atribución del versículo 21 de I Corintios 7 a la Carta a los Efesios podría ser una manera de encubrir el seguir usando una traducción cuestionada por los teólogos de París, cuando existe una traducción católica de la Biblia. La Carta proporciona a la traducción controvertida un contexto aceptable para la ortodoxia católica. Al elegir la traducción del versículo de la Biblia de Lovaina/Benoist, Suchon privilegia, no obstante, la coincidencia del mensaje paulino con su filosofía de la libertad por sobre la subordinación a las prescripciones de la ortodoxia.

Se podría argumentar que probablemente Suchon solo disponía de la Biblia de Lovaina y simplemente se confundió en la atribución. No habría entonces en la referencia una estrategia retórica sino un error. No podemos descartar el error, pero tenemos indicios para considerar que dispuso de

más de una traducción. Si Suchon solo hubiera contado con la traducción de Lovaina/Benoist, todas las referencias a los evangelios deberían coincidir con esa traducción. Sin embargo, hemos encontrado por lo menos un caso en el cual la traducción utilizada no es la de Lovaina. Se trata de una cita de Santiago I:25, en el capítulo II: “Celui qui aura regardé la loi de la liberté parfaite, et aura persévéré sans la mettre en oubli, il sera heureux parce que tout le bonheur de l’homme consiste dans le bon usage qu’il en fait” (Suchon, 1693, II, p. 9). En este caso la traducción utilizada por Suchon no coincide, ni con la de la Biblia de Lovaina, ni con de Amelote. La traducción con mayor coincidencia es la de Port Royal: “Mais celui qui regarde fixement la loi parfaite, qui est la loi de la liberté, et qui demeure attentif à la regarder, celui-là n’écoutant pas seulement pour oublier aussitôt, mais faisant ce qu’il écoute, trouvera son bonheur en son action” (1667, p. 337). Tanto en la traducción de Denis Amelote como en la de Lovaina/Benoist la felicidad está vinculada con la realización de relacionar la felicidad con las obras: “Celui qui aura regardé en la loi de parfaite liberté, et aura persévéré en elle, n’étant point auditeur oublieux, mais faiseur d’œuvres : celui-là sera bien heureux en sont fait” (Benoist, 1569, p. 395).

La comparación que hemos realizado entre las citas paulinas del *Traité* y las traducciones de la Biblia de Benoist, Amelote y Port Royal nos permite concluir que la fidelidad al texto que declara Suchon no es ciega, ni obedece a un supuesto fideísmo. El uso de la cita bíblica se rige por los requerimientos retóricos y argumentativos del *Traité*. Suchon no duda en cambiar un término por otro, si la sustitución favorece la claridad de su argumento. Sin enfrentar abiertamente a la ortodoxia católica hace prevalecer el sentido de su propio texto por sobre la fidelidad a la letra del texto bíblico. Esta subordinación del sentido del texto bíblico a los requerimientos discursivos del propio se verifica, incluso, cuando no hay una intervención sobre la letra de los versículos. Examinaremos, para terminar, cómo el contexto en el que se inscriben los versículos tuerce el sentido del texto bíblico.

III. El contexto de la cita bíblica y la determinación del sentido

Suchon reconoce en el prefacio que “aplicar” las Santas Escrituras de “manera diferente” implica reconocer que el texto admite no solo diversas interpretaciones, sino que sirve a “múltiples y diferentes funciones”. Alega que no hay nada malo en esta diversidad si sigue “la fe católica y ortodoxa”. Desnain (2021) ha mostrado que la concepción de la fe y la religión que se desprende de la obra de Suchon no coincide siempre con la religión representada por la institución eclesial. En el texto de Suchon podemos identificar que cuando la referencia a la religión coincide con el argumento desarrollado, el término con el que se la designa remite al cristianismo. El cristianismo del *Traité* puede resumirse en la identificación del mensaje de Cristo con la libertad. La salvación que otorga es entendida como libertad. El mensaje salvífico de Cristo no es entendido como liberación de la ley antigua, sino, positivamente, como promoción de la libertad. “La santa libertad de los hijos de Dios” nos libera de toda coacción; el mensaje de Cristo, en el *Traité*, desnaturaliza, y deslegitima, la coacción secular pues la “dulzura” de sus mandatos no coacciona la voluntad. En suma, para Suchon la obediencia a Dios no coacciona nuestra libertad. La coacción ejercida contra el ejercicio de nuestra voluntad, en cambio, desordena nuestra naturaleza; al oponerse a nuestra inclinación, transgrede el mandato cristiano de libertad. Veremos que el contexto donde se “aplican” los versículos determina el sentido de manera a hacerlo coincidir con el cristianismo del *Traité* y, más allá del cristianismo, con su filosofía de la libertad.

El contexto en el cual se inscriben los versículos citados por Suchon opera de manera que hace coincidir la ley de la libertad cristiana con la libertad del ser humano producto del uso de la razón y la ausencia de coacción externa; para Suchon es clave sostener que la voluntad divina no anula la libertad humana, y que la coacción de unos sobre otros transgrede la ley divina.

La sobredeterminación del sentido de la ley de la libertad cristiana por el contexto se percibe claramente en el caso del versículo de Santiago I:25. El contexto en el que se cita al versículo es la definición de la libertad; el contexto inmediato, la fundamentación de la relación entre la libertad y la razón. Las acciones propiamente humanas, explica Suchon, son aquellas que proceden de las luces de la razón, en ellas se manifiesta la libertad: “Las acciones humanas son aquellas que se producen por los conocimientos y las luces de una razón instruidas por juiciosas consideraciones” (Suchon, 1693, p. 9). Esto es, agrega, lo que nos enseñan las palabras de Santiago en el versículo ya citado. En Santiago I:25 la ley de la libertad remite, para la tradición católica, a la liberación de la muerte y del pecado por Cristo. Observar la ley es realizar obras que manifiesten la caridad cristiana. En el contexto antes citado la ley de la perfecta libertad adquiere un sentido distinto. La perfecta libertad es la libertad instruida por las luces de la razón; es al uso de la libertad conforme a la razón a la que se le atribuye la felicidad del hombre. Suchon elimina del versículo la mención a las obras para recalcar la relación entre la perfecta libertad y la felicidad. Traducimos la cita del versículo: “Aquel que habrá observado la ley de la libertad perfecta [...] será bienaventurado; porque toda la felicidad del hombre consiste en el buen uso que puede hacer de ella” (Suchon, 1693, p. 9). Si atendemos al contexto del versículo la felicidad resulta de la libertad instruida por la razón; la razón es liberadora.

Los capítulos V y VI del *Traité*, cuyo objeto es la libertad de estado y la elección de la vocación, nos permiten observar que las referencias bíblicas tienen como función señalar, por un lado, que solo la voluntad divina tiene autoridad para determinar la vocación, y, por otro, que la autoridad divina ha dado al ser humano libertad para determinar su vocación (Suchon, 1693, p. 22). Recordemos que la elección de un estado, sea secular o religioso, en la sociedad de Antiguo Régimen está condicionada por el nacimiento y es potestad de la familia, no del individuo, especialmente en el caso de las mujeres. Suchon señala, en cambio, que esta elección es tan decisiva para la vida de la persona que no debe dejarse ni a la costumbre, ni al azar. La elección debe ser el resultado de una razón instruida, y de una libertad independiente de toda coacción

humana. Suchon introduce la voz del Rey Profeta para enfatizar que solo Dios, y ninguna autoridad humana, puede incidir sobre la elección: “Señor, hazme conocer el fin hacia el que debo tender, al que me has destinado, para ver que no me esté alejando” (Suchon, 1693, p. 22).

En el párrafo siguiente sostiene, sin embargo, que Dios ha puesto en nuestras manos la elección de la vocación pues no podemos cuestionar que haya puesto en nuestras manos la conducta de nuestra vida. Recurre a Eclesiastés 15:17-18 para confirmar su afirmación: “He puesto delante de ti la vida y la muerte, el bien y el mal, el fuego y el agua; extiende tu mano hacia lo que te plazca y te será dado”. El contexto introduce un ligero pero significativo desplazamiento respecto al sentido tradicional de estos versículos del Eclesiastés. Para la tradición, la alternativa propuesta por los versículos es entre la salvación o la condena eterna. La alternativa en la presentación de Suchon es diferente, pues abre a la posibilidad de elegir una forma de vida (el estado, la profesión) según lo que nos place.

La libre determinación de la vocación va a requerir nuevamente de una doble y contrapuesta disposición de la Divinidad; la divinidad manda y, a la vez, requiere de la libertad y de la razón para que la persona descubra su vocación. Para poder sostener esta doble determinación a través de Las Escrituras tiene que hacer una particular interpretación del carácter inescrutables de los designios divinos.

La argumentación se despliega en dos momentos. Primero, como en el caso antes analizado, se señala que solo la justicia de Dios puede conducir nuestra vocación. Aquí, se contrapone la justicia de Dios a la maldad y mentira de los hombres a través de una cita de Salmos 5:9. La vocación es don divino, el llamado no debe ser intervenido por consideraciones ajenas a quien lo recibe. La vocación, sin embargo, no se recibe pasivamente. Suchon advierte que no hay que confundir la devoción con “los decretos del cielo” (Suchon, 1693, p. 30). Para saber a qué estamos llamados/as hay que trabajar para conocerse a sí mismo: “haciendo un examen serio y reflexiones precisas para conocer la fuerza de nuestro espíritu, nuestras inclinaciones naturales y los talentos propios que nos habilitan para una forma de vida más que para otra” (Suchon, 1693, p. 30). En suma, encontrar y elegir una vocación es obra propia.

Para justificar en la palabra divina la necesidad del conocimiento de sí en la elección de la vocación, Suchon va a citar dos versículos de Pablo, Romano XI:33 y 2 Timoteo II:20. El contexto de la referencia invierte el sentido paulino del primer versículo. En Romano XI:33 Pablo después de explicar que Dios ha hecho a los hombres rebeldes para salvarlos a todos, concluye: “¡cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!”. Pablo señala, en los designios divinos, un límite insuperable para el conocimiento humano. En el contexto que Suchon da a los versículos el sentido de impenetrabilidad de los designios divinos se invierte. La consideración paulina que nos asegura “que los secretos de Dios son abismos, sus caminos son incomprensibles, y sus consejos impenetrables” (Suchon, 1693, p. 29), da lugar a la necesidad del conocimiento humano; porque los consejos de Dios son impenetrables, el llamado divino no se puede percibir intuitivamente, requiere de un conocimiento de sí.

Terminaremos con un ejemplo de uso de un versículo por su efecto retórico completamente desligado de su sentido bíblico. En el capítulo XXIII, Suchon describe la coacción. Ella denomina coacción a la privación de libertad; en cuanto la libertad es el mayor de los bienes del ser humano, la coacción es el peor de los males. La coacción, cualquiera sea su fin, es una violencia que altera la naturaleza de quien la padece. Para describir sus efectos Suchon cita Deuteronomio 28:65-67:

No se podría describir mejor la coacción que por las amenazas que Dios hizo antiguamente a su pueblo cuando les dijo estas terribles palabras: nunca más tendrás reposo, tu casa no será confiable, tendrás un corazón amedrentado, tus ojos desfallecerán, la tristeza se aposentará en tu alma, temerás día y noche, la vida será incierta (Suchon, 1693, p. 122).

La descripción se ajusta a los males que derivan, para Suchon, de la coacción, pero sobre la base de un malentendido, o, por lo menos, un silencio respecto al sentido de estas amenazas en Deuteronomio 28. En efecto, en el contexto del capítulo XXIII Dios parece advertir sobre las consecuencias de la coacción, es decir, sobre las consecuencias de la pérdida de la libertad, cuando en realidad está advirtiendo sobre el castigo, es decir, sobre las consecuencias de la desobediencia. Suchon omite la

referencia a la desobediencia, toma de los versículos el impacto que produce la descripción para representar la magnitud del daño que conlleva la privación de la libertad.

El análisis de las formas en que Suchon cita el texto bíblico nos ha permitido reconocer que estas obedecen a estrategias retóricas deliberadas y heterodoxas. Suchon subordina y orienta el mensaje bíblico para hacer coincidir el sentido con los requerimientos de su propio texto. En franca desobediencia a las disposiciones tridentinas, no duda en interpretar el texto bíblico. Sus interpretaciones, como hemos visto, tuercen el sentido propio de la ortodoxia católica. Suchon no discute con la tradición, pero asume una relación autónoma al texto sagrado regida por su propia concepción del cristianismo. No duda en intervenir el texto, sustituyendo un término por otro, o bien, borrando el contexto de un versículo, cuando estas operaciones refuerzan el sentido en concordancia con su filosofía de la libertad.

En suma, en condiciones de acceso restringido al conocimiento y a los libros, Suchon, como muchas de sus contemporáneas, empleó el texto bíblico como una fuente literaria profana donde el carácter sagrado aparece como una dimensión más de su función retórica. Suchon no sólo interpretó la Biblia, sino que intervino el texto para construir, junto a las demás referencias literarias del *Traité*, un fundamento sólido para su filosofía de la libertad, y el derecho de las mujeres a disponer de ella.

Referencias

- AUFFRET, S. 1999. Introduction. In: Suchon, G. *La contrainte: Traité de la morale et de la politique: La Contrainte*. 1ªed., Paris, Indigo & Côté-femmes, p. 134.
- BERTOLINI, S. (2000). Gabrielle Suchon : une vie sans engagement ? *Australian Journal of French Studies*, 37(3), 289-308. <https://doi.org/10.3828/AJFS.37.3.289>
- BOGAERT, P-M y Gilmont J-F. (1980). La première Bible française de Louvain (1550). *Revue théologique de Louvain*, 11(3), 275-309. <https://doi.org/10.3406/thlou.1980.1779>
- BROAD, j y Karen, G. 2009. *A history of women's political thought in Europe 1400-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 346.

- CHÉDOZEAU, B. (1984). Les grandes étapes de la publication de la Bible catholique en français. Du concile de Trente au XVIII^e siècle. En Armogathe Jean Robert (Ed.) *Le grand siècle est la Bible*, (pp. 341-363). Beauchesne.
- DESNAIN, V. 2021. The Paradoxes of Religion in Gabrielle Suchon. *Early Modern French Studies*, 43(1), 70-87.
- DUFOUR-MAITRE, M. (2001). Editer, imprimer, publier : quelques stratégies féminines au XVII^e siècles. *Travaux de Littératures*, 14, 257-278.
- HENRYOT, F. (2017). “ Un livre achèvera de te rendre savante ”. La lecture féminine monastique XVII^e- XIX^e siècle. En Fabienne Henryot y Philippe Martin, *Les femmes dans le cloître et la lecture*, pp. 7-52. Beauchesne.
- HOFFMAN, Paul. (1978). Le féminisme spirituel de Gabrielle Suchon. *Dix-Septième Siècle*, 121, 269-276.
- HUTTON, S. (2019). Women, philosophy and the history of philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 27(4), 684-701.
- KELLER-RAHBÉ, E. (2010). Pratiques et usages du privilège d’auteur chez Mme de Villedieu et quelques autres femmes de lettres du XVII^e siècle. *Écrivaines du XVII^e siècle*, numéro spécial d’*Œuvres et Critiques*, 35 (3), 69-94.
- LE Doeuff, M. (1998). *Le sexe du savoir*. Champs Flammarion.
- LE Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jesus Christ, en francoys, selon la version commune, avec figures & annotations nécessaires (Benoist, R. Tad.). (1569). Chez Nicolas Chesneau.
- LE Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jesus Christ, traduit en François selon l’edition vulgate, avec les differences du grec (Le Maistre de Sacy, I. Trad.). (1667). Chez Gaspard Migeot.
- LE Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jesus-Christ. Traduit sur l’ancienne edition latine corrigée par le commandement du pape Sixte V. Et publiée par l’autorité du pape Clement VIII. Avec des notes sur les principales difficultez, la chronologie, la controverse, & plusieurs tables pour la commodité du lecteur (Amelote, D. Trad.). (1666-1670). Chez François Muguet.
- LA Sainte Bible, contenant le Vieil et Nouveau Testament. Traduite de latin en François par les theologiens de l’université de Louvain. Enrichie de figures en taille douce, avec les concordances des lieux & passages controversez de l’Escriture sainte. (1662). Chez Barthelmy Rivière.
- SUCHON, G. 1693. *Traité de la morale et de la politique divisé en trois parties, sçavoir, la liberté, la science et l’autorité, où l’on voit que les personnes du sexe, pour en être privées, ne laissent pas d’avoir une capacité naturelle, qui les en peut rendre participantes*. 1^a ed., Lyon, Chez B. Vignieu, p. 764.



LOS MUNDOS FANTÁSTICOS DE MARGARET CAVENDISH

Julia Muñoz Velasco
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
juliamuvel9@gmail.com

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo argumentar que la postura filosófica pansiquista de Cavendish necesita de la fantasía para ser explicada y comprendida. Esto se debe a que dicha facultad permite experimentar versiones del mundo que podrían parecernos, a primera vista, ajenas, pero que podemos reconsiderar filosóficamente tras familiarizarnos con ellas desde la ficción. El gran valor epistémico que Cavendish confiere a la fantasía es algo que se ha estudiado ampliamente dentro de la bibliografía secundaria. Aquí, sin embargo, se analizará únicamente la importancia que Cavendish confiere a la fantasía para el quehacer filosófico.

Palabras clave: fantasía, ficción, filosofía natural, pansiquismo.

Recibido: septiembre 1, 2025. **Aceptado:** noviembre 20, 2025.

THE FANTASTICAL WORLDS OF MARGARET CAVENDISH

Julia Muñoz Velasco
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
juliamuvel9@gmail.com

Abstract: This paper aims to show that Cavendish's panpsychist philosophical stance requires phantasy to be explained and understood. This faculty allows us to experience versions of the world that might seem, at first glance, foreign to us; but after becoming familiar with them through fiction, we can philosophically reconsider them. The epistemic value that Cavendish assigns to fantasy has been extensively studied within secondary literature. Here, however, only the importance that Cavendish confers to phantasy for philosophical practice will be analyzed.

Keywords: phantasy, fiction, natural philosophy, panpsychism.

Received: September 1, 2025. **Accepted:** November 20, 2025.

*The poet's eye, in a fine frenzy rolling,
Doth glance from heaven to Earth,
from Earth to heaven,
And as imagination bodies forth
The forms of things unknown, the poet's pen
Turns them to shapes and gives to airy nothing
A local habitation and a name.*

WILLIAM SHAKESPEARE

So in this World, may many Worlds more be

MARGARET CAVENDISH

Introducción

En su libro *Sin fines de lucro, por qué la democracia necesita de las humanidades*, Martha Nussbaum sostiene que la “imaginación narrativa” es “la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, de interpretar con inteligencia el relato de esa persona y de entender los sentimientos, los deseos y las expectativas que podría tener esa persona” (2010, 132). Esta capacidad, nos dice la autora, es indispensable para la formación de una ciudadanía del mundo y para el desarrollo de habilidades sociales como la empatía o la comprensión. De una manera similar, en *El cultivo de la humanidad*, Nussbaum defiende que, por medio de la ficción, los seres humanos aprendemos a “atribuir vida, emociones y pensamientos a una forma que tiene escondida su interioridad” (2005, 89), de tal manera que privarnos de ciertas historias equivale a perder de vista diferentes perspectivas del mundo.

El presente artículo tiene como objetivo argumentar que la postura filosófica pansiquista de Cavendish necesita de la fantasía para ser explicada y comprendida. Esto se debe a que dicha facultad permite experimentar versiones del mundo que podrían parecernos, a primera vista, ajenas, pero

que podemos reconsiderar tras familiarizarnos con ellas desde la ficción. El gran valor epistémico que Cavendish confiere a la fantasía es algo que se ha estudiado ampliamente dentro de la bibliografía secundaria (Manzo 2023, 108). Aquí, sin embargo, se analizará únicamente la importancia que Cavendish confiere a la fantasía para el quehacer filosófico.

Para lograr esto último, el texto se dividirá en las siguientes secciones. Primero, se expondrán las razones de Cavendish para presentar como un mismo proyecto filosófico sus *Observaciones sobre filosofía experimental*, junto con *La descripción de un mundo nuevo, llamado un mundo resplandeciente*. Esto permitirá mostrar por qué, para esta autora, la filosofía debe ser creativa y original, sin que ello amenace o demerite su labor. Posteriormente, se explicará la relación que guarda la concepción filosófica de la fantasía con el pansiquismo de Cavendish, para mostrar que no puede haber ninguna facultad que sea ‘irracional’, o que pueda ser un peligro para las investigaciones de la filosofía natural. Por último, se explicará por qué la fantasía no ofrece exclusivamente una forma de ‘escapar’ del mundo, sino que también proporciona una vía para redescubrirlo y redescubrirse en él.

1. Dos disciplinas unidas por sus polos

En 1666, Margaret Cavendish publicaría dos de sus obras más importantes. Por un lado, un tratado de filosofía natural titulado *Observaciones sobre filosofía experimental* [*Observations Upon Experimental Philosophy*]; y, por el otro, una obra de ficción llamada *La descripción de un mundo nuevo, llamado un mundo resplandeciente*¹ [*The Description of a New World, Called the Blazing World*]. Lejos de ser sólo una coincidencia, la decisión de publicar simultáneamente estos libros refleja la concepción que Cavendish tenía de su propio quehacer filosófico y del lugar que la fantasía tenía en él.

¹ De aquí en adelante, me referiré a esta obra simplemente bajo el nombre de *El Mundo Resplandeciente*.

Para confirmar que no se trata tan sólo de una conjunción azarosa, sino de un mismo proyecto filosófico bajo dos expresiones diferentes, Cavendish señala en los prefacios a *El Mundo Resplandeciente* que creó estas obras con la intención de presentar dos mundos distintos, aunque coherentes entre sí, unidos por sus dos polos (Cavendish 2017, 55). Esta forma de conexión resulta significativa ya que, dentro de las primeras páginas de la novela, Cavendish hablará sobre dos mundos que también se encuentran mutuamente ensamblados por sus respectivos polos de tal forma que “si alguien llega a alguno de esos polos, es forzado o bien a volver o bien a entrar al otro mundo” (Cavendish 2017, 62). De alguna forma, es como si Cavendish nos invitara a considerar que nuestras pesquisas filosóficas están siempre conectadas (incluso sin darnos cuenta) a otras disciplinas, como lo es en este caso la literatura. En otras palabras, hay un punto en el que, para seguir avanzando (en la investigación o en un viaje a través del océano) hay que dejar el mundo conocido atrás y adentrarse en un mundo nuevo.

Ahora bien, presentar un libro de ficción en sincronía con un tratado filosófico es algo tan fuera de lo común en nuestros días, como lo era en la época de Cavendish. Consciente de ello, la duquesa de Newcastle sintió la necesidad de comenzar uno de los prefacios de *El Mundo Resplandeciente* con la siguiente advertencia: “Si usted se pregunta por qué he unido una obra fruto de la imaginación² [*Fancy*] a mis serias *Observaciones Filosóficas*, piense que no es un menosprecio a la filosofía o una opinión fuera de lugar, como si este noble estudio no fuera más que una ficción de la mente” (Cavendish 2017, 55). Con estos primeros renglones, es posible plantear preguntas decisivas para comprender el proyecto filosófico de Cavendish, así como su contexto histórico. Primero, ¿por qué sería necesario aclarar que vincular la ficción a la filosofía no es equiparable a despreciar a esta última? Segundo, ¿qué tipo de “ficciones de la mente” podrían ayudar a la labor filosófica?

² Martí Escayol, en la edición en español editada por Siruela, eligió traducir “Fancy” por “imaginación”. Sin embargo, en este escrito me referiré a esta facultad por el nombre de Fantasía.

2. La ‘seriedad’ de la filosofía

Cavendish inicia su prefacio anticipando que se le objetará esta forma dual de plantear su proyecto filosófico. Esto se debe, como su elección de palabras nos permite apreciar, a que la filosofía es “seria” y “un noble estudio”, mientras que la literatura es una *mera* ficción de la mente (Cavendish 2017, 55). Este contraste ya había sido abordado por la autora con anterioridad, trece años antes de la publicación de *El Mundo Resplandeciente*. En 1653, Cavendish publicó una obra titulada *Fantasías filosóficas* [*Philosophical Fancies*]. Ahí, bajo la forma de un poema o fantasía [*fancy*], encontramos un diálogo entre la Razón y los pensamientos, en el que estos debaten hasta dónde debe llegar la fantasía al momento de reflexionar. La Razón, por un lado, les pide a los pensamientos que no “corran por caminos extraños y fantásticos”,³ pues si se alejan mucho de lo que ya se ha establecido como norma en las Escuelas, el Mundo les juzgará como meras tonterías o locuras.

Como respuesta a este consejo, los pensamientos le dicen a la Razón que no les moleste en sus estudios, ya que la Naturaleza les ha dado “la libertad sin límites para correr más rápido y más lejos que el Sol”.⁴ A la luz de este intercambio, se puede apreciar el posicionamiento de Cavendish a favor de utilizar la fantasía como un recurso filosófico, en la medida en que permite ir más allá de lo que se ha asumido previamente como verdadero. Sin embargo, no deja de ser llamativo que esta apología vaya acompañada de una advertencia sobre el escarnio que puede recibir cualquier propuesta filosófica que vaya por una vía distinta a la de las Escuelas de su época. La fantasía siempre está demasiado cerca de la tontería y la locura como para ser una aliada confiable de la filosofía.

El diálogo presentado por esta *fantasía* [*fancy*] o poema plantea una tensión inherente al quehacer filosófico: esta labor debe ser creativa y original, pero no a tal punto que pueda ser considerada como una locura. Descrito de esta manera, el diálogo entre Razón y pensamientos puede

³ *Thoughts, run not in such strange phantastick waies.*

⁴ *Nature doth give us liberty to run, Without a Check, more swift far then the Sun.*

leerse como una representación de lo que Cavendish tuvo que enfrentar en los círculos filosóficos y científicos de su época. Nuestra autora tuvo que posicionarse constantemente entre la novedad de su obra y la aceptación de sus pares: “although Cavendish clearly challenges and revises generic boundaries, she also seeks inclusion in male literary and philosophical canons, and in order to gain recognition she must also be to some degree recognizable within such canons” (Leslie 1996, 7).

Tras revisar su biografía, es difícil concluir que Cavendish haya logrado encontrar el equilibrio entre los polos de esta tensión. Por el contrario, ha sido más o menos unánime la lectura que calificó a su obra como extravagante, desafiante o fuera de lo normal. Algunos de sus contemporáneos la veían, entre otras cosas, como una persona loca, presumida y pretenciosa (Battigelli 1998, 12). Hoy en día esta excentricidad es considerada como un rasgo positivo de su obra, sin embargo, ello no quita que siempre se valora con cierta cautela y que, sobre todo, sigamos enfrentándonos a la pregunta sobre cómo leer a Cavendish, si desde sus propios criterios o si desde los estándares del canon filosófico que la excluyó.

Prakas (2016), por ejemplo, nos dice que hay que reconocer los aciertos de la obra de Cavendish, sin por ello obviar sus dificultades: “taking Cavendish seriously has meant that we must defend her work against unwarranted dismissal, but it also means that we should not ignore problematic or contradictory elements in her writings” (124). De igual forma, Villanueva Noriega (2023) señala que “esta singularidad de Cavendish también hace difícil identificar claramente sus textos con una tradición, pues ella deliberadamente apostaba intelectualmente a la diversidad, la mezcla y la hibridación genérica” (25).

Esta dificultad para ‘descifrar’ la excentricidad de la duquesa de Newcastle también se manifestó en su visita a la *Royal Society of London for Improving Natural Knowledge*. Tan sólo un año después de publicar las *Observaciones* y *El Mundo Resplandeciente*, Cavendish fue la primera mujer invitada a esta institución, en la que participaban los científicos y filósofos naturales más importantes de su época. Este acontecimiento fue célebre, no sólo porque la duquesa llegó “vestida como un caballero, aunque sin barba” (Battigelli 1998, 13), sino, también, por el importan-

te desacuerdo filosófico que había entre Cavendish y los integrantes de la Royal Society, entre los cuales destaca, precisamente, el disenso sobre la seriedad propia de la filosofía.

En 1668, un año después de la visita de Cavendish y dos años después de la publicación de *El Mundo Resplandeciente*, Joseph Glanvill escribiría en defensa de la Royal Society que el propósito de esta sociedad era el de erigir una Historia Natural bien anclada en la “sobria realidad”, alejándose de los “ardores de la fantasía desenfadada, evitando sus excursiones extravagantes” (Findlen 2006, 452). En cambio, como ya se ha visto, Cavendish consideraba que estos dos ámbitos, el de la fantasía y el de la historia o filosofía natural, no son mutuamente excluyentes, sino que son dos mundos conectados por sus polos, mismos que pueden ser coherentes entre sí aun con sus diferencias. Para comprender mejor la compatibilidad, es importante recalcar que Cavendish hable de “fantasía” y no de “imaginación”. En el siglo XVII, la primera era reconocida como una facultad claramente distinta de la segunda. La imaginación era concebida como una facultad meramente reproductiva, esto es, una facultad capaz de presentar a la mente ciertas impresiones sensibles en la ausencia de objetos previamente percibidos (Smyth 2017, 16). En cambio, la fantasía es una facultad que tiene la libertad para producir sus propios objetos.

Mientras que la imaginación se situaba en un punto medio entre la materialidad recibida por los sentidos y la mente, la fantasía era capaz de tomar una mayor distancia del mundo y, con ello, podía gozar de una mayor autonomía para generar sus propias creaciones (Smyth 2017, 18). Esto último hacía que, en la época de Cavendish, la fantasía fuera considerada una facultad peligrosa para las investigaciones científicas y para la racionalidad, ya que parecía ser una capacidad autosuficiente que no tenía por qué responder a la realidad observable. Por el contrario, se trataba de una facultad que podía encontrar en sí misma la motivación suficiente para crear mundos de manera ilimitada.

Estos rasgos hacían de la fantasía una gran amenaza para el estudio de la naturaleza: “such an active, autonomous, secular, pleasure-seeking version of the imagination poses the risk that anyone could, in one translation of the words of Francis Bacon, ‘give out a dream of [her] own imagination

for a pattern of the world” (Smyth 2017, 19). La fantasía conllevaba la peligrosa posibilidad de abandonar la filosofía ‘seria’ para enfocarnos únicamente en la creación de mundos acordes a nuestros caprichos o deseos. Cuando Cavendish advierte que ella no piensa en la filosofía natural como una mera “ficción de la mente”, está aludiendo a esta concepción de la fantasía y al debate, tan importante en su época, sobre si la ficción era tan sólo una pérdida de tiempo para la ciencia. Si la filosofía deseaba prosperar en su estudio de la naturaleza, debía abandonar el ámbito de la fantasía y proclamarse como una disciplina seria, anclada firmemente a la realidad.

3. La ‘enfermedad’ fantástica de Cavendish

Si la fantasía entraña el riesgo de perder de vista la realidad y extraviar a la ciencia en sus investigaciones sobre la naturaleza, ¿por qué Cavendish presentaría una defensa de esta facultad? ¿Estaba ella a salvo de estos peligros? Es curioso que la duquesa inicie el prefacio de las *Observaciones* hablando de su posible ‘enfermedad’: “It is probable, some will say, that my much writing is a disease; but what disease they will judge it to be [...] Perhaps they will say, it is an extravagant, or at least a fantastical disease” (Cavendish 2001, 7). Este padecimiento responde a dos rasgos importantes. Por un lado, a la cantidad de obras que escribió, más si consideramos que lo hizo en una época en donde las mujeres difícilmente podían publicar, y mucho menos doce obras tal como ella hizo. Por el otro lado, esta enfermedad también responde a la gran diversidad de géneros presentes en su obra, donde encontramos “una imbricación de ficción y no ficción que, lejos de ser meramente estilística, apunta al valor epistémico de la fantasía” (Lavié 2022, 18).

Sin embargo, en lugar de preocuparse por deslindarse de esta ‘condición’, Cavendish confiesa que es un honor estar ‘infectada’ por la misma enfermedad que han tenido las mentes más ilustres, desde Aristóteles hasta Ovidio, es decir, desde la filosofía hasta la poesía, pasando por la medicina, la abogacía o las matemáticas (Cavendish 2001, 7). Lo anterior permite afirmar que padecer de dicha “enfermedad fantástica” no

constituye un obstáculo para el quehacer filosófico, sino que puede llegar a ser una parte beneficiosa del mismo. Pero, ¿cómo es eso posible? ¿Cómo se neutraliza a la fantasía para disfrutarla y aprender de ella, en lugar de temerla? Para responder a estas preguntas es importante enfatizar dos puntos de la obra de Cavendish: (a) la fantasía no es una facultad inherentemente irracional y (b) la fantasía es un peligro sólo cuando hay una falta de sincronía entre racionalidad y fantasía.

4. El pansiquisismo como raíz común

Para comenzar a explicar el primer punto, a saber, si la fantasía no es una facultad inherentemente irracional, es preciso regresar al prefacio de *El Mundo Resplandeciente*. Ahí, la duquesa distingue “Razón” de “Fantasía”. La primera es una facultad que, preocupada por la verdad, indaga las relaciones causales presentes en la naturaleza; mientras que la fantasía se olvida de la verdad para enfocarse en la ficción, caracterizándose como una facultad capaz de crear “por sí misma todo lo que le place y deleita” (Cavendish 2017, 56). De esta manera, la razón se distingue por querer conocer la realidad con la mayor precisión posible, mientras que a la fantasía le da igual si sus objetos existen o no.

Ahora bien, el hecho de que sean dos facultades distintas, con sus respectivos objetos e intereses, no significa que sean mutuamente excluyentes o que la fantasía siempre sea un peligro para la filosofía. Por el contrario, ambas facultades comparten el mismo fundamento metafísico. Cavendish pide a sus lectores no malinterpretar su forma de presentar esta distinción como si se tratara de facultades irreconciliables, pues ambas son “efectos o, más bien, acciones de la parte racional de la materia” (2017, 56). Sin embargo, para valorar la importancia de este argumento y así evitar dicha malinterpretación es preciso considerar los rasgos generales de la concepción pansiquista de la naturaleza de Cavendish.

El problema mente-cuerpo es uno de los debates metafísicos más importantes de la época de la filosofía moderna temprana, en el que partici-

paban posturas dualistas y monistas. Como representante de la primera de ellas tenemos a René Descartes, quien en las *Meditaciones Metafísicas* sostenía que el pensamiento es radicalmente ajeno al cuerpo: “en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa –y no extensa–, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa –y no pensante–, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él” (Descartes 2005, 232). De esta manera, su postura es *dualista* por afirmar que la sustancia extensa (cuerpo) y la sustancia que piensa (alma) son metafísicamente independientes entre sí.

Por el contrario, el monismo sostenía que existe tan sólo una sustancia metafísica, a saber: la materia. Para los defensores de esta posición, el pensamiento debía explicarse necesariamente como un atributo o parte de la materialidad. Como representantes de esta postura filosófica tenemos a Thomas Hobbes y a Pierre Gassendi. Ambos autores participaron en las objeciones y respuestas que fueron incorporadas como parte de la publicación de las *Meditaciones Metafísicas*. Hobbes, por ejemplo, difiere de la posición cartesiana al decir que “no podemos separar el pensamiento de una materia que piense [...] una cosa que piensa es más bien material que inmaterial” (Hobbes en Descartes 2005, 389). Gassendi, por su parte, le objeta a Descartes que no se trata de una sustancia incorpórea y otra corpórea, sino de distintos tipos de cuerpos “uno grosero y otro sutil, de manera que al primero se le da el nombre de cuerpo, y al segundo el de alma o espíritu” (Gassendi en Descartes 2005, 666).

Cavendish también es defensora de la postura monista, pero su caracterización de la materia difiere significativamente de la de Hobbes o Gassendi, pues estos dos autores tenían una concepción mecanicista de la materia, según la cual el pensamiento se identificaba como una propiedad exclusiva de ciertos cuerpos (como el cerebro). Por ello es que, como advierte Cuning (2022): “Cavendish is aware that she is writing in a tradition in which the prospect of thinking matter is not going to be taken seriously. In the eyes of many of her contemporaries and predecessors, matter is not only unintelligent, but also inert and utterly worthless”.

En otras palabras, dentro de la misma posición monista existía el debate sobre si la propiedad de pensar era algo que correspondía a toda la materia, o sólo a una parte de ella. Cavendish optará por defender la posición más radical que implica negar “that rational matter, or mind, exists only in the brain or some other region of the human body. Rather, animate matter moves throughout nature” (O’Neill 2001, xxv). El monismo *pansiquista* de Cavendish parte de lo que ella identifica como el *triunvirato* de la naturaleza o los tres grados de la materia: el inanimado, el sensible y el racional. Aunque estos cumplen diferentes funciones, permanecen siempre como elementos inseparables entre sí, ya que “wheresoever is body, there is also a commixture of these three degrees of matter” (Cavendish 2001, 181). Con esta concepción filosófica de la materia, el monismo pansiquista de Cavendish puede resumirse en las siguientes premisas presentadas en las *Observaciones*:

- (1) La naturaleza es material y no puede probarse lo contrario
- (2) Si todo en la naturaleza es material, la razón y la sensibilidad también lo son
- (3) No hay necesidad, por tanto, de postular una mente incorpórea para explicar la posibilidad del pensamiento
- (4) De esta forma, “todas las fantasías [*fancies*], imaginaciones, juicios, memorias, recuerdos, y afines, no son otra cosa que acciones de la razón, o de las partes racionales de la materia animada” (2001, 272, *mi traducción*).

Esta concepción filosófica de la naturaleza como una única materia animada y racional, tiene fuertes implicaciones en la distinción entre racionalidad y fantasía. Smyth señala que “Cavendish’s strange materiality allows not only for a novel view of *nature* but of *fiction*” (2017, 126). Al señalar esta raíz metafísica común, Cavendish es capaz de oponerse a la lectura que establece una jerarquía epistémica entre ambas facultades. Desde la postura dualista, la imaginación y la sensación son fuentes de conocimiento menos fiables porque sus actividades requieren de la participación tanto del alma como del cuerpo. Según Descartes, existen otras formas de pensamiento independientes de lo corpóreo que, por lo mismo, ofrecen un conocimiento del mundo con mayor grado de certeza y necesidad (Descartes 2005, 156). En cambio, Cavendish se opone

radicalmente a esta jerarquía que deja mal parada epistémicamente a la fantasía pues todo pensamiento (incluyendo las fantasías) son producto de la actividad del grado racional de la materia, a tal punto que es posible concluir que (a) la fantasía no sólo no es una facultad inherentemente irracional, sino que, por el contrario, la fantasía es una facultad necesariamente ‘racional’.

5. Error, locura y fantasía

Ahora retornemos al segundo punto sobre cómo (b) la fantasía es un peligro sólo si hay una falta de sincronía entre racionalidad y fantasía. La pregunta es, si tanto razón como fantasía tienen una raíz común, ¿cómo podría haber un desfase entre ambas? A Cavendish le interesa sostener que la fantasía puede contribuir significativamente en la investigación de la naturaleza y, para defender esta tesis, Cavendish distinguirá entre error, locura y fantasía.

En uno de los prefacios a *El Mundo Resplandeciente*, la autora advierte que no basta con ceñirse a la razón y evitar la fantasía para eludir la posibilidad del error. Por el contrario, muchos filósofos pueden confundir falsedades con verdades y puede existir una gran diversidad de opiniones en filosofía, muchas de las cuales no coinciden con la verdad. Sin embargo, esto de ninguna manera prueba que la filosofía es una mera ficción arbitraria, ya que “los errores proceden de los diferentes movimientos de la razón” (Cavendish 2017, 55). En otras palabras, así como la razón y la fantasía parten de la misma constitución material, el error también será explicado dentro de la filosofía de Cavendish como producto de un movimiento irregular y desordenado de los grados o elementos racionales y sensibles de la materia.

Para ilustrar esta concepción del error, consideremos el siguiente ejemplo. Una persona entra en un cuarto oscuro en donde hay una cuerda tirada en el piso. Al ver esa figura, en esas condiciones sensibles, se asusta al creer que no se trata de una cuerda sino de una serpiente. Ahora, imaginemos que esa misma persona comienza a pensar que la figura del piso

no se mueve y que, observándola bien, pareciera no coincidir en color o en tamaño a una serpiente. Este ejemplo es proporcionado por Cavendish para sostener que la parte racional y la parte sensible de la materia suelen corregirse mutuamente: “A mistake is an irregularity of sense, and sometimes of reason too: if sense be only mistaken, and not reason, reason rectifies sense; and if reason be only mistaken, and not sense, then sense rectifies reason” (2001, 274). De esta forma, Cavendish niega que los errores sean productos exclusivamente de la razón o de la sensibilidad, sino que son resultado de ciertos movimientos de la materia.

En continuidad con esta explicación del error, Cavendish define a la locura (*madness*) como “una enfermedad que ocurre debido a movimientos irregulares de la mente, sean de la materia sensible, de la materia racional o de ambas en forma coordinada” (Manzo 2024, 105). Además, Cavendish distingue dos tipos de locura que corresponden a los dos grados animados de la materia: el sensible y el racional. Por un lado, en la locura sensible “la materia sensible produce imágenes que no se corresponden con la realidad” (Manzo 2024, 105). Por otro lado, la locura racional o *rational madness* es aquella provocada por los movimientos de los componentes de la materia racional, mismos que generan fantasías salvajes, opiniones inconstantes, conceptos extraños, etc. (Manzo 2024, 109).

De esta forma, sería impreciso atribuir a la facultad de la fantasía los errores que pueden cometerse en la investigación científica. En realidad, sólo en algunos casos puede haber ciertas irregularidades en los movimientos de las partes sensibles y racionales de la materia. Normalmente, estos mismos elementos de la materia están a la base de todos los juicios de la filosofía natural sin que causen problemas. Más aún, Cavendish señala que, a diferencia de la locura sensible o la locura racional, también existen las llamadas *fantasías elevadas* que “surgen de movimientos regulares, ordenados y armónicos de la materia” (Manzo 2024, 109), mismas que son benéficas para la investigación de la naturaleza.

La fantasía, por tanto, no es equiparable con una facultad que pierde de vista a la realidad y que, en ese sentido, esté más cerca de la locura o del error que la propia razón. Por el contrario, es una facultad que puede realizar aportaciones epistémicas valiosas para la filosofía. En palabras de Silvia

Manzo: “Cuando la mente se dispone a hacer filosofía, en busca de la verdad sobre las causas de los fenómenos naturales, choca con el obstáculo de su finitud [...] Pero cuando, a través de las fantasías poéticas elevadas, crea por placer una inmensa variedad de ficciones, rompe con esos límites que le imponía su condición de recorte finito de la Naturaleza” (2024, 112).

Cavendish les explica a sus lectores que decidió coordinar la publicación conjunta de su serio tratado de filosofía (las *Observaciones*) junto con su lúdica obra de ficción (*El Mundo Resplandeciente*) porque: “la razón [...] a veces requiere la ayuda de la imaginación para recrear la mente y distraerla” (2017, 56) e incluso llega a identificarse como una *creadora de mundos* tanto filosóficos como fantásticos (2017, 187). Con estas razones, el aspecto lúdico de la fantasía no debe ser desterrado de la filosofía.

6. Un mundo en el que las piedras piensan y los animales hablan

Antes de continuar conviene recordar lo dicho hasta ahora. Cavendish considera importante advertir a sus lectores que vincular literatura y filosofía no es una acción en detrimento de esta última, ya que hay ciertas ficciones que pueden contribuir positivamente al quehacer filosófico, en la medida en que éste deba ser también creativo y original. La facultad capaz de proveer dichas ficciones es la fantasía que, en contraposición con la imaginación, puede crear libre e ilimitadamente sus propios mundos. El peligro con esto último, sin embargo, es que la fantasía se distancie tanto de la realidad que pueda desviar a las investigaciones sobre la naturaleza de su verdadero propósito. Para descartar esta sospecha, Cavendish ofrece varios argumentos para aclarar (a) que la fantasía es una facultad inherentemente racional al estar constituida por la misma materia que el resto de la Naturaleza, y que (b) esta facultad es benéfica para la filosofía cuando trabaja en armonía con la racionalidad, a diferencia de como lo hace en los errores o en la locura.

Con todos estos elementos, es posible ahora proponer una lectura de *El Mundo Resplandeciente* que, más allá de sus contenidos específicos,

sea capaz de revelar la aportación que tiene esta ficción para la filosofía de Cavendish. Este relato o “descripción poética” (2017, 187), como lo llama Cavendish, comienza con el secuestro de una joven que, tras ser la única superviviente de un naufragio, cruza a través del polo norte hacia el mundo resplandeciente. Páginas más adelante se descubre que la historia de esta joven, quien pasa de ser secuestrada a ser la Emperatriz, se desenvuelve en por lo menos tres mundos distintos, uno de ellos el nuestro. Lo anterior significa que, para seguir el relato de *El Mundo Resplandeciente*, hace falta trazar el mapa de sus muchos mundos, lo cual dificulta seriamente la delimitación geográfica de sus acontecimientos.

La presencia de una gran diversidad de mundos al interior de la novela es filosóficamente importante por varias razones. Primero, en una época tan próxima a los debates entre las posturas geocéntricas y heliocéntricas, resulta llamativo que Cavendish sostenga que el planeta Tierra no sólo no es el centro del universo, sino que ni siquiera lo es ‘nuestro’ Sol ya que existe una gran pluralidad de mundos con sus respectivos soles: “cada uno de estos mundos, teniendo su propio sol para iluminarlo, se mueve en sus propios círculos” (Cavendish 2017, 62). Filosóficamente, esta descripción supone un distanciamiento radical de la perspectiva antropocentrista tradicional, en la cual el ser humano constituye siempre el centro gravitacional, tanto de la trama como del Universo. Este rompimiento con el antropocentrismo quedará también reflejado en la descripción de las criaturas que habitan el mundo resplandeciente, por tratarse de una especie híbrida que guarda semejanzas tanto con los humanos como con diferentes especies animales e incluso vegetales. De ahí que Cavendish hable de la existencia, entre otros personajes, de hombres-oso, hombres-zorro, hombres-pájaro e inclusive hombres-hierba (2017, 64).

La segunda razón por la cual esta pluralidad de mundos al interior de la novela es filosóficamente sugerente, es porque conduce a sus lectores a cuestionar las fronteras entre lo conocido y lo desconocido, lo ‘nuevo’ y lo ‘viejo’, e incluso su propio lugar en el universo. Varias especialistas en Cavendish han enfatizado la importancia de este último punto. Lasa, por ejemplo, afirma que: “Tal liminalidad es también evidente en *El mundo radiante* que, en tanto utopía, se instala en el límite de la ficción

y la no ficción” (2021, 3). Por su parte, Smyth afirma que “by pushing on the limits of what is possible, the fictions Fancy creates also create knowledge about the world [...] At the very least, Fancy’s fictions reveal the limits of the world as it is. But they can also demonstrate the very existence of worlds that seem, at first, impossible” (2017, 126).

Esta línea de interpretación sería heredera de aquella distinción trazada por Aristóteles en la poética, quien marcaba la diferencia entre historia y poesía en la medida en que “no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que *podría suceder*” (Aristóteles, 1451a). En este sentido, Cavendish emplearía también la poesía para reflexionar filosóficamente, no tanto para imaginar otros mundos posibles, sino para ofrecernos otras maneras posibles de imaginar *este* mundo. Esto es defendido por Marina Leslie, quien afirma:

To take Cavendish’s argument about the relationship of fancy and reason seriously requires that we think of *The Blazing World* less as an escape from world or a vision of a possible world than as a material engagement with world that is. Cavendish isn’t, in the end, defending poetry so much as anatomizing it and, in the process, enlarging the domain of fancy beyond its fictional effects or artifacts. The narrative trajectory across the multi-generic and sited worlds of *The Blazing World* is, in effect, a map of the material traces fancy’s engagement with reason. (2012, 88, *mi énfasis*)

La interpretación de Leslie ofrece una tercera razón para sostener que la novela de Cavendish es filosóficamente relevante. Mientras que en otras lecturas se realiza la capacidad de la fantasía para crear mundos posibles alternativos al nuestro, Leslie nos recuerda que, para Cavendish, ya vivimos de hecho en un mundo al que podemos considerar como compuesto de una única materia viva, sensible y racional, capaz de organizarse de infinitas formas. Leslie insiste mucho en el peso que tiene el peculiar monismo pansiquista de Cavendish, no sólo en su concepción filosófica de las facultades de la razón o la fantasía, sino también en la creación lúdica de mundos. No se trata únicamente de ofrecernos un escape *meramente ficticio* de un mundo lejano pero posible, en donde las mujeres puedan ocupar puestos políticos y puedan dedicarse a la filosofía; de una manera mucho más radical, podemos interpretar la obra

de Cavendish como una invitación a fantasear racionalmente que ese mundo es precisamente el nuestro, y que lo que nos hace falta es aventurarnos a considerar que siempre es posible redescubrir el mundo que creemos conocer.

El rechazo al antropocentrismo no sólo está presente en su obra de ficción, sino que Cavendish fue consistente al defender también en sus tratados filosóficos ‘serios’ que, por ejemplo, los animales tienen lenguaje, que son criaturas capaces de pensar y de comunicarse entre sí. Uno de los pasajes que mejor refleja esto último está en las *Observaciones*:

Some philosophical writers discourse much concerning the knowledge of man, and the ignorance of all other creatures [...] I believe other creatures have as much knowledge as man [...] but their knowledges being different, by reason of their different natures and figures, it causes an ignorance of each other's knowledge [...] Wherefore *he that will say, there is no knowledge but in man, at least in animal kind; doth, in my opinion, say more than ever he will be able to prove.* (2001, 218, mi énfasis)

En ese mismo pasaje, Cavendish insiste en que los seres humanos podemos reconocer y aprender del conocimiento generado por otras especies animales, como cuando observamos cambios en su comportamiento y esto nos permite inferir algo sobre el entorno común, como una tormenta, los niveles del río, etc. En clara contraposición con la postura cartesiana, la obra filosófica de Cavendish presenta, de la mano de la ficción, una gran diversidad de personajes híbridos que difuminan las fronteras y jerarquías entre animales humanos y no-humanos. La fantasía permite disfrutar de la posibilidad de imaginar que, tanto *este* como otros mundos, puedan ser pensados y conocidos desde una perspectiva alternativa al antropocentrismo:

Truly, if all other creatures cannot be denied to be material, they can neither be accounted irrational, insensible, or inanimate, by reason there is no part, nay, not the smallest particle in nature, our reason is able to conceive, which is not composed of animate matter, as well as of inanimate; of life and soul, as well as of body; and therefore *no particular creature can claim a prerogative in this case before another.* (Cavendish, 2001, 221, mi énfasis)

Por medio de la fantasía, Cavendish sigue explorando seriamente posiciones filosóficas que de otra forma serían fácilmente descartables, dados los prejuicios y consensos científicos de su época. Al igual que el caso de los animales, encontramos otro ejemplo en las *Observaciones*, cuando nuestra autora defiende abiertamente, en consonancia con su postura pansiquista, que así como los animales piensan, las piedras también lo hacen: “although a man perceives a tree or stone, yet he does not know whether the tree or stone perceives him, much less, what perceptions they make” (2001, 171). La radicalidad de este posicionamiento filosófico es que, como explica Lisa Walters, la filosofía natural de Cavendish “presents a complex disruption of the cultural signifiers that founded early modern understandings of bodies and matter” (2017, 37).

Con todo lo anterior, consideremos nuevamente la cita del “Epílogo” de *El Mundo Resplandeciente* en la que Cavendish se identifica como *autora* de mundos enteros (2017, 187), tanto filosóficos como de ficción. No se trata tan sólo de que la fantasía sea capaz de producir ilimitadamente mundos posibles ‘meramente ficticios’, sino de señalar que desde la filosofía también creamos mundos cuando pensamos aquel que habitamos bajo una determinada perspectiva, ya sea geocéntrica, heliocéntrica, monista, dualista, pansiquista, antropocéntrica, etc.

Conclusiones

En uno de sus poemas-fantasías (*fancies*), Cavendish presenta el diálogo imaginario entre un viejo roble y el hombre que lo está talando. El roble pide al humano que por favor no lo mate, mientras que este último trata de convencerle que, dada su vejez, es preferible la utilidad que pueda tener su madera para propósitos humanos. El roble, sin embargo, no cede:

No, let me here a poore *Old Oake* still grow;
 I care not for these vaine *Delights* to know.
 For *fruitlesse Promises* I do not care,
 More *Honour* tis, my owne *green Leaves* to beare.
 (Cavendish 2001, 160)

En esta fantasía, el viejo roble identifica la pretendida utilidad de su madera con vanas promesas, negando que las prioridades humanas sean las más importantes en el orden natural. Palabras más adelante, el viejo roble afirma que, a diferencia de los humanos, él cree que no vale la pena esclavizarse por dar gusto a las opiniones de los demás, en este caso, del hombre que busca convencerle de que estaría mejor talado que con vida. En contraste con una concepción filosófica de la naturaleza en la que ésta es un cúmulo de recursos susceptibles de ser explotados por el ser humano, Cavendish decide invitarnos a reflexionar, por medio de la fantasía, que vivimos en un mundo que (*literal y figurativamente*) siente y piensa de infinitas maneras, que de ninguna forma se agotan en las humanas.

Si Nussbaum (2010) tiene razón al señalar que la *imaginación narrativa* es un requisito indispensable para una mejor ciudadanía del mundo, en la que cada persona sea capaz de desarrollar un interés genuino por otros seres, entonces la filosofía de Cavendish puede leerse como un llamado a cuestionar todo aquello que extraviarnos en nuestro quehacer filosófico al excluir a la fantasía en pos de la ‘seriedad’.

Referencias

- ARISTÓTELES. (1974). *Poética*. Edición trilingüe: griego, latín, español. Introducción, traducción al español, notas y apéndices de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Románica Hispánica.
- BATTIGELLI, A. (1998). *Margaret Cavendish and the Exiles of the Mind*. Kentucky: The University Press of Kentucky.
- CAVENDISH, M. (2019). *Essential Writings*. D. Cunning (ed.) Oxford University Press.
- CAVENDISH, M. (2017). *El mundo resplandeciente*. Madrid: Siruela.
- CAVENDISH, M. (2001). *Observations Upon Experimental Philosophy*. E. O'Neill (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- CAVENDISH, M. (s.f.). *Philosophicall fancies. Written by the Right Honourable, the Lady Newcastle*. En *Early English Books Online*. <https://name.umd.umich.edu/A53057.0001.001>. University of Michigan Library Digital Collections.
- CUNNING, D. (2022). “Margaret Lucas Cavendish”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta y U. Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/margaret-cavendish/>

- DESCARTES, R. (2005). *Meditaciones Metafísicas, con objeciones y respuestas*. Oviedo: KRK ediciones.
- FINDLEN, P. (2006). "Between Carnival and Lent: The Scientific Revolution at the Margins of Culture". En Collins, J. B., & Taylor, K. L. (ed.) *Early Modern Europe: Issues and Interpretations*. Blackwell Publishing.
- LASA, C. (2021). Marcos para la utopía de la mujer que escribe: Notas a *The Blazing World*, de Margaret Cavendish, y la relación con sus poemas científicos; *Stultifera Navis*; 2; 4; 9-2021; 1-11.
- LAVIÉ, C. (2022). *Fancy, Sense, Wit*: modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish. *Siglo Dieciocho*, 3, 17-40.
- LESLIE, M. (2012). Mind the Map: Fancy, Matter, and World Construction in Margaret Cavendish's "Blazing World". *Renaissance and Reformation*, 35(1), 85-112. <https://doi.org/10.33137/rr.v35i1.19076>
- LESLIE, M. (1996). Gender, Genre and the Utopian Body in Margaret Cavendish's *Blazing World*. *Utopian Studies*, 7(1), 6-24.
- MANZO, S. (2023). Margaret Cavendish acerca del escepticismo, los sueños y la fantasía (fancy). *Ideas y Valores*, 72 (Supl. 10), 93-115.
- NUSSBAUM, M. (2010). *Sin fines de lucro, por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires/Madrid: Katz editores.
- NUSSBAUM, M. (2005). *El cultivo de la humanidad, Una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- PRAKAS, T. (2016). "A World of her own Invention": The Realm of Fancy in Margaret Cavendish's The Description of a New World, Called the *Blazing World*. *Journal for Early Modern Cultural Studies*, 16(1), 123-145. <https://www.jstor.org/stable/jeamlmodcultstud.16.1.123>
- SHAKESPEARE, W. (s.f.) *The Tempest*. B. A. Mowat y P. Werstine (eds.). The Folger Shakespeare. <https://www.folger.edu/explore/shakespeares-works/the-tempest/>
- SMYTH, M. (2017). *Women writing fancy*. In Springer eBooks. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-49427-2>
- VILLANUEVA Noriega, Gabriela. (2023). Tejer la Nueva Ciencia con los materiales de la imaginación: Margaret Cavendish, poesía y experimentación. *Acta poética*, 44(2), 22-43. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2023.2/100x26s472>



LA PINTURA Y LA CIENCIA DE MARÍA SIBYLLA MERIAN: ENTRE LA ARQUEOLOGÍA DEL SABER Y EL ANÁLISIS DE LA TEORÍA DEL PUNTO DE VISTA

Aída Atenea Bullen Aguiar
Centro de Investigación en Ecosistemas, UNAM
atenea@cieco.unam.mx

Resumen: Con la intención de dimensionar los aportes de María Sibylla Merian a la biología, particularmente a los campos especializados de la entomología y la ecología, se retoma la noción de episteme que aparece en la *Arqueología del Saber* de Michel Foucault y se complementa con la Teoría del Punto de Vista de la epistemología feminista de Nancy Hartsock y Patricia Hill-Collins. El texto intenta responder a lo siguiente: ¿de qué manera María Sibylla Merian rompe con el esquema epistemológico propuesto por Foucault? ¿Es capaz de transgredir la episteme renacentista, clásica y moderna? ¿De qué manera la Teoría del Punto de Vista puede explicar su singularidad? En respuesta a estas preguntas se encuentra que la posición liminal de Merian le permite realizar observaciones y explorar el mundo natural, sin limitaciones. Transita de la episteme renacentista –a través de la pintura floral–, a la episteme clásica a partir de sus observaciones respecto a las relaciones tróficas e interespecíficas. Vislumbra también el papel del ser humano en la deforestación y destrucción de los bosques tropicales húmedos de Surinam.

Palabras clave: historia de las mujeres, episteme, arte, ecología.

Recibido: agosto 30, 2025. **Revisado:** diciembre 12, 2025. **Aceptado:** diciembre 19, 2025.

THE PAINTINGS AND THE SCIENCE OF MARIA SIBYLLA MERIAN: BETWEEN THE ARCHAEOLOGY OF KNOWLEDGE AND STANDPOINT ANALYSIS THEORY

Aída Atenea Bullen Aguiar
Centro de Investigación en Ecosistemas, UNAM
atenea@cieco.unam.mx

Abstract: In order to dimension the contributions of María Sibylla Merian to biology, particularly to the specialized fields of entomology and ecology, the notion of episteme that appears in Michel Foucault's *Archaeology of Knowledge* is used and complemented with the Standpoint Theory of the feminist epistemology championed by Nancy Hartsock and Patricia Hill-Collins. The text attempts to answer in what way does María Sibylla Merian break with the epistemological scheme proposed by Foucault? Is she capable of transgressing the Renaissance, classical, and modern episteme? How can Standpoint Theory explain her singularity? In response to these questions, it is found that Merian's liminal position allows her to make observations and explore the natural world without limitations. She transitions from the Renaissance episteme—through floral painting—to the classical episteme by observing trophic and interspecific relationships. She is also capable of catching a glimpse into the role of humans in the deforestation and destruction of Suriname's tropical rainforests.

Keywords: women's history, episteme, art, ecology.

Received: August 30, 2025. **Reviewed:** December 12, 2025. **Accepted:** December 19, 2025.

Introducción

Un sabio proverbio dice: *caminando sola se llega más rápido, pero caminando acompañada se llega más lejos*. La verdad contenida en este refrán se constata con fuerza cuando hemos tenido la fortuna de trabajar en el campo de la educación o cualquier otra comunidad de aprendizaje. Docentes y discentes nos transformamos a partir del intercambio y el diálogo. Y cuando uno menos se lo espera, nos percatamos de que ya no somos las mismas. Nos cambiamos juntas, para bien y para mal. Lo mismo ocurre entre compañeras y colegas quienes nos comparten sus opiniones, sus hallazgos y, en ocasiones, nos retan, nos desafían y nos obligan a escribir sobre temas que jamás hubiéramos pensado explorar. Así surgió este breve texto, que es resultado de la insistencia de la Dra. María Guadalupe Zavala para investigar la obra de María Sibylla Merian. Sin duda, mi buena amiga sabía perfectamente que quedaría encantada con el descubrimiento de esta extraordinaria científica y artista, cuyo legado puede ser explorado desde múltiples aristas y enfoques. El resultado de esta invitación es un ejercicio perfectible que intenta valorar la trascendencia del trabajo de M. Merian desde una mirada epistemológica que se construye a partir de dos enfoques distintos, pero complementarios: la arqueología del saber de Michel Foucault (1926-1984) (2007) y la Teoría de Punto de Vista (TpV) de Nancy Hartstock (1943-2015) y Patricia Hill-Collins (1948-) (1983; 1986).

Posiblemente la conexión entre la arqueología foucaultiana y la TpV feminista no sea muy evidente pero, si se escudriña con atención, el argumento visual que hacen ambos enfoques es particularmente sugestivo. Es decir, ambos emplean una analogía visual. Si para las feministas mencionadas, que impulsan la TpV, la reflexión surge a partir de la experiencia de ser devaluadas e ignoradas como seres cognoscentes, a Michel Foucault, que vive el privilegio de su sexo y clase, le interesa investigar

las grandes épocas históricas y las condiciones de posibilidad que permiten un cierto conocimiento de las cosas, pese a su orientación sexual y sus experiencias de violencia heteronormativa, sin imaginar siquiera las argumentaciones feministas. No obstante, ambas propuestas reconocen que el conocimiento es producto de una mirada histórica, política y económica, particular. Cuestionando en mayor o menor medida la universalidad y objetividad del conocimiento, Foucault está interesado en reconocer los cambios en el conocimiento occidental en el tiempo, así como su relación con el surgimiento de las ciencias humanas en el siglo XX. Por su parte, afrontando la postura patriarcal, la TpV se concentra en quien intenta descifrar el mundo, ese ser cognoscente que goza del privilegio de hacer ciencia, proscribiendo a las mujeres y a los grupos racializados. De allí nuestro interés por dilucidar ¿de qué manera María Sibylla Merian rompe con el esquema epistemológico propuesto por Foucault? ¿Es Merian capaz de transgredir la episteme renacentista, clásica y moderna? ¿De qué forma la TpV puede explicar la singularidad de María Merian? Para responder a estas interrogantes, se propone esbozar la manera en la que la obra de María Sibylla Merian contribuye al desarrollo de la ciencia moderna. Concretamente, nos interesa indagar sobre la manera en la que aporta a la biología y a la ecología con sus atinadas y anticipadas observaciones científicas.

En un intento por explorar la historia de la ciencia moderna, particularmente el vínculo entre el mundo fenoménico y la capacidad humana de nombrar y aprehender la realidad, Michel Foucault (2007a) indaga la relación entre el lenguaje y tres campos disciplinares, que él considera indispensables para la organización social: la lingüística, la biología y la economía. Foucault está interesado en comprender el proceso por el cual estas disciplinas se consolidaron y, a su vez, permitieron el surgimiento de las ciencias humanas. Siguiendo su método, se recupera la vida y obra de María S. Merian, se compara y contrasta con las condiciones de posibilidad del saber de su tiempo y se valora su pertenencia —o no— a una forma de conocer el mundo entendida como *episteme*, recordando que dichas condiciones cambian a través del tiempo, respondiendo a cambios en el lenguaje y la forma de percibir, describir, nombrar y

clasificar el mundo. Por ende, la arqueología del saber se refiere a la estrategia metodológica empleada por Foucault para identificar las formaciones discursivas que equivalen a esos “artefactos” (palabras, enunciados, archivos), que quedan sepultados en el tiempo. Las palabras que nombran cosas son los objetos a excavar. Esos documentos, convertidos en archivos, no son analizados desde la hermenéutica, pues no se trata de interpretar su sentido, sino de buscar las formas de inclusión/exclusión, de etiquetar y delimitar. Mientras que Foucault se concentra en las palabras como objetos de estudio, la TpV se plantea el papel de quién nombra, es decir, en la relación del sujeto frente al objeto. Se presupone, entonces, que toda persona está sujeta a las condiciones materiales y subjetivas de su existencia, lo que, por consecuencia, afecta la percepción del mundo y las observaciones que se hacen de él. En el caso de María Sibylla Merian, se considerarán sus pinturas y sus observaciones científicas como archivos a estudiar.

La pintura como representación.

María S. Merian, una mujer del Renacimiento

La descripción que presenta Michel Foucault de *Las Meninas* en *Las palabras y las cosas* (2007a) es un hermoso examen que analiza la composición del cuadro, a la par que la sociedad española de la época. A través de la mirada del filósofo francés encontramos múltiples argumentaciones que proponen que los sujetos que aparecen en la imagen son una configuración de relaciones de poder. Es decir, en la enumeración de los personajes se puede deducir la estratificación social a partir de una escena en la que figura la Infanta Margarita con las meninas María Agustina e Isabel, Marcela de Ulloa, Nicolás y Mari Bárbola, el chambe-lán José Nieto, el extraño sin nombre, el mismo Diego Velázquez y los reyes Felipe IV y su esposa Mariana de Austria, que aparecen en el reflejo del espejo, al fondo de la imagen. Representando la sociedad española a través del lenguaje de la pintura:

No porque la palabra sea imperfecta y, frente a lo visible, tenga un déficit que se empeñe en vano por recuperar. Son irreductibles uno a otra; por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice y por bien que se quiera ver por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis (2007, p. 19).

Se recuerda el proverbio chino que dice que una imagen vale más que mil palabras, el cual propone un tipo de comprensión visual, distinta al saber verbal. Quizá por ello Foucault (2007) pone su atención en el espejo al que “nadie le presta atención” y que se vinculará a la discusión sobre el punto de vista del rey, del artista y del espectador, que se encuentran frente a la escena y que dominan con la mirada el cuadro (p. 20).

Pintado en 1656, Diego Velázquez (1599-1660) se inspiró en la idea de que “La pintura imitaba el espacio. Y la representación —ya fuera fiesta o saber— se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho a hablar” (Foucault, 2007, p. 26). Siguiendo esta misma fórmula estética-epistemológica, María S. Merian publica su primer libro sobre flores en el marco de la representación exacta. Su *Libro de las Flores* (*Blumenbuch*), publicado en tres volúmenes entre 1675 y 1680, ofreció a las señoras de la época hermosas imágenes de flores que les servían de patrones a reproducir en sus bordados. María sigue el ejemplo de su padre adoptivo Jacob Marrel (1614-1681), quien también pintó hermosas flores con insectos decorativos. María se limitó a buscar la similitud perfecta. En este sentido, Velázquez como Merian son producto de su tiempo, pintaron y representaron, en toda la acepción de la palabra, la *episteme* renacentista, entendida como una condición de posibilidad del saber, en función de la imagen a semejanza.

El sociólogo francés consideró que

Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guio la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El

mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. (Foucault, 2007, p. 26).

María Sibylla, a sus treinta y tres años, se insertó claramente en la *episteme* renacentista, a pesar de que, desde niña, observó y estudió los insectos de su ciudad natal como muchos otros naturalistas, entre ellos Aldrovani, Jonston, Ray, Godeart, por mencionar algunos. En ese tiempo, la creencia en la magia y la generación espontánea era común. Sin embargo, recolectando orugas y observando las fases de su desarrollo, Merian constató empíricamente la biogénesis, que divulgó en su segundo libro publicado en 1679, *La maravillosa transformación y extraña alimentación floral* (*Der Raupen wunderbare Verwandlung und sonderbare Blumennahrung*), ejecutando así un giro epistémico a raíz de sus observaciones directas, con base en la recolección de muestras y documentación del ciclo de vida.

La experiencia de María va más allá de una pintora renacentista, se acerca a la de una naturalista apasionada que, desde joven, compartió su gusto y emoción al encontrar debajo de una hoja alguna sustancia gelatinosa que podría envolver huevecillos de algún insecto, y que descubriría a partir de una cuidadosa y atenta observación de su desarrollo. En su cuaderno de estudio, *Studienbuch*, que mantuvo entre 1647 y 1717, escribió en la entrada 119 sobre su descubrimiento de una sustancia espumosa en las hojas de lirios amarillos, donde encontró pequeños escarabajos que recolectó para luego documentar su desarrollo. A los días reconoció crisálidas rojas y posteriormente observó cómo surgieron nuevos escarabajos (German History Intersections, 2025).

Esa emoción que Merian sentía por los fenómenos naturales la hacía preferir pintar organismos vivos, en su entorno natural, en lugar de plasmar naturaleza muerta. Esta actitud abierta al descubrimiento y a la sorpresa no se limitó a su infancia, sino que maduró con ella, hasta viajar a Surinam. De allí que sus pinturas y anotaciones fueran tan frescas y detalladas que fueron retomadas por diversos naturalistas a través de los años, incluyendo Carl Linneo (1707-1778), para su clasificación

taxonómica en *Systema Naturae* (1735), perfilándose como una artista-naturalista que sentó las bases para el surgimiento de la biología como episteme clásica.

La coexistencia de la representación como conocimiento y la clasificación como nacimiento de la ciencia muestra un momento de transición. Por ahora, se puede decir que la episteme renacentista empieza a fracturarse, desde dentro, a partir de varios procesos que incluyen la *mathesis* y la *taxinomia* con base, no ya en la semejanza, sino en la diferencia, que sistematiza y ordena la naturaleza. Así:

La crítica cartesiana de la semejanza es de otro tipo. No se trata ya del pensamiento del siglo XVI que se inquieta ante sí mismo y comienza a desprenderse de sus figuras más familiares; se trata del pensamiento clásico que excluye la semejanza como experiencia fundamental y forma primera del saber, denunciando en ella una mixtura confusa que es necesario analizar en términos de identidad y de diferencias, de medida y de orden. Si Descartes rechaza la semejanza, no lo hace excluyendo del pensamiento racional el acto de comparación, ni tratando de limitarlo, sino por el contrario universalizándolo y dándole con ello su forma más pura. (Foucault, 2007, p. 59).

En su ensayo sobre *El Método*, publicado en 1637, René Descartes (1596-1650) dedica una buena parte del texto a documentar los “pellejitos” del corazón, actualmente conocidos como válvulas cardíacas (2010). Sus observaciones son notables por su detalle, lo que también aplica a su argumentación sobre las ideas y el pensamiento. Por ello, el texto es el ejemplo por antonomasia del método hipotético-deductivo, que utiliza para analizar el cuerpo y el alma. Emplea la razón para investigar la mente/alma y la experimentación para conocer la materia/cuerpo. Mientras que la exploración del yo, como entidad, sólo es posible mediante la cognición —que asegura su existencia a partir de una argumentación lógica—, el cuerpo es diseccionado en su materialidad. A este respecto, Foucault (2007) explica que “Lo semejante, después de ser analizado según la unidad y las relaciones de igualdad o desigualdad, se analiza según la evidente identidad y las *diferencias* que pueden ser pensadas en el orden de las *inferencias*” (p. 60). Se desprende de allí la archiconocida frase cartesiana: *pienso, luego existo*, que sustituye el conocimiento renacentista que proviene de la inter-

pretación de los secretos del universo por la clasificación de las diferencias a partir de inferencias (aunque pensar y existir sean fenómenos completamente distintos) (2010). María Merian incluyó en su práctica profesional la observación rigurosa, encarnando el método científico.

Más allá del orden de la vida

Curiosamente, no parece que María Sibylla Merian se interesara por ordenar y clasificar los insectos que tanto le apasionaban. Si bien identificó especies con sorprendente certeza, le llamaba más la atención conocerlas y capturar su belleza. Consecuentemente, otros naturalistas retomaron sus pinturas y anotaciones para identificar, designar y clasificar las especies que ella registró y pintó. El más famoso de ellos, Carl Linneo, la citó 130 veces (Heard, 2016, p. 30). Se podría decir, en este sentido, que la obra de María S. Merian forma parte de este periodo de transición de la *episteme* renacentista hacia la clásica. Aunque su enfoque estético también la hizo desafiar la *mathesis* y la *taxinomia* del siglo XVIII y XIX al no aislar ni fragmentar sus observaciones, como lo hicieron sus contemporáneos. Esta cualidad demuestra que María poseía una visión sistémica integrada que valoraba las semejanzas, las diferencias y sus relaciones. No necesitaba considerar los cambios y las grandes transformaciones geológicas para reconocer la centralidad de la vida y su interdependencia. A partir de la entomología, se convirtió en bióloga y ecóloga mucho antes de que apareciera esta disciplina y su especialidad.

Según Foucault (2007a), la *episteme* clásica, que va tomando forma en el siglo XVIII, “recurrir a una *mathesis* cuyo método universal es el álgebra. En cuanto se trata de poner en orden las naturalezas complejas (las representaciones en general tal como se dan a la experiencia), es necesario constituir una *taxinomia* y, para ello, instaurar un sistema de signos” (p. 78). Y una vez calculado y ordenado el mundo, por sus diferencias y “simultaneidad espacial”, los naturalistas refirieron como génesis los cambios, lo cual “supone una serie sucesiva [...] que los reparte en un *analogon* del tiempo, como una cronología” (Foucault, 2007a, 80). Aquí,

La tarea fundamental del “*discurso*” clásico es *atribuir* un nombre a *las cosas y nombrar su ser en este nombre*. Durante dos siglos, el discurso occidental fue el lugar de la ontología. [...] Al atribuir a cada cosa representada por el nombre que le convenía y que, por encima de todo el campo de la representación, disponía la red de una lengua bien hecha, era ciencia –nomenclatura y taxinomia. (Foucault, 2007a, p. 125).

María S. Merian no participó directamente en esta historia natural, fundada en la designación, que recortaba y organizaba, pero su trabajo sí fue empleado en ello. Según Foucault (2007a), “Se nombrará no a partir de lo que se ve, sino a partir de los elementos que la estructura ha dejado pasar ya al interior del discurso. Se trata de construir un segundo lenguaje a partir de este primer lenguaje, pero cierto y universal” (139). Un ejemplo de esta visión selectiva lo comparte Londa Schiebinger (2004) en su libro titulado *Nature’s body: gender in the making of the modern science*, en el que explica la fascinación de Linneo y la sociedad europea por las glándulas mamarias, y cómo opta por nombrar toda una clase de organismos como mamíferos, seleccionando una característica entre toda una enorme gama de posibilidades. Bien explica nuestro sociólogo que

El sistema es arbitrario en su punto de partida ya que descuida, de manera concertada, toda diferencia y toda identidad que no se remitan a la estructura privilegiada [...] Pero no es posible alcanzar el sistema natural sino después de haber establecido con certeza un sistema artificial, cuando menos en ciertos dominios de mundo vegetal y animal. (Foucault, 2007, 141).

Se trata de un sistema basado en las diferencias, que son identificadas por quien clasifica y nombra, bajo la apariencia de objetividad.

En su viaje a Surinam, Merian registró los nombres locales sin designar y ordenar el mundo, haciendo referencia a los conocimientos de las poblaciones originarias, pero manteniendo una actitud epistémica colonial. No se puede negar que existe un vínculo claro entre la *designación* para su *disposición* en el conjunto y para su adjudicación en las estructuras de producción y consumo (Foucault, 2007a, p. 159). Para la episteme clásica, sólo la autoridad epistémica del científico (varón, blanco, occidental) puede nombrar el mundo y, por ello, la comunidad

científica europea vilipendió a Marian por haber empleado las referencias locales. Hoy en día, Merian es celebrada por su trato respetuoso y su reconocimiento de los saberes de los pueblos originarios, lamentablemente, dicho gesto podría leerse como una manifestación de la colonialidad del saber más que una sincera valoración de los conocimientos locales. Regresaremos a este punto más adelante.

De la historia natural a la biología. Una ciencia clásica

Desafiando un tanto la historia de la ciencia y haciendo eco de la *Estructura de las Revoluciones Científicas*, publicado en 1962 por Thomas Kuhn (1922-1996), Foucault (2007a) presenta la noción de *episteme*, distinta de la propuesta khuniana de paradigma (2006). Si ambas comparten la idea de que la historia no es continua, ni deviene gradualmente, ni mucho menos se construye sobre los eventos y los “avances” previos, para Foucault, la *episteme* ofrece las condiciones de posibilidad del surgimiento de un conocimiento nuevo. Concluyentemente, no es posible sostener la idea de progreso. En seguida, la historia natural de los siglos XVII y XVIII que busca nombrar, designar, clasificar, ordenar, calcular, sólo sobreviene en la biología cuando ocurre la ruptura conceptual que permite que surja la noción de vida (Foucault, 2007a, p. 161).

Este sisma ocurre a finales del siglo XVIII, cuando se distinguen las ciencias *a priori*, que son las “ciencias formales y puras, que dependen de la lógica y las matemáticas”, de las ciencias *a posteriori*, que son las ciencias empíricas “que sólo utilizan las formas deductivas” y que exigen un método empírico que busca “formalizar, y quizá matematizar, los dominios de la economía, de la biología y, por último, de la lingüística misma” (Foucault, 2007a, p. 241).

Si ya Linneo hablaba de un sistema de ordenamiento, la idea dio paso a una visión centrada en la diferencia, que debía permitir el reconocimiento de la “coexistencia, jerarquía interna, [y] dependencia con respecto a un *plan de organización* (Foucault, 2007a, p. 260). Es con George Cuvier (1769-1832) que

La coexistencia designa el hecho de que un órgano o un sistema de órganos no pueden estar presentes en un viviente sin que otro órgano u otro sistema, de naturaleza y forma determinadas, lo estén también: “Todos los órganos de un mismo animal forman un sistema único todas cuyas partes se sostienen, accionan y reaccionan unas sobre otras; no puede haber modificaciones en una de ellas que no produzcan otras análogas en todas las demás (Cuvier, 330 en Foucault, 2007, p. 260).

No obstante, un siglo antes, María Merian ya observaba y documentaba relaciones sistémicas de los organismos que estudiaba, sus ciclos de vida, sus sistemas de alimentación, locomoción, sus conductas, sus relaciones interespecíficas (entre especies) y otras tantas observaciones sistémicas, que se incorporarían en los análisis del campo de la biología y la ecología muchos años después. El gran avance documentado por Foucault (2007a) en cuanto a las “correlaciones laterales que establecen relaciones de concomitancia fundadas por necesidades funcionales entre los elementos de un mismo nivel” es que “*es necesario* que el animal se alimente”, que capture una presa y que se relacionen sus “aparatos de masticación y de digestión”, observaciones que ya María había hecho, muchos años antes, pero que la ciencia patriarcal en el siglo XIX ocultó por no ser considerada una autoridad epistémica (p. 260).

El tema de la alimentación es interesante, pues aún en el siglo XXI se encuentran remanentes de una visión más anatómica que funcional. Un caso concreto son las guías de identificación de especies, por ejemplo, de aves, en las que, en la mayoría de los casos, no se incluye más que su descripción física, las formas de sus picos, sus colores y, en las versiones digitales, sus cantos; dejando de lado las plantas en las que se pueden encontrar, sus hábitos, su alimentación, o sus interacciones con otras especies, muy a la usanza del siglo XVIII y XIX, lo que podría indicar el anclaje de la biología en la episteme clásica.

La obra de Merian no comete dicho error, su trabajo siempre incluye interacciones entre especies, educando al público espectador sobre los organismos y sus relaciones. María Sibylla pasó de estudiar flores a insectos y posteriormente a reptiles, todos ellos seres con una muy mala reputación. Podría decirse que eran seres despreciados, como ella misma, compartiendo su marginalidad. A pesar de ello, fueron observados

con atención, documentando sus relaciones sistémicas. Su “noble invención”, como ella misma lo llamó, fue ilustrar las relaciones tróficas. Ello la distinguió de otros naturalistas como Jan Godeart (1617-1668), que aislaron los organismos y los dibujaron de forma estática, sin su planta hospedera, sin relaciones parasitarias, mutualistas o simbióticas. María, por su parte, incluyó todas las anteriores, además de presentar a los organismos en movimiento (ver dibujo de mariposa pavo real de J. Godart y M. Merian) (Etheridge, 2022, p. 26).

De tal manera, se ilustra el argumento de Foucault (2007a) de que

Lo vivo no debe ser comprendido ya sólo como una cierta combinación de moléculas que llevan caracteres definidos; dibuja una organización que mantiene relaciones ininterrumpidas con los elementos exteriores que utiliza (por medio de la respiración, de la alimentación) para mantener o desarrollar su propia estructura. [...] Lo vivo, por el juego y la soberanía de esta misma fuerza que lo mantiene en discontinuidad consigo mismo, se encuentra sometido a una relación continua con lo que lo rodea. Para que lo vivo pueda existir, es necesario que haya numerosas organizaciones irreductibles unas a otras y, también, un movimiento ininterrumpido entre cada una y el aire que respira, el agua que bebe, el alimento que absorbe. Al romper la antigua continuidad clásica entre el ser y la naturaleza, la fuerza dividida de la vida va a hacer surgir formas dispersas, aunque ligadas todas ellas a las condiciones de existencia. En algunos años, entre el siglo XVIII y el siglo XIX, la cultura europea modificó por completo la espacialización fundamental de lo vivo; para la experiencia clásica, lo vivo era una casilla o una serie de casillas en la taxonomía universal del ser; y si su localización geográfica desempeñaba un papel (como en Buffon) era para hacer aparecer las variaciones que eran posibles. A partir de Cuvier, lo vivo se envuelve en sí mismo, rompe sus vecindades taxonómicas, se arranca al vasto plan constructor de las continuidades y se constituye un nuevo espacio; espacio doble, a decir verdad —ya que es el espacio interior de las coherencias anatómicas y las compatibilidades fisiológicas, y el exterior de los elementos en los que reside para hacer de ellos su propio cuerpo. Pero estos dos espacios tienen un encargo unitario; no es ya el de las posibilidades del ser, sino el de las condiciones de la vida. (pp. 268-269).

Sin imaginar los posteriores aportes de la geología y la paleontología a la biología —en su argumentación evolutiva—, María Merian ya entendía la importancia de las interacciones entre los organismos y su entorno, como lo plasman sus cuadros. ¿Qué le permitió reconocer y celebrar estas interacciones vitales?

En el lugar del rey, la entomóloga, ecóloga y artista

Regresemos ahora a *Las Meninas*. Michel Foucault recurrió a este cuadro para rematar con fuerza su argumento respecto a lo que —en la epistemología feminista— se llama la autoridad epistémica, develando las estructuras y los discursos que detentan el poder y la legitimidad para conocer el mundo, para observarlo, para estudiarlo, para nombrarlo y ordenarlo. La transformación de la historia natural a la biología representó un cambio en el discurso, pero también requirió un cambio en otras disciplinas como la economía y la lingüística. Fue necesario hacer del ser humano objeto y sujeto de investigación, como aquel soberano que contempla a través del espejo la escena que se desarrolla frente de sí (Foucault, 2007a, p. 304). Si ya la teoría evolutiva había perfilado al ser humano como parte del mundo natural, y ya había sido estudiado como un organismo vivo, también se estudió en su producción material y cultural. Fue a través de su lenguaje que se convirtió en objeto y sujeto de investigación y surgieron las ciencias humanas.¹

Una vez más, María Sybilla Merian vuelve a sorprendernos con sus observaciones en Surinam cuando, lejos de circunscribir sus indagaciones científicas a los hechos biológicos, escribe y opina sobre la actividad humana y su impacto negativo en los ecosistemas. La científica ya vislumbraba la destrucción que la economía global tendría sobre la natu-

¹ “En un sentido, el hombre dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje; su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica —como si primero ellos (y quizá sólo ellos) detentaran la verdad—; y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desplazan sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia. La finitud del hombre se anuncia —y de manera imperiosa— en la positividad del saber; se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo; o mejor dicho, en la filigrana de todas estas figuras sólidas, positivas y plenas, se percibe la finitud y los límites que imponen, se adivina como en blanco todo lo que se hacen imposible” (Foucault, 2007, p. 305).

raleza, llamando la atención sobre la deforestación de la selva para la producción agrícola (Paravisini-Gerbert, 2012).

Su posición desde los márgenes de la sociedad y de la comunidad científica le ofreció la posibilidad de desafiar las normas y no vaciló en ello. Independizándose económicamente, divorciándose, explorando la vida espiritual y viajando para hacer trabajo de campo al nuevo mundo, opinó y compartió sus hallazgos. En contraste, muchos naturalistas varones no lograron lo que ella alcanzó. Algunos, como Linneo, nunca viajaron, y cinco de sus estudiantes murieron en expediciones de recolección (Etheridge, 2011). Sibylla Merian observó todo desde el margen y pudo ver la imagen más completa. Reclamó su centralidad en el acto mismo de pintar y registró aquello que consideró importante en su *Studienbuch*. Se sentó en la posición del rey y la reina, fuera del cuadro, y observó.

Claro está que Merian fue producto de su tiempo y poseyó una mirada colonial. No se asombró de la institución de la esclavitud, pero sí se preocupó por la deforestación y el especismo. Fue más fuerte su amor por insectos, reptiles y otros organismos envilecidos que por los seres humanos racializados. Merian ilustra lo que Lugones llama *sistema moderno colonial de género*, entretejiendo el concepto de *interseccionalidad* de la escuela de jurisprudencia proveniente del feminismo negro y la Teoría Crítica de la Raza (CRT, por sus siglas en inglés) y el concepto de *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano, el cual permite explicar lo que la autora argentina llama la: “indiferencia que los hombres [y en este caso mujeres como Sibylla] muestran hacia las violencias que sistémicamente se infringen sobre las mujeres de color; mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género” (Lugones, 2008, p. 75). Sin ser consideradas seres humanos, las mujeres indígenas y africanas no eran más que objetos que podían poseerse e intercambiarse a voluntad. De tal manera que en Surinam, María y su hija Dorotea recibieron esclavos y, a su regreso a Ámsterdam, María llevó consigo una esclava, probablemente Carib o Arawak. Elizabeth Polcha (2019) dice que ser propietaria de una mujer indígena le aportaba el conocimiento local sobre las plantas, pero también le ofrecía una posición reconocida entre los naturalistas de la época. No sólo

María podía presumir de pintar los organismos vivos en Surinam, sino que también poseía una informante real y viva que le aportaría valioso conocimiento, negado a la mujer racializada por el hecho de no ser considerada un ser cognoscente, pero siendo explotada y víctima de lo que hoy llamaríamos extractivismo académico (Polcha, 2019), extrayendo a la fuerza el subsidio de los saberes de mujeres y varones, despojados de su dignidad humana, para acrecentar la deuda epistémica con Abya Yala. Apropiado el conocimiento, se beneficia de él. Subvención que sustentó la modernidad y que en palabras de Quijano (1992):

Con la conquista de las sociedades y las culturas que habitaban lo que hoy es nombrado como América Latina, comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implicó, de una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominantes. (p. 11).

María se sienta, momentáneamente, en la posición de los monarcas, pero no es capaz de percibir su propia opresión, ni la dominación que ella ejerce sobre otros seres, violentamente deshumanizados. No le es posible reconocer las “distinciones jerárquicas” entre hombres y mujeres, ni que la “mujer europea burguesa no era entendida como su complemento [del varón blanco], sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad, y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo y burgués” (Lugones, 2011, p. 106).

Evidentemente, María Sibylla no fue una mujer dócil y hogareña. Debe reconocerse que desde niña desafió la estructura patriarcal, considerando las oportunidades y los límites establecidos por su clase. Sin embargo, no se puede ignorar tampoco que enfrentó las dificultades asociadas a su género y que su obra fue fuertemente criticada por ser mujer. Desafortunadamente, inmersa en la matriz de la colonialidad del poder, percibió a los varones de los pueblos originarios como “no humanos por ser no hombres, y las hembras colonizadas se convirtieron en no-humanas, por no ser no hombres” (Lugones, 2011, p. 107). Por ello,

se asombra de lo que los esclavizados son capaces de hacer para evitar la violencia y el maltrato que viven en condiciones de opresión, y no se espanta de la esclavitud en sí misma.

Polcha (2019) critica un multicitado párrafo del *Metamorfosis de los insectos de Surinam*, en el que la placa 45 plasma la imagen de una flor del pavo real (*Flos pavonis*), y Merian escribe:

Los indios que no son bien tratados cuando están al servicio de los holandeses, hacen uso de esta planta para abortar sus hijos, ya que no quieren que sean esclavos como ellos. Los esclavos negros de Guinea y Angola deben ser muy bien tratados o no desearán tener hijos en esta situación y no tendrán. Incluso, en ocasiones los matan, debido al duro trato habitual que se les da a ellos, porque creen que al morir renacerán de nuevo en un estado libre en su tierra con sus amigos, lo he escuchado de sus labios (s.n).

Lo que sorprende, más allá del horror que la cita es capaz de transmitir sobre la situación de personas que están dispuestas a abortar y cometer infanticidio para evitar el sufrimiento de la violencia más cruel en la historia de la humanidad, es que, a punto seguido, María Merian pase a notar los colores de la oruga que aparece en la imagen. Es decir, la belleza contrasta con el espanto y uno se queda consternado. Para algunas personas, sus anotaciones bastan para convertirlas en una denuncia, pero ¿es realmente una denuncia o simplemente el registro de un dato, de una observación, de un hallazgo? Pareciera que son las propiedades abortivas y la falta de reproducción lo que interesa a Merian, y no el rapto, saqueo, destrucción, violación y genocidio en las colonias europeas (Polcha, 2019). La observación de María se centra en la exigencia de las esclavas de recibir un buen trato, como si ello fuera una reivindicación excesiva, obviando al mismo tiempo la indigna condición de sujeción. Además, su referencia respecto a la fuente del dato ilustra su pasmo e incredulidad sobre lo que las mujeres son capaces de hacer. Se percibe una actitud que juzga a las colonizadas por sus actos salvajes. También se puede leer entre líneas una actitud de superioridad frente a esos seres, que fueron considerados por los colonizadores bestias “promiscuas, grotescamente sexuales y pecaminosas” (Lugones, 2011, p. 107).

El talante científico de María se encuadra dentro de las fronteras del conocimiento especializado que ella contribuye a erigir. Por lo que se podría decir que ella es una naturalista y científica de la episteme clásica. Se interesa por lo natural, pero descarta todo lo demás. Ignora que la ciencia colonial se beneficia de la explotación y la destrucción de poblaciones humanas y los ecosistemas. Que la colonialidad le dio la vuelta al mundo apropiándose de la naturaleza, de las culturas y de su gente. Que la biopiratería inició con los viajes de exploración que ella inauguró. Y que las lógicas de dominación racial se diseminaron gracias a las teorías eugenésicas creadas e impulsadas por las ciencias naturales. No hace falta recordar que ese mismo George Cuvier, que Michel Foucault ensalza como el gran pensador, responsable de la ruptura epistémica, es el mismo que cometió una de las atrocidades más terribles y vergonzosas de la historia de la ciencia. Polcha (2019) nos recuerda que George Cuvier no sólo participó de la humillación a Sarah Baartman (Saartje Baartman) (1789-1815), una mujer Khoi de Sudáfrica, que fue exhibida en circos y espectáculos de monstruosidades en Europa por su esteatopigia, y quien fuera tratada como un animal y probablemente prostituida y “estudiada” por científicos, sino que fue diseccionada por él, quien encurtió su cerebro y sus genitales y los colocó en contenedores que fueron expuestos con descaro en el Museo del Hombre en París, hasta 1974 (Parkinson, 2016). El mismo que es celebrado por M. Foucault por sus aportes a la construcción de la episteme clásica y el surgimiento de la biología. ¿Qué ciencia es esa que humilla y justifica la violencia racial y sexual? Es la ciencia producto de la modernidad, que resultó a su vez de la colonialidad del ser, del poder, del saber y de género.

Tristemente, Merian, en la posición del rey en el cuadro de *Las Meninas*, percibe la escena desde su experiencia de mujer blanca en una sociedad racista. En esa posición, ni Felipe IV ni Mariana de Austria veían las castas de la sociedad colonial, ni tampoco el capacitismo, ni sus efectos en la vida de las personas con acondroplasia, como Mari Bórbola y Nicolás, tratados como objetos de diversión para entretener a la Infanta.

La vida y obra de María podría recuperarse como parte de una historia de las mujeres, e interpretarse como un protofeminismo blanco,

aquel que Yuderkys Espinosa (2012) llama el de las “mujeres de privilegios blanco burgueses, en detrimento de la mayoría racializada” (p. 145). Una ciencia colonial sin conciencia ética, política y económica es una actividad de reproducción de los sistemas de opresión. En las palabras de Polcha (2019), reproduce la “supremacía blanca” y patriarcal. De tal suerte que *La arqueología del saber* (2007b) no considera esta asimetría desde los estudiados, puestos allí para satisfacer los deseos del rey. Será hasta después que Foucault se concentrará en los dispositivos de poder con mayor atención, pero en su periodo arqueológico no explica la ceguera social, política y económica de la biología, obviamente, su condición de varón blanco se lo impide.

El punto de vista depende del sitio desde donde se contempla

El vuelco que hemos dado al análisis de la vida y obra de María S. Merian, desde la mirada arqueológica de Foucault, debe pasar ahora por el tamiz de la TpV, pues a través de ella se puede valorar un entramado de poder que la arqueología no permite reconocer en la episteme renacentista ni clásica, y que afecta de manera importante la producción de conocimiento como actividad humana en la modernidad. Es decir, más allá de las formaciones discursivas, de las distintas epistemes, el conocimiento responde a un entramado de relaciones de dominación que se sustenta en la producción material y del conocimiento. Coinciden la arqueología del saber y el punto de vista en que la realidad puede ser estudiada desde muchas ópticas, pero en todas ellas quien investiga debe posicionarse para observar. Lógicamente, el sitio desde donde se coloca el sujeto determina el campo visual, pues limita lo que se puede ver y lo que no, de tal forma que se abre una perspectiva y se esconde otra. María pudo moverse entre la episteme renacentista y la episteme clásica, pero no podía ver los elementos sociales, ni tampoco le interesaban. De acuerdo con Foucault, eso la descalifica de considerarse moderna. Sin duda alguna, María experimentó las dificultades de vivir en

una sociedad patriarcal, pudo sortear los obstáculos que por su género se le presentaron gracias en parte a sus dones y a sus privilegios, que una economía boyante —con base en la mano de obra esclava y la explotación de naturaleza— le ofrecieron (Pocha, 2019).

La teoría del punto de vista feminista (TpV) no parte de la visión del rey, sino de la experiencia del oprimido. Ambos enfoques abrevan, guste o no, de la tradición marxista. Foucault busca estructuras y relaciones de poder y dominación sistémicas, como también lo hace la TpV al inspirarse en la lucha de clase para analizar la dicotomía sexo-genérica y sus intersecciones con la raza, etnicidad, edad, orientación sexual, entre otras tantas categorías.

La famosa sentencia de Foucault, inspirada en la declaración de Nietzsche de que el hombre ha muerto, podría ser recuperada por algunas feministas para significar que el varón investigador ha muerto, pues no existe un ser cognoscente que produzca conocimiento universal, sino saber, producto de la experiencia sexo-genérica y heteronormativa. En este tenor, Foucault describe sin percatarse tres *epistemes* patriarcales. Verbigracia, en el Renacimiento, Bacon describe a la naturaleza con cualidades femeninas que hay que conquistar y dominar. Lo mismo se puede decir de la época clásica. Y en la modernidad, el hombre-varón (probablemente blanco y europeo) es sujeto-objeto de conocimiento, dejando fuera al resto de la población. En las tres epistemes, prevalece esa generización de la ciencia que Fox-Keller (1983) identifica como campos de investigación sobre la naturaleza, la actividad de ser cognoscente y el conocimiento mismo, estudiados como una dicotomía en la que el sujeto-objeto corre paralelo a lo masculino-femenino.² Aunque el discurso dominante intenta hacer irrelevante el género de quien investiga, la ciencia hegemónica

² “Not only are mind and nature assigned gender, but in characterizing scientific and objective thought as masculine, the very activity by which the knower can acquire knowledge is also genderized. The relation specified between knower and known is one of distance and separation. It is that between a subject and object radically divided, which is to say no worldly relation. Simply put, nature is objectified”. Y más adelante dice: “Masculine here connotes, as it so often does, autonomy, separation, and distance. It connotes a radical rejection of any commingling of subject and object, which are, it now appears, quite consistently identified as male and female” (Fox-Keller, 1983, p. 191).

reproduce el enfoque generizado. Merian, como cualquier otra científica hegemónica, es mujer y sigue las mismas lógicas de dominación patriarcal. Ahora bien, un feminismo liberal simplemente toma este argumento y se pregunta, ¿de qué manera un enfoque feminista podría mejorar las prácticas científicas para perfeccionar la ciencia? La respuesta se encuentra en las preguntas, las metodologías y los métodos de investigación que pueden neutralizar el sesgo genérico, pasando de una objetividad débil a una objetividad fuerte, al tomar en cuenta el género (Harding, 1993). Para otras feministas, el problema va más allá de la ciencia y la epistemología, pues apunta a temas de justicia social, entre ellas encontramos a Hartsock y Hill-Collins.

Recuperando la descripción marxista de la clase, Hartsock (1983) explica que la vida material estructura y establece límites en la comprensión de las relaciones sociales y que la dualidad de clase y sexo se presenta siempre en toda investigación. Como resultado de la experiencia de confrontación entre el grupo dominante y el oprimido, es posible que la visión del grupo sojuzgado que lucha pueda cuestionar a la ciencia y obligarla a reconocer las relaciones sociales que posibilitan su opresión y que la justifican como verdadera (Hartsock, 1983). Finalmente, la adopción del punto de vista expone la deshumanización del grupo oprimido, y este reconocimiento debe ser liberador (Hartsock, 1983, p. 285). Obviamente, lo que aquí se propone se observa más claramente en las ciencias sociales, aunque los prejuicios se reproducen en el estudio de la naturaleza tanto como en cualquier otra ciencia. Las dualidades jerarquizadas como mente/cuerpo, ideal/material, social/natural, yo/otro, influyen en todo proceso de producción de conocimiento, por lo que el punto de vista puede ser aplicado a todas las ciencias más allá de las sociales y biológicas. De allí también que, sin tomar en cuenta la TpV, no se pueda comprender la historia de las ciencias. Por ejemplo, en el caso de María Sibylla, es difícil dimensionar los ataques en su contra y el desprestigio del que fue objeto en el siglo XIX sin un análisis con perspectiva política, económica y de género.

En el artículo titulado *Female naturalist and the patterns of suppression of women scientists in history: the example of María Sibylla Merian and her*

contributions about useful plants, Fernanda Mariath y Leopoldo Baratto (2023) analizan el detalle y cientificidad de la obra M. Merian en su descripción de las plantas de Surinam y también describen la devaluación sistemática de su trabajo. Para explicar este fenómeno, recurren a la obra de Joanna Russ (1983), quien identifica patrones de supresión y devaluación que consisten en una serie de estrategias que incluyen desde la prohibición o dificultad para publicar, el robo, usurpación de la autoría o devaluación de la contribución, ridiculizar capacidades para la investigación (empleando fuentes inadecuadas), no seguir los usos y costumbres de la práctica científica, demeritar, humillar, entre otras. El análisis se queda corto, porque carece de una visión sistémica como la de Foucault, Hartsock o Hill-Collins. Se obvia que todas las estrategias son reacciones emocionales, sistemáticamente motivadas y empleadas contra ciertos grupos subalternos, cuya posición de opresión garantiza los privilegios de quien detenta el poder. Al respecto, Patricia Hill-Collins (1997) explica que no se pueden estudiar las vejaciones cometidas de forma individual, sino como una experiencia compartida por un grupo, en otras palabras, lo que se describe no es exclusivo de María Sibylla Merian, sino de muchas mujeres científicas (375). Quizá es necesario recordar que no existen grupos monolíticos, pues también se reconocen diferencias al interior de ellos. Como académica negra, Hill-Collins (1997) está consciente de que no todas las mujeres de color viven las mismas condiciones, sino que dependerá de otras variables como clase, edad, sexualidad, etnicidad, etc. Independientemente de ello, es necesario visibilizar las relaciones de poder que ocurren y que mantienen intacta la inequidad social (Hill-Collins, 1997, p. 376). La TpV, así entendida, estudia las relaciones de poder entre grupos y el conocimiento que estas dinámicas sociales producen (Hill-Collins, 1997, p. 377). Este punto es compartido con Hartsock (1983), quien considera que a través de la TpV se produce conocimiento mediado, a pesar de que el grupo dominante ejerce el control de la producción física y mental, produciendo ideología (p. 288).

En suma, la TpV ofrece una herramienta de análisis para comprender cómo las relaciones jerárquicas de poder se integran en los espacios

académicos y de producción de conocimiento. En lugar de los discursos foucaultianos, esta recupera las voces de los individuos y grupos marginados (Hill-Collins, 1997, p. 379). No le interesan los bufidos de los varones que despreciaron los hallazgos de Sibylla Merian. De aquel que dijo que Merian no era académica, sino pintora, que bordaba, que era vendedora de pinturas, maestra, ama de casa, madre y amante de la naturaleza, que no había estudiado, ni sabía latín y que no poseía ninguna cualificación para ser autora de un trabajo científico; o aquel que llamó su trabajo “inútil”, sin sentido y sin importancia, apuntando a errores de color a partir de ediciones no originales, y sugiriendo que ella había mentido; o aquel otro que cuestionó la imagen de la tarántula que depreda a un colibrí, sin ninguna evidencia empírica al respecto (Mariath y Baratto, 2023). No interesa tampoco que se minimice el éxito de su obra, que se considere una excepción/aberración, o un mal ejemplo para las mujeres (Mariath y Baratto, 2023). Interesa más la voz de los grupos excluidos. La voz fuerte y clara de María Sibylla Merian y sus pinturas que desafían, con su belleza, las mentiras y a los mezquinos. Sin ser perfecta y con todas sus fallas y limitaciones, recuperamos su ejemplo de transgredir las reglas como un acto político de resistencia (Hill-Collins, 1997, p. 379).

Caminando juntas llegamos más lejos

Ni María Sibylla Merian, ni ninguna de las académicas que participamos en el Seminario Especializado *La formación educativa de las mujeres en el siglo XVII: Europa y América*, caminamos solas. En el caso de María Sibylla, su círculo incluyó a su madre, hijas y amigas que la acompañaron en el camino. Al igual que ella, nosotras también marchamos acompañadas y eso nos enriquece. Si a través de la historia de la ciencia la perspectiva de las mujeres no tuvo cabida hasta el surgimiento del hombre –según Foucault–, la TpV ha revivido al hombre muerto gracias a las mujeres y a las feministas descoloniales, comunitarias y a todos los colectivos y grupos excluidos que no les es permitido conocer y nombrar el mundo.

La invitación desde la epistemología feminista, particularmente de la TpV, es hacer de la experiencia de marginación el punto de partida de la investigación. Para ello, es necesario emprender cualquier pesquisa desde las y los que no tienen voz o, más bien, cuya voz no es escuchada. Una ciencia feminista descolonial reconoce que la toma de decisiones debe ser problematizada, es decir, debe ser analizada en sus relaciones políticas, económicas y culturales desde la experiencia de las mujeres marginadas y acalladas. Ningún concepto es objetivo y neutral, sino que existe posicionado ética y políticamente. Lo que contrasta con la experiencia de Merian que, como muchos y muchas biólogas en la actualidad, presuponen la objetividad del sujeto frente a las relaciones sociales. No se consideran temas de justicia social, a pesar de que los resultados de sus investigaciones afectan procesos sociales y ecológicos. Sin embargo, María vivió las injusticias y, en respuesta a ellas, se sublevó intuitivamente, sin reparar en ellas. Por fortuna, sus condiciones sociales le permitieron superar las dificultades, poseía una profesión, se mantenía económicamente independiente, se divorció, se cambió de casa, estudió y viajó. Decisiones que muchas mujeres del siglo XXI no podrían tomar hoy día, dadas las condiciones en las que sobreviven.

La TpV reconoce que no todas las mujeres comparten la misma experiencia. No hay una mujer universal, sino atravesada por raza y clase, edad, sexualidad, entre otras tantas diferencias. Merian provenía de la burguesía, su padre fue editor, grabador, y dirigió una de las más grandes imprentas de Europa, su círculo incluyó empresarios, profesionistas y sabias mujeres acomodadas como Anna María Van Schurman, que disfrutaron de excelentes condiciones para el estudio y el cultivo de las artes. El colonialismo generó la riqueza que ella capitalizó y que le permitió fundar —a través de su conocimiento— disciplinas como la entomología, la biología y la ecología. María fue en los siglos XVII y XVIII una autoridad epistémica. Pero las reglas del juego cambian, y con la conformación de la episteme clásica, María fue destronada y negada. Pasó de estar en la posición del rey a no estar en el cuadro. Fue desterrada de él, a pesar de que en la escena aparecen personajes subalternos al servicio del poder.

Felizmente para Sibylla –como para nosotras–, su trabajo como pintora la mantiene presente. Aun si Diego Velázquez no se hubiera incluido en la pintura de *Las Meninas*, sus obras nos habrían recordado quién fue. No así con las palabras que se las lleva el viento, o que quedan archivadas en bibliotecas y colecciones inaccesibles. Una imagen vale más que mil palabras, y eso es innegable. Es otra forma de conocer.

Referencias

- DESCARTES, R. (2010). *El discurso del método*. Colección Austral Espasa-Calpe.
- ETHERIDGE, K. (2022). The world of Maria Sibylla Merian. En B. van de Roemer, F. Pieters, H. Mulder, K. Etheridge & M. van Delft (Eds.), *Changing the nature of art and science*, (24- 32). Lannoo Publishers.
- ETHERIDGE, K. (2011). Maria Sibylla Merian: The First Ecologist? En D. S. Andréolle y V. Molinari (Eds.), *Women and Science: Figures and Representations-17th century to present*, (31-61). Cambridge Scholars Publishing.
- ESPINOSA Miñoso, Y. (2012). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12(1), 141-171. https://om.juscatamarca.gob.ar/articulos/De_por_que_es_necesario_un_feminismo_des.pdf
- FOUCAULT, M. 2007a. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. 2007b. *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- GERMAN History Intersections (29 de Agosto 2025). Maria Sibylla Merian, Butterflies, Beetles, and Other Insects (18th Century). <https://germanhistory-intersections.org/en/knowledge-and-education/ghis:document-168>
- HARDING, S. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity? En: Alcoff, L. y Potter, E (Eds), *Feminist epistemologies*, (49-82). Routledge.
- HARTSOCK, N. (1983). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. En S. Harding y. M. Hintikka (Eds.) *Discovering reality: feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science* (283-310). Kluwer Academic Publishers.
- HEARD, K. (2016). *Maria Merian's Butterflies*. London: Royal Collection Trust. <https://media.rct.uk/sites/default/files/filedownloads/Maria%20Merian%27s%20Butterflies.pdf>
- HILL-COLLINS, P. (1986). Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. *Social Problems*, 33(6), 14-32. <https://www.jstor.org/stable/800672>

- KELLER, E.F- (1983). Gender and Science. En S. Harding y. M. Hintikka (Eds.), *Discovering reality: feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science* (187-203). Kluwer Academic Publishers.
- KUHN, T. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- LINNÉ, C. (1735). *Systema naturae, sive regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera et species*. Lugduni Batavorum: Apud Theodorum Haak, ex Typographia Joannis Wilhelmi de Groot. <https://bibdigital.rjb.csic.es/IdURL/1/10688>
- LUGONES, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la Discordia*. 6 (2), 105-119. https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf
- LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- MARIATH, F. y Baretto, L. 2023. Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine. *Female naturalist and the patterns of suppression of women scientists in history: the example of María Sibylla Merian and her contributions about useful plant*. 19(17). <https://doi.org/10.1186/s13002-023-00589-1>
- PARAVISINI-GEBERT, L. (2012). Maria Sibylla Merian: The Dawn of Field Ecology in the Forests of Suriname, 1699-1701. *Review Literature and Arts of the Americas*. 41(1). <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08905762.2012.670450>
- POLCHA, E. (2019). *Breeding Insects and Reproducing White Supremacy in Maria Sibylla Merian's Ecology of Dispossession*. Lady science. <https://www.ladyscience.com/breedinginsects-and-reproducing-white-supremacy/no57>
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- SCHIEBINGER L. (2004) *Nature's body: gender in the making of the modern science*. Rutgers University Press.



Traducción

MATERIALISMO RADICALMENTE ATEO: UNA CRÍTICA A MEILLASSOUX

Martin Hägglund¹
Universidad de Yale

La dificultad de distinguir al filósofo genuino del sofista elocuente nunca es más apremiante que cuando alguien aparece y reivindica un nuevo paradigma de pensamiento. La incertidumbre respecto al mérito y profundidad del discurso típicamente propicia dos tipos de respuestas, ambas dirigidas a resolver la cuestión de la legitimidad de una vez por todas. Por un lado, el entusiasmo de aquellos que se unen “al movimiento”, convencidos de que han encontrado al genuino filósofo nuevo. Por el otro, el cinismo de aquellos que desestiman el paradigma emergente como un diseño para deslumbrar a los jóvenes, convencidos de que el pensador supuestamente innovador es un sofista disfrazado.

¹ Traducción de Rodrigo Díaz Cadenas. [Nota del traductor: En 2011 una recopilación de ensayos alrededor de la corriente del realismo especulativo fue publicado bajo el título *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, por la editorial re.press. De los variados ensayos destacan tres de carácter crítico ante la obra del filósofo francés Quentin Meillassoux. Entre ellos se encuentra ‘Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux’, por Martin Hägglund, filósofo sueco. Además de proponer elementos de su propia filosofía para mejor explicar diversas problemáticas, así como conceptos de herencia derridiana, Hägglund busca llevar a sus últimas consecuencias ciertas ideas de Meillassoux, y mostrar así algunas debilidades inherentes. Tomando en cuenta del interés que ha suscitado la filosofía de Meillassoux, y la falta de trabajos críticos alrededor de su obra en español, creemos pertinente dar a conocer con esta traducción al menos el ensayo realizado por Hägglund, quien detenta sus derechos y autoriza su traducción y reproducción].

El trabajo de Quentin Meillassoux parece destinado a provocar este tipo de repuestas. Meillassoux mismo está convencido de que su trabajo va al corazón de las cuestiones metafísicas clásicas para contestarlas de cero, y su antiguo maestro Alain Badiou incluso sostiene que “Meillassoux ha abierto un nuevo camino en la historia de la filosofía”.² A juzgar por el interés rápidamente creciente en Meillassoux después de la traducción al inglés de su primer libro *After Finitude*, y el anuncio del movimiento del “realismo especulativo” tras de sí, hay muchos que parecen dispuestos a suscribirse a la verdad del enunciado de Badiou. En contraste, el aparente carácter célebre de la filosofía de Meillassoux no puede sino provocar sospecha entre los ya establecidos, especialmente ya que Meillassoux se sitúa a sí mismo polémicamente *vis-à-vis* todas las formas de filosofía trascendental y fenomenología.

Sin embargo, sería un error adjudicar cualquiera de estas dos actitudes al pensamiento de Meillassoux. El mérito considerable de su trabajo es que invita a la *argumentación* filosófica más que a la reverencia o el rechazo. Por lo tanto, confrontaré la lógica de los argumentos de Meillassoux con la lógica que articulo en mi libro *Radical Atheism*. Se han señalado similitudes entre *After Finitude* y *Radical Atheism*. En un ensayo reciente, Aaron F. Hodges confronta los dos trabajos en términos de la cuestión del materialismo, lo cual es instructivo, como foco de atención, para nuestras respectivas trayectorias.³ Ambos libros critican el prevaleciente “retorno a la religión” al tiempo que reactivan cuestiones fundamentales sobre la contingencia y la necesidad, el tiempo y el espacio, la vida y la muerte. Al volver aquí a estas cuestiones, no solo buscaré abordar críticamente el trabajo de Meillassoux y dejar en claro lo que está

² Alain Badiou, “Preface”, en Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, traducido por R. Brassier, London, Continuum, 2008. p. vii. (Hay traducción al español: *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Argentina, Caja Negra, 2015. N.T.).

³ Mírese Aaron F. Hodges, “Martin Hägglund’s Speculative Materialism, *CR: The New Centennial Review*, vo. 9, no. I, 2009, pp. 87-106. Edición especial *Living On: Of Martin Hägglund*. Algunos de mis argumentos en relación con Meillassoux fueron articulados por primera vez en mi ensayo de respuesta para la misma edición de *CR*; véase Martin Hägglund, “The Challenge of Radical Atheism: A Response”.

en juego con el ateísmo radical, sino además delinear las consecuencias del debate para una noción de materialismo.

Meillassoux ataca nada más y nada menos que al argumento básico de la filosofía trascendental de Kant, el cual sostiene que no podemos tener conocimiento del absoluto. Contra todas las formas de metafísica dogmática que pretenden probar la existencia del absoluto, Kant argumenta que no puede haber cognición sin las formas de tiempo y espacio que socavan cualquier conocimiento posible del absoluto. El absoluto tendría que estar exento del tiempo y el espacio, mientras que todo lo que podemos conocer es dado a través del tiempo y del espacio como formas de intuición. Como es bien sabido, sin embargo, Kant delimita la posibilidad del conocimiento con la finalidad de “dejar espacio para la fe”. Al hacer imposible probar la existencia del absoluto, Kant también vuelve imposible refutarlo y rehabilita así el absoluto como un objeto de fe más que de conocimiento.

En contraste, Meillassoux busca formular una noción de absoluto que no conlleve un regreso a la idea metafísica y precrítica de un ser necesario. Él suscribe la crítica de Kant de la metafísica dogmática, pero argumenta que podemos desarrollar un pensamiento “especulativo” del absoluto que no sucumba a la postulación de un ser necesario. De acuerdo con Meillassoux, “es absolutamente necesario que cada entidad podría no existir. Esta es de hecho una tesis especulativa, ya que estamos pensando un absoluto, pero no es metafísico, pues no estamos pensando cualquier *cosa* (cualquier entidad) que *sería* absoluta. El absoluto es la imposibilidad absoluta de un ser necesario” (Meillassoux, p. 60). El absoluto en cuestión es el poder del *tiempo*. El tiempo hace imposible que cualquier entidad sea necesaria, ya que la condición de la temporalidad entraña que cada entidad puede ser destruida. Es precisamente esta destructibilidad la que Meillassoux sostiene que es absoluta: “solo el tiempo que alberga la capacidad de destruir toda realidad específica, al tiempo que no obedece ley alguna —el tiempo capaz de destruir, sin razón o ley, tanto a palabras como a cosas— puede ser pensado como un absoluto” (Meillassoux, p. 62). Armado con esta noción de absoluto, Meillassoux recrimina a los filósofos contemporáneos sus concesiones a

la religión. Al renunciar al conocimiento del absoluto, los pensadores de lo “totalmente otro” renuncian al poder de refutar la religión y le dan a esta última libre reinado, siempre que se restrinja a sí misma al campo de la fe en vez de al campo del conocimiento. Meillassoux lo dice con una formulación enfática: “al prohibirle a la razón cualquier pretensión de absoluto, el final de la metafísica ha tomado la forma de un regreso exacerbado de lo religioso” (Meillassoux, p. 45).

A pesar de que Meillassoux raramente lo menciona por nombre, Derrida es claramente uno de los objetivos previstos en su ataque sobre la idea de un “totalmente otro” más allá del dominio de la razón. Sin embargo, como demuestro en *Radical Atheism*, el pensamiento de Derrida sobre la alteridad no puede ser alineado con ninguna concepción religiosa del absoluto.⁴ Para Derrida la alteridad es indisociable de la condición de temporalidad que expone a cada instancia a la destrucción. Consecuentemente, la noción de Derrida de lo “absolutamente” o “totalmente” otro (*tout autre*) no se refiere a la infinitud positiva de lo divino sino a la finitud radical de todos los demás. Cada otro finito es absolutamente otro, no porque sea absolutamente en sí mismo sino, al contrario, porque nunca puede superar la alteridad del tiempo y nunca será en sí mismo. Mientras existe, cada entidad está convirtiéndose siempre en otra distinta de sí misma y no puede tener ninguna integración como tal. Lejos de consolidar una instancia religiosa que estaría exenta de la destrucción del tiempo, la concepción de Derrida de la alteridad absoluta establece que la sujeción al paso violento del tiempo es absolutamente irreducible.

Sin embargo, hay diferencias centrales y decisivas entre la concepción del tiempo propuesta, respectivamente, por Meillassoux y Derrida. Para Meillassoux, la contingencia absoluta del tiempo (el hecho de que cualquier cosa pueda ocurrir) tiene un estatus ontológico que conlleva que el advenimiento de lo divino es posible. A pesar de su crítica a la religión, Meillassoux aboga por una *divinología* de acuerdo con la cual *Dios es posible*, no porque sea posible que Dios exista en este momento sino por-

⁴ Véase Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford, Stanford University Press, 2008, en particular el capítulo 3 y 4.

que es posible que llegue a existir en el futuro.⁵ Aunque ésta parecería ser la propuesta más débil y extravagante de Meillassoux, argumentaré que se deriva de problemas fundamentales en su teorización del tiempo. Para Meillassoux, el tiempo absoluto es un “poder virtual” que solo conlleva la posibilidad –y no la necesidad– de la destrucción. Además, los efectos destructivos de la temporalidad que sí suceden pueden supuestamente ser revertidos por el poder virtual de la contingencia, el cual de acuerdo con Meillassoux permite incluso la posible resurrección de los muertos. Mostraré que estos argumentos son insostenibles, ya que no puede existir contingencia sin sucesión del tiempo, lo cual entraña destrucción y descarta, *a priori*, la posibilidad de resurrección.

Mi argumento tiene dos pasos. Primero demostraré que el concepto del tiempo, como dependiente de la estructura de “la huella”, provee un mejor modelo para pensar la temporalidad y la contingencia, que aquel propuesto por Meillassoux. Derrida define la estructura de la huella como el tiempo volviéndose espacio y el espacio volviéndose tiempo. Procedo demostrando cómo la estructura de la huella puede ser deducida del problema filosófico de la sucesión. La estructura de la huella entraña lo que llamo la “archimaterialidad” del tiempo, la cual es crucial para pensar la relación entre lo animado y lo inanimado, al tiempo que socaba la noción de Meillassoux del poder virtual del tiempo. Contrario a lo que Meillassoux sostiene, el tiempo no puede ser un poder virtual para hacer que cualquier cosa suceda, ya que es irreversible y dependiente de un soporte espacial, material, que restringe sus posibilidades. Segundo, confronto la divinología de Meillassoux con la lógica del Ateísmo Radical. El ateísmo radical apunta contra un axioma compartido tanto por el ateísmo tradicional como por la religión, a saber, que *deseamos* el estado de inmortalidad. El contraargumento del ateísmo radical no es solo que la inmortalidad sea imposible, sino que *no* es deseable en primer lugar. A través de los propios ejemplos de Meillassoux, veremos que el presunto deseo de inmortalidad es motivado de hecho por un deseo de *sobrevivencia* mortal que lo precede y lo contradice desde dentro. Al clarificar

⁵ Mírese Quentin Meillassoux, “Spectral Dilemma”, *Collapse*, no. 4, 2008, p. 269.

el estatus de este deseo de sobrevivir, concluyo mostrando como este es crucial para el materialismo radicalmente ateo.

El punto de partida de Meillassoux es el fenómeno empírico de lo que él llama *archifósiles*, concretamente, objetos que son más viejos que la vida en la Tierra y cuyas duraciones es posible medir: “por ejemplo un isótopo cuya tasa de descomposición radioactiva conocemos, o la emisión luminosa de una estrella que nos informa sobre la fecha de su formación” (Meillassoux, p. 10). Tales archifósiles permiten a los científicos datar el origen del universo hasta hace aproximadamente 13.5 billones de años. De acuerdo con Meillassoux, estos enunciados “ancestrales” son incompatibles con el presupuesto básico de la filosofía trascendental, el cual sostiene que el mundo no puede ser descrito independientemente de cómo es dado a un ser pensante o viviente. Los enunciados ancestrales de la ciencia describen un mundo en el cual *nada fue dado* a un ser pensante o viviente, ya que las condiciones físicas del universo no permitieron la aparición de una vida o consciencia a la cual el mundo pudiera ser dado. El consiguiente reto para la filosofía trascendental “no es el problema empírico del nacimiento de organismos vivientes, sino el problema ontológico del llegar a ser de la dación⁶ como tal” (Meillassoux, p. 21). En vez de ser capaces de limitar el tiempo a una forma de dación para la consciencia, somos confrontados con un tiempo absoluto “en el cual *consciencia* tanto como *tiempo consciente* han *emergido ellos mismos en el tiempo*” (Meillassoux, p. 21).

Meillassoux es muy consciente aquí de que puede ser acusado de mezclar lo empírico con lo trascendente. Los organismos empíricos surgen y perecen en el tiempo, pero no puede decirse lo mismo de las condiciones trascendentales. El sujeto trascendental no es un cuerpo empírico existiendo en el tiempo y el espacio, sino un conjunto de condiciones a través de las cuales el conocimiento de los cuerpos en el tiempo y el espacio es posible. Así, un discurso científico sobre los objetos o el universo empírico no puede obtenerse del sujeto trascendental, ya que el último provee la condición de posibilidad para el conocimiento científico.

⁶ El término en inglés usado por el autor es *givenness*, este obedece a su vez al alemán *gegebenheit* propio de la filosofía de Husserl. *Gegebenheit*, de acuerdo con el *Diccionario Husserl* trabajado por Antonio Ziri6n debe ser traducido al espa6ol como *daci6n*. N. T.

En respuesta a tal objeción, Meillassoux concede que el sujeto trascendental no existe al modo en que existe un objeto, pero insiste en que la noción de un sujeto trascendental aun así implica que debe *tener lugar*, ya que “permanece indisociable de la noción de un *punto de vista*” (Meillassoux, p. 25). El sujeto trascendental –que tanto Kant como Husserl sostienen– es esencialmente *finito*, ya que nunca tiene acceso al mundo como a una totalidad, sino que es dependiente de la receptividad, horizonte, adumbración perceptual, etc. Se sigue que, aunque la subjetividad trascendental no es reducible a un cuerpo objetivamente existente, debe estar encarnado en un cuerpo para ser lo que es. Sin la encarnación en un cuerpo no habría receptividad, ninguna perspectiva limitada del mundo, y por lo tanto no habría punto de vista. Como dice Meillassoux: “que el sujeto trascendental tenga *este* o ese cuerpo es una cuestión empírica, pero que *tenga* un cuerpo es una condición no-empírica de su tener lugar” (Meillassoux, *After Finitude*, 2009, p. 25). Consecuentemente, cuando el discurso científico “temporaliza y espacializa la aparición de cuerpos vivientes” también temporaliza y espacializa la condición básica para el tener lugar de lo trascendental (Meillassoux, p. 25). De este modo, Meillassoux sostiene que el problema de lo ancestral “no puede pensarse desde la perspectiva de lo trascendental debido a que concierne al espacio-tiempo en el cual los sujetos trascendentales pasaron de no-tener-lugar a tener-lugar, y por lo tanto concierne al espacio-tiempo anterior a formas de representación espacio-temporal” (Meillassoux, p. 26). Lejos de confirmar la relación trascendental entre pensamiento y ser como primordial, lo ancestral devela “una temporalidad dentro de la cual esta relación es solo un evento entre otros, inscrito en un orden de sucesión en el cual es apenas un estadio, más que un origen” (Meillassoux, p. 10).

No obstante, a pesar de resaltar el problema de la sucesión, Meillassoux no piensa en las implicaciones lógicas de ésta. Meillassoux sostiene que el principio de no contradicción debe de ser “una verdad ontológica absoluta” (Meillassoux, p. 71) para que el devenir temporal sea posible. Si un ente contradictorio existiese, no podría nunca convertirse en otra cosa más que sí mismo, pues contendría ya, su otro dentro de sí. Si *es* contradictorio, no podría nunca cesar de ser, sino que continuaría

siendo incluso en el no-ser. Consecuentemente, la existencia de un ente contradictorio es incompatible con el devenir temporal; eliminaría “la dimensión de alteridad requerida para el despliegue de cualquier proceso, liquidándola en el ser informe que debe siempre ser ya, lo que no es” (Meillassoux, p. 70). Este argumento es correcto hasta aquí, sin embargo, no considera que el mismo problema surge si planteamos la existencia de un ente no contradictorio. Un ente no contradictorio estaría indivisiblemente presente *en sí mismo*. De este modo, removería precisamente la “dimensión de alteridad” que es requerida para devenir. Contrario a lo que Meillassoux sostiene, el movimiento de devenir no puede consistir en el movimiento de una entidad discreta a otra, de modo tal que las “cosas deban ser esto, *luego* otra cosa distinta que esto; son, *luego* no son” (Meillassoux, p. 70). Para que un momento sea sucedido por otro –lo cual es la condición mínima para cualquier devenir– no puede *primero* estar presente en sí mismo y *luego* ser afectado por su propia desaparición. Incluso, un movimiento autopresente e indivisible no podría nunca comenzar a dar paso a otro momento, ya que lo que es indivisible no puede ser alterado. La sucesión del tiempo requiere no solamente que cada momento sea remplazado por otro momento, sino que también esta alteración esté presente desde el inicio. Cada momento debe negarse a sí mismo y desaparecer *en su propio acontecimiento*. Si el momento no se negase inmediatamente a sí mismo no habría tiempo, solo una presencia permaneciendo igual por siempre.

Este argumento, que desarrollo a profundidad en *Radical Atheism*, no entraña que *exista* una entidad contradictoria que sea capaz de contener su propio no ser dentro de sí misma. Al contrario, sostengo que la constitución del tiempo conlleva que no puede haber entidad alguna (sea contradictoria o no contradictoria) que se contenga a sí en sí misma. La sucesión del tiempo requiere que nunca nada sea *en sí mismo*, sino que siempre esté ya sujeto a la alteración y destrucción que está implicada en *cesar de ser*.

Se sigue que una entidad temporal no puede ser indivisible, sino que depende de la estructura de la huella. La huella no es en sí misma una entidad ontológica sino una *estructura lógica* que explica el tiempo volviéndose-espacio y el espacio volviéndose-tiempo. Una explicación convincente

de la huella requiere entonces que demos demos la co-implicación lógica de espacio y tiempo. La clásica distinción entre espacio y tiempo es la distinción entre simultaneidad y sucesión. Lo espacial puede permanecer igual, ya que la simultaneidad del espacio permite que un aspecto coexista con el otro. En contraste, lo temporal no puede nunca permanecer igual, ya que la sucesión del tiempo conlleva que cada momento cesa de ser tan pronto como llega a producirse y de esta manera se niega a sí mismo. Por el mismo motivo, no obstante, queda claro que el tiempo es imposible sin el espacio. El tiempo no es otra cosa más que negación, así que para lograr ser algo necesita estar espacializado. No hay “flujo” del tiempo que sea independiente de la espacialización, ya que el tiempo tiene que ser espacializado, en primer lugar, para que fluya. De este modo, todo lo que digamos del tiempo (que está “pasando”, “fluyendo”, “en movimiento”, etc.) es una metáfora espacial. Esto no es una falla del lenguaje para capturar el tiempo puro, sino que se desprende de un originario *tiempo volviéndose-espacio*. El mismo concepto de duración presupone que algo permanece a través de un intervalo de tiempo y solo aquello que es espacial puede permanecer. De manera inversa, sin la temporalización sería imposible para un punto *permanecer* igual a sí mismo o existir *al mismo tiempo* como otro punto. La simultaneidad del espacio es en sí misma una noción temporal. En consecuencia, para que un momento sea simultáneo con otro momento debe de haber un *espacio volviéndose-tiempo*, originario, que los relacione uno con el otro.⁷ La estructura de la huella —como la coimplicación del tiempo y el espacio— es por lo tanto la condición de todo lo que es temporal. Todo lo que está sujeto a sucesión está sujeto a la huella, esté vivo o no.

Es importante subrayar, sin embargo, que Derrida no generaliza la estructura de la huella mediante una afirmación sobre la naturaleza del ser como tal. La huella no es una condición ontológica sino una estructura lógica que hace explícito lo que está implícito en el concepto de sucesión. Insistir en el estatus lógico de la huella no es oponerla a la

⁷ Véase el argumento de Derrida acerca de que la “simultaneidad puede aparecer *como tal*, puede ser simultaneidad, es decir un *relacionarse* de dos lugares, solo en una síntesis, una *complicidad*: la temporalidad. Uno no puede decir que un lugar esté *con* otro lugar, no puede haber *otro* lugar en el cual, etc., sin una temporalización” (Derrida, 1984, p. 55).

ontología, epistemología o fenomenología; sino insistir en que la huella es una noción metateórica que elucida lo que está implicado en un compromiso con la sucesión en cualquiera de estos registros. La estructura lógica de la huella es expresiva de *cualquier* concepto de sucesión –sin importar si tal sucesión es entendida en términos de un recuento del tiempo ontológico, epistemológico, o fenomenológico–.

Del mismo modo, uno puede hacer explícito que la estructura de la huella está implícita en los recuentos científicos de cómo el tiempo está grabado en procesos biológicos y estructuras materiales. Por razones que especificaré, la estructura de la huella está implícita no solo en la temporalidad de lo viviente sino también en la desintegración de la materia inanimada (i.e. la “vida media” de los isótopos). La lógica de la huella puede de ese modo servir para dilucidar desafíos filosóficos en la comprensión de la relación entre lo viviente y lo no viviente que nos ha sido transmitida por la ciencia.⁸ Buscaré desarrollar aquí esta línea de investigación al demostrar cómo la lógica de la huella nos permite tomar en cuenta los *insights* del darwinismo. Especialmente argumentaré en favor de una distinción conceptual entre vida y materia no viva que, no obstante, reivindica una continuidad entre las dos en términos de lo que llamo la “archimaterialidad” del tiempo.⁹

⁸ Estoy agradecido con Joshua Andresen, Ray Brassier y Henry Staten por un conjunto de preguntas incisivas que me forzaron a clarificar el estatus de la “huella” en mi argumento. Mi comprensión del estatus lógico de la huella, más que ontológico, también lo debo a conversaciones con Rocío Zambrana y a su trabajo sobre la *Lógica* de Hegel. Véase Rocío Zambrana, “Hegel’s Hyperbolic Formalism”, próximo a aparecer en *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, nos. 60/ 61.

⁹ Varias respuestas a *Radical Atheism* han señalado que me equivoco entre describir la estructura de la huella como una condición general para todo lo que es temporal, y como una condición general para *lo vivo*. La relación precisa entre la temporalidad de lo vivo y la temporalidad de la materia no-viva no queda clara, de este modo, en *Radical Atheism*. Véase Nathan Brown, “To Live Without an Idea”, *Radical Philosophy*, no. 154, pp. 51-53; William Egginton, “On Radical Atheism, Chronolibidinal Reading, and Impossible Desires”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 9, no. 1, pp. 191-208; Samir Haddad, “Language Remains”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 9, no. 1, pp. 127-146; y Aaron Hodges, “Martin Hägglund’s Speculative Materialism”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 9, no. 1, pp. 87-106. Estoy agradecido con estas respuestas a mi trabajo, las cuales me han llevado a elaborar cómo debe ser entendida la relación entre vida y materia no viva en términos de la lógica de la huella.

La archimaterialidad del tiempo se sigue de la estructura de la huella. Dado que cada instante temporal cesa de ser tan pronto como llega a producirse, debe estar inscrito como una huella para poder ser en absoluto. La huella es necesariamente espacial, ya que la espacialidad está caracterizada por la habilidad de persistir a pesar de la sucesión temporal. Cada instante temporal depende por lo tanto del soporte material de la inscripción espacial. De hecho, el soporte material de la huella es la condición para la síntesis del tiempo, ya que permite que el pasado sea retenido para el futuro. El soporte material de la huella, sin embargo, es en sí mismo temporal. Sin temporalización una huella no podría persistir a través del tiempo y relacionar el pasado al futuro. En consecuencia, la persistencia de la huella no puede ser la persistencia de algo que está exento de la negatividad del tiempo. Más bien, la huella es siempre dejada para un futuro impredecible que da ambas opciones, la de perdurar y la de ser borrado.

Las implicaciones lógicas de la sucesión del tiempo son directamente relevantes para el principal argumento en *After Finitude*, que busca establecer la necesidad de la contingencia. Tal como lo formula Meillassoux en su tesis principal: “Todo es posible, cualquier cosa puede suceder –excepto algo que es necesario, porque es la contingencia de la entidad la que es necesaria, no la entidad–” (Meillassoux, p. 65). Esta noción de contingencia presupone sucesión, ya que no puede haber contingencia sin el paso impredecible de un momento a otro. Establecer la necesidad de la contingencia, como busca hacerlo Meillassoux, es establecer también de este modo la necesidad de la sucesión.

El mismo Meillassoux, sin embargo, no teoriza las implicaciones de la sucesión, y esto tiene un costo significativo para su argumento. En un ensayo reciente, Aaron F. Hodges ha sugerido que la crítica de Meillassoux del principio de razón suficiente es potencialmente perjudicial para mi noción de destructibilidad radical, la cual sostiene que todo cuanto llega a ser debe desaparecer (Hodges, 2009, pp. 102-103). De hecho, no obstante, es más bien mi noción de destructibilidad radical la que nos permite localizar una inconsistencia en el argumento de Meillassoux. Déjeseme citar completo el pasaje de Meillassoux sobre el cual Hodges llama la atención:

Sostener... que todo debe necesariamente perecer, sería sostener una proposición que es *todavía* metafísica. Concedemos que esta tesis de la precariedad de todo ya no afirmarí­a que una entidad determinada sea necesaria, sin embargo, seguirí­a manteniendo que una situación determinada es necesaria, esto es, la destrucción de esto o aquello. Solo que esto es obedecer todavía el precepto del principio de razón, de acuerdo con el cual hay una razón necesaria por la cual este es el caso (la eventual destrucción de X), en lugar de lo contrario (la persistencia sin fin de X). No vemos por qué habrí­a una razón que necesitara la posibilidad de destrucción como opuesta a la posibilidad de persistencia. La renuncia unívoca del principio de razón nos requiere insistir en que tanto la destrucción como la preservación perpetua de una entidad determinada debe igualmente ser capaz de ocurrir sin ninguna razón. La contingencia es tal que cualquier cosa puede pasar, incluso nada en absoluto, de modo que lo que es, permanezca como esté. (Meillassoux, pp. 62-63).

Mientras enfatiza que una entidad necesaria es imposible, Meillassoux mantiene que es posible que nada suceda, de manera tal que la entidad permanezca tal cual es. Sin embargo, tan pronto como tomamos en cuenta el vínculo intrínseco entre contingencia y sucesión, podemos ver que el último argumento es insostenible. Si nada sucede y la entidad permanece tal cual es no habrí­a sucesión, y por la misma razón no habrí­a contingencia. Una entidad a la cual nada le pasa es inseparable de una entidad necesaria. Para poder estar sujetos a la sucesión –lo cual equivale a decir: para poder ser contingente– la entidad debe comenzar a desaparecer tan pronto como comienza a ser y nunca puede permanecer tal cual es. Consecuentemente, *hay* una razón que hace necesaria la destrucción, pero no reintroduce el principio metafísico de razón. Por el contrario, solo hace explícito lo que está implícito en el principio de irracionalidad que Meillassoux llama necesidad de contingencia. Contingencia presupone sucesión y no hay sucesión sin destrucción. Si el momento no fuese destruido al ser sucedido por otro momento, su relación no sería una de sucesión sino de coexistencia. De este modo, afirmar la necesidad de la contingencia es afirmar la necesidad de la destrucción.

Por esta misma razón, la oposición de Meillassoux entre destrucción y persistencia es confusa. La persistencia misma presupone un intervalo de tiempo, lo cual significa que nada puede perdurar ileso por la sucesión. La destrucción que es inherente a la sucesión hace que toda persistencia

dependa del *espaciarse* del tiempo, el cual inscribe aquello que sucede como una huella espacial que permanece, al tiempo que lo expone a la supresión en un futuro impredecible. La supresión de la huella espacial es de hecho una *posibilidad* que no sucede inmediatamente, pero presupone ya la *necesidad* de destrucción que está operando en la sucesión. Dado que nada puede persistir sin sucesión, la destrucción está por lo tanto en marcha en la persistencia misma.

La respuesta de Meillassoux sería presumiblemente que su noción del tiempo no depende de la sucesión, sino que designa un “poder virtual” que puede dejar todo como está o someterlo a la sucesión. Plantear tal poder virtual, sin embargo, no es pensar las implicaciones del tiempo sino plantear una instancia que tiene poder *sobre* el tiempo, ya que puede detener y comenzar la sucesión a voluntad. En contraste, argumento que el *tiempo no es nada en sí mismo*; no es nada sino la negatividad que es intrínseca a la sucesión. El tiempo no puede, entonces, ser un poder virtual. Dado que el tiempo no es nada sino negatividad, no tiene el poder de *ser* algo o *hacer* algo por sí mismo. Más precisamente, de acuerdo con mi explicación archimaterialista, el tiempo no puede ser algo o hacer algo sin la espacialización que constriñe el poder de lo virtual al hacerlo dependiente de las condiciones materiales.

Podemos clarificar los desafíos de este argumento al considerar el ejemplo del surgimiento de la vida, el cual para Meillassoux es un “ejemplo paradigmático” del poder virtual del tiempo.¹⁰ Su manera de formular el problema, sin embargo, revela ya un sesgo antimaterialista. De acuerdo con Meillassoux, “las mismas estrategias argumentativas se reproducen una y otra vez en las polémicas filosóficas que tratan sobre la posibilidad que tiene la vida de surgir desde la materia inanimada”:

Ya que la vida evidentemente supone, al menos hasta cierto grado de su evolución, la existencia de una serie de contenidos afectivos y perceptivos, se decide que o la materia contenía ya tal subjetividad de algún modo, en un grado demasiado débil para ser detectado, o que estas afecciones del ser vivo no preexistían de modo al-

¹⁰ Quentin Meillassoux, “Potentiality and Virtuality”. (Hay traducción al español: “Potencialidad y virtualidad”, en *Hiper-Caos*, Salamanca, Holobionte ediciones, 2018. *N.T.*).

guno dentro de la materia, encontrándonos de este modo obligados a admitir su irrupción *ex nihilo* desde esa materia –lo cual parece llevar a la aceptación de una intervención que trasciende el poder de la naturaleza–. O bien un “continuismo”, una filosofía de la inmanencia –una variante de hilozoísmo– según la cual *toda* materia está viva en algún grado; o la creencia en una trascendencia que excede la comprensión racional de los procesos naturales. (Meillassoux, 2010, p. 235)

Es sorprendente que un filósofo, con el considerable conocimiento de ciencia de Meillassoux, presente una descripción tan inadecuada de los debates actuales acerca del surgimiento de la vida. Un recuento materialista del surgimiento de la vida no está obligado por ningún motivo a sostener que toda la materia está viva en algún grado. Por el contrario, tal vitalismo ha sido completamente refutado por el darwinismo y sus más prominentes defensores filosóficos. Por ejemplo, lo que Daniel Dennett analiza como la idea peligrosa de Darwin es precisamente el relato de cómo la vida evolucionó de la materia no viviente y como incluso la más avanzada intencionalidad o sensibilidad se origina en la repetición sin sentido.¹¹ En vez de vitalizar la materia, el darwinismo filosófico desvitaliza la vida. Para Meillassoux, sin embargo, la vida como existencia subjetiva es algo tan especial y único que requiere una explicación que sea refractaria al análisis materialista.¹² En lenguaje de Dennett, Meillassoux rechaza así las “grúas” de la explicación física y biológica en favor del “gancho aéreo” de un poder virtual que permitiría el surgimiento de la vida *ex nihilo*.

Para estar seguro, Meillassoux trata de distinguir su noción de irrupción *ex nihilo* de la noción teológica de creación *ex nihilo*, al afirmar que la primera no invoca ninguna trascendencia que excediese la comprensión racional, sino que más bien procede del poder virtual de la contingencia que Meillassoux busca formular en términos racionales.

¹¹ Véase Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*, New York, Simon and Schuster, 1995.

¹² Véase la conferencia de Meillassoux “Temps et surgissement ex nihilo”, donde él rechaza explícitamente el análisis materialista de Dennett del surgimiento de la vida. La conferencia está disponible en línea en <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=701>

En ambos casos, sin embargo, está la apelación a un poder que no está limitado por restricciones materiales. Sintomáticamente, Meillassoux sostiene que la “vida provista con sensibilidad” surge “*directamente* de una materia dentro de la cual no se puede, más que por la pura fantasía, prever los gérmenes de esta sensibilidad” (Meillassoux, 2010, p. 232). Como Meillassoux debe saber, esto es un disparate desde un punto de vista científico. La vida provista de sensibilidad no surge directamente desde la materia inanimada, sino que evoluciona de acuerdo con procesos complejos que están descritos a detalle por la biología evolucionista. Si Meillassoux desecha aquí la evidencia de la ciencia es debido a que privilegia unívocamente la posibilidad lógica sobre la posibilidad material.¹³ La contingencia es para él el poder virtual de hacer que cualquier cosa pase en cualquier momento, de modo que la vida provista con sensibilidad puede emerger sin las condiciones materiales precedentes que la harían posible. Esta idea de una irrupción *ex nihilo*, sin embargo, no tiene ninguna potencia explicativa en lo que respecta a la temporalidad de la evolución ya que elimina el tiempo en favor de un instante en específico. Incluso si limitamos la noción de irrupción *ex nihilo* a una afirmación más modesta, a saber, que el inicio del proceso evolutivo que llevó a la vida sintiente fue un evento contingente que no pudo haber sido previsto o predicho, no hay aun así necesidad del concepto de contingencia de Meillassoux como un poder virtual ilimitado para explicar este evento. Considérese, por ejemplo, el argumento darwiniano de Daniel Dennett concerniente al origen de la vida:

Sabemos por lógica que hubo al menos un inicio que nos tuvo como su continuación, pero hubo probablemente muchos falsos inicios que no se diferenciaron *en modo alguno de manera interesante* del que inició la serie ganadora. El título de Adán es, de nuevo, un honor retrospectivo, y cometemos un error fundamental de razonamiento si preguntamos *¿en virtud de qué diferencia esencial* es este el inicio de la vida? No necesita haber diferencia en absoluto entre Adam y Badam, un

¹³ Véase también la astuta observación de Peter Hallward de que Meillassoux tiende a tratar “los ámbitos lógicos y materiales como si efectivamente fuesen intercambiables”. Peter Hallward, “Anything is Possible”, en *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Australia, re.press, 2011.

duplicado átomo-por-átomo de Adán, a quien simplemente le sucedió no haber fundado nada de importancia. (Dennett, 1995, p. 201)

El inicio de la vida está descrito aquí como un evento contingente, pero nótese que la contingencia no depende de un evento puntual de irrupción, sino en lo que pasa sucesivamente. No hay poder virtual que pueda determinar que un evento sea el origen de la vida. Por el contrario, cuál evento habrá de ser el origen de la vida es un efecto de la sucesión del tiempo que nunca puede ser reducido a un instante. Consecuentemente, no hay necesidad del gancho aéreo de la interrupción *ex nihilo* de Meillas-soux para explicar el surgimiento de la vida. El surgimiento de la vida es ciertamente un evento contingente, pero esta contingencia no puede ser equiparada a un poder para hacer que cualquier cosa suceda en cualquier momento. Más bien, el surgimiento depende tanto de las condiciones materiales precedentes que restringen lo que es posible como de los acontecimientos sucesivos que determinan si habrá de surgir algo en absoluto.

De este modo, quiero argumentar que la noción de tiempo como *sobrevivencia* —más que como poder virtual— es consistente con las intuiciones del darwinismo. La lógica de la sobrevivencia que desarrollo en *Radical Atheism* nos permite perseguir las consecuencias de la archimaterialidad del tiempo, así como la coimplicación general de la persistencia y la destrucción. Si algo sobrevive nunca está presente en sí mismo, está marcado ya por la destrucción de un pasado que ya no es, mientras persiste para un futuro que no es todavía. En su forma más elemental, este movimiento de sobrevivencia no depende del surgimiento de la vida. Por ejemplo, el isótopo que tiene un índice de descomposición radioactiva a través de billones de años está *sobreviviendo* —ya que permanece y se desintegra en el tiempo—, pero no está vivo.

Consecuentemente, se puede hacer explícita una continuidad entre lo no-viviente y lo viviente en términos de la estructura de la huella. Esta última está implícita no solo en nuestra comprensión de la temporalidad de procesos vivos, sino también en nuestra comprensión de la desintegración de la materia inanimada. Por un lado, la desintegración de la materia responde al *espacio volviéndose tiempo*. La simultaneidad

del espacio en sí misma nunca podría permitir las etapas sucesivas de un proceso de desintegración. Para que haya una desintegración sucesiva, la negatividad del tiempo debe ser intrínseca a la existencia positiva de la materia espacial. Por otro lado, la desintegración de la materia responde al *tiempo volviéndose espacio*. La sucesión del tiempo no podría siquiera tener lugar sin soporte material, ya que no es nada en sí mismo y debe ser espacializado para poder *ser* negativo –esto es, para negar cualquier cosa– en absoluto. La noción de archimaterialidad por consiguiente nos permite dar cuenta de la síntesis mínima del tiempo –a saber, el registro mínimo del paso del tiempo– sin presuponer el advenimiento o existencia de la vida. La desintegración de la materia registra el paso del tiempo sin ningún principio que anime, consciencia, o alma.

En consecuencia, hay una asimetría entre lo animado y lo inanimado en la archimaterialidad de la huella. Tan pronto como hay vida hay muerte, así que no puede haber lo animado sin lo inanimado, pero el argumento inverso no se sostiene. Si hubiese lo animado tan pronto como hay materia inanimada, estaríamos abogando por una concepción vitalista del universo, donde la vida es la fuerza potencial o el objetivo teleológico de la existencia. La concepción de la vida que se sigue de la archimaterialidad de la huella está tan lejos como se puede de tal vitalismo ya que cuenta con la absoluta contingencia y destructibilidad de la vida. Como lo formula Henry Staten en un ensayo reciente: “la sólida visión naturalista, de la cual Derrida no se aparta, sostiene que la materia organizada de manera correcta da lugar a la vida, pero niega que la vida esté de alguna manera escondida en la materia y solo espere a manifestarse a sí misma... La vida es una posibilidad de la materialidad, no como un potencial que es “normal” de suscitar para la materialidad, sino como una posibilidad vastamente improbable, por mucho la excepción más que la regla” (Staten, 2008, pp. 34-35).

¿Qué diferencia está en juego, entonces, en la diferencia entre lo vivo y lo no-vivo? El isótopo radioactivo está de hecho sobreviviendo, ya que se descompone a través de billones de años, pero es indiferente a su propia supervivencia, ya que no está vivo. Un ser vivo, por otro lado, no puede ser indiferente a su propia supervivencia. Sobrevivir es una condición incondicional para todo lo que es temporal, pero solo para un ser vivo el *cuidado*

por la supervivencia es incondicional, ya que solo un ser vivo cuida por mantenerse a sí mismo a través de un intervalo de tiempo. El cuidado en cuestión no tiene nada que ver con una fuerza vital que estaría exenta de las condiciones materiales. Más bien, el cuidado por sobrevivir está implícito en la definición científica de vida, como una forma de organización que, por la necesidad, está a la vez abierta y cerrada. Por un lado, la supervivencia de la vida requiere un sistema *abierto*, ya que la vida de una entidad dada debe ser capaz de absorber nuevo material y reabastecerse a sí misma para compensar la descomposición de sus propias estructuras macromoleculares. Por otro lado, la supervivencia de la vida requiere un cierto *cierre* del sistema, ya que una entidad dada debe trazar un límite entre sí misma y otras a fin de sustentar su propia vida. Se sigue que el cuidado por sobrevivir es indisoluble de la organización de la vida. Ni la apertura para reabastecer ni el cierre de un límite tendrían una función sin el cuidado para prevenir que una vida dada o línea reproductiva fuesen terminadas.

La distinción entre materia y vida que propongo, sin embargo, no está pensada para resolver la cuestión empírica de dónde trazar la línea entre lo vivo y lo no-vivo. Más bien está concebida para aclarar una distinción *conceptual* entre materia y vida, que se refiera a lo que está en juego filosóficamente en tal distinción. Esta distinción conceptual nos permite tener en cuenta la explicación darwinista de cómo lo vivo evolucionó de lo no-vivo, mientras reivindica una característica distintiva que no hace ninguna concesión al vitalismo. El cuidado por la supervivencia que, en mi opinión, es coextensivo a la vida, no tiene ningún poder para finalmente trascender las restricciones materiales, sino que es en sí mismo un hecho contingente y destructible. Sin el cuidado todo sería cuestión de indiferencia *y esa es una posibilidad*—no hay nada que necesite de la existencia de seres vivos que se cuidan—. El hecho de que cada objeto de cuidado—tanto como el cuidado mismo— sea destructible no lo hace insignificante, sino que es, al contrario, lo que lo hace significativo en primera instancia. Es *debido* a que las cosas son destructibles, porque no siempre han sido y no siempre serán, que cualquiera o cualquier cosa cuida de ellas. Lejos de privarnos de la fuente de vitalidad, es precisamente la destructibilidad radical de la vida lo que la convierte en una cuestión de cuidado.

En Meillassoux, el problema del cuidado surge con mayor claridad en su divinología, en la cual transita de una exposición especulativa de las condiciones del ser en general a un compromiso con cuestiones de muerte y resurrección, las cuales por definición solo importan a un ser que tenga cuidado por su propia supervivencia. Al examinar esta transición, buscaré insistir en lo que está en juego con mi argumento y sus consecuencias para un pensamiento materialista. De hecho, veremos cómo la divinología de Meillassoux nos permite evaluar, tanto las consecuencias ontológicas de su intento de separar la necesidad de la contingencia de la necesidad de destrucción, como las consecuencias teológicas de su noción de deseo.

El punto de partida para la divinología de Meillassoux es lo que él llama *el dilema espectral*, que surge en respuesta a las “muertes terribles” que no se pueden aceptar. Las víctimas de estas muertes retornan como “espectros” que atormentan a los vivos e imposibilitan el logro de un “duelo esencial” que nos permitiría asumir aquello que ha sucedido. Para Meillassoux, el principal obstáculo para alcanzar el duelo esencial es la forzosa alternativa entre una posición religiosa que afirma la existencia de Dios y una posición atea que niega la existencia de Dios. De acuerdo con Meillassoux, ambas posiciones son “camino a la desesperación, cuando se les confronta con espectros” (Meillassoux, 2008, p. 263).

Meillassoux concluye al representar un diálogo entre las dos posiciones, relatando lo que él considera las respuestas más firmes ante el duelo por parte del apologeta religioso y del ateo respectivamente. Para el apologeta religioso, “la idea de que toda justicia es imposible para la masa de los innumerables espectros del pasado me corroe hasta la médula, de modo que no puedo lidiar más con los vivos... debo tener la esperanza de algo *para* los muertos también, de otro modo la vida sería vana. Este algo es otra vida, otra oportunidad de vivir; de vivir algo distinto que esa muerte que fue suya” (Meillassoux, 2008, p. 264). El ateo a su vez responde que esta promesa de justicia es de hecho una amenaza de la peor injusticia, ya que “sería llevada a cabo bajo el auspicio de un Dios que habría permitido que los peores actos fuesen cometidos... quien ha dejado que los hombres, mujeres y niños, mueran en las peores circunstancias, cuando pudo haberlos salvado sin ningún tipo de dificultad...

prefiero para ellos, como para mí mismo, la nada, que los dejará en paz y conservará su dignidad, en vez de ponerlos a la merced de la omnipotencia de su Demiurgo implacable” (Meillassoux, 2008, pp. 264-265). Este es, de acuerdo con Meillassoux, el dilema espectral: “o bien desesperar por otra vida para los muertos, o desesperar por un Dios que ha dejado que tales muertes sucedan” (Meillassoux, 2008, p. 265).

Mientras que Meillassoux no suscribe ninguna de estas posiciones, mantiene una premisa esencial por cada una de ellas. Por un lado, Meillassoux mantiene la premisa religiosa de que la esperanza de justicia requiere la esperanza de una vida después de la muerte. Por otro lado, Meillassoux mantiene la premisa atea de que la existencia de Dios es un obstáculo para la existencia de la justicia, ya que la existencia de Dios significaría que ha permitido muertes terribles. La clave para resolver el dilema espectral entonces es, para Meillassoux, encontrar una tercera opción que combine “*la posible resurrección de los muertos* –la condición religiosa de la solución– y *la inexistencia de Dios* –la condición atea de la resolución–” (Meillassoux, 2008, p. 268). Esta tercera opción depende de lo que Meillassoux llama *la inexistencia divina*, la cual tiene dos significados. Por un lado, inexistencia divina significa que no hay Dios, Principio metafísico o Creador del mundo. Por otro lado, inexistencia divina significa que “lo que todavía permanece en estado virtual en la realidad actual alberga *la posibilidad* de un Dios todavía por venir, inocente de los desastres del mundo, y en quien podríamos anticipar el poder de conceder a los espectros algo más que su muerte” (Meillassoux, 2008, p. 268, énfasis agregado). Por consiguiente, es posible esperar a un Dios que todavía no existe –y por lo tanto es inocente de las atrocidades de la historia– pero que puede llegar a existir en el futuro y resucitar a los muertos.

Al proponer esta solución al dilema espectral, Meillassoux apela a su argumento de que las leyes de la naturaleza pueden cambiar en cualquier momento sin razón alguna. No voy a examinar aquí los detalles de su argumento, el cual incluye un extenso tratamiento del problema de Hume de la necesidad causal.¹⁴ Más bien, mi punto es que, incluso si aceptamos

¹⁴ Véase, en particular, el capítulo 3 de *After Finitude* de Meillassoux, y su ensayo “Potentiality and Virtuality”.

el argumento de Meillassoux acerca de la contingencia de las leyes de la naturaleza, este no respalda su tesis divinológica. Como hemos visto, este último sostiene que una transformación de las leyes de la naturaleza puede permitir que un Dios surja y resucite los muertos. La contingencia de las leyes de la naturaleza permitiría entonces la posibilidad de revertir los efectos destructivos del tiempo. De hecho, no obstante, el propio relato del tiempo de Meillassoux muestra porqué tal redención del pasado, en principio, no es ni siquiera posible. Tal como lo enfatiza en *After Finitude*, la contingencia de las leyes de la naturaleza depende de “la idea de un *tiempo* que sería capaz de crear o abolir todo”:

Este es un tiempo que no puede concebirse como haber surgido o ser abolido excepto en el tiempo, lo cual es decir, en sí mismo. Sin duda, este es un argumento banal a primera vista: “es imposible pensar la desaparición del tiempo a menos que esta desaparición ocurra en el tiempo; consecuentemente este último debe ser concebido como eterno”. Pero lo que la gente falla en notar es que este argumento banal solo puede funcionar al presuponer un tiempo que no es banal –no solo un tiempo cuya capacidad para destruir todo es una función de las leyes, sino un tiempo que es capaz de la *destrucción sin ley de cada ley física*–. Es perfectamente posible concebir que un tiempo determinado por el gobierno de las leyes físicas desaparezca en algo más que sí mismo –desaparecería en otro tiempo gobernado por leyes *alternativas*–. Pero solo el tiempo que alberga la capacidad de destruir cada realidad determinada, mientras no obedece ninguna ley determinada –el tiempo capaz de destruir, sin razón o ley, tanto mundos como cosas– puede ser pensado como un absoluto. (Meillassoux, 2009, pp. 61-62)

Se sigue de este argumento –incluso aunque Meillassoux no lo reconoce– que la sucesión del tiempo no sería abolida incluso si un conjunto de leyes naturales fuese abolido, ya que el primero es la condición de posibilidad para cualquier cambio o desaparición de leyes naturales. La contingencia –sin importar cuán absoluta pueda ser– no puede redimir los efectos destructivos del tiempo. Dado que la contingencia presupone sucesión, y que la sucesión depende del paso destructivo de un momento a otro, solo habrá contingencia al precio de la destrucción. La destrucción en cuestión es *irreversible* –y por lo tanto irredimible– ya que lo que distingue la sucesión temporal del cambio espacial es precisamente que el primero es irreversible.

Mi argumento radicalmente ateo, sin embargo, no está limitado a una refutación lógica de la posibilidad de redimir el ser temporal; está dirigida también al supuesto de que tal redención es *deseable*. Podemos de este modo abordar la motivación para la divinología de Meillassoux, y leerla contra sí misma desde su interior.

Recuérdese que el dilema espectral es esencialmente un problema de *duelo*, ya que surge cuando uno es incapaz de aceptar una muerte terrible. Ahora, si no nos importase que un ser mortal siguiera viviendo, no tendríamos problemas en dejarlo ir y aceptar la muerte. El dilema espectral que Meillassoux coloca en la lucha por la justicia presupone así el cuidado por sobrevivir. Si a uno no le importase cuidar por la supervivencia de alguien o algo, no habría nada que nos impulsara a luchar por la memoria del pasado o por un mejor futuro. De hecho, sin el cuidado por sobrevivir nunca seríamos perseguidos por el destino de los muertos, ya que no nos importaría nada de lo que ha pasado o nada de lo que pueda pasar.

La preocupación constitutiva por sobrevivir nos permite entender, contra sí mismo, el así llamado deseo de inmortalidad. El deseo de *seguir viviendo* después de la muerte no es un deseo de inmortalidad, ya que seguir viviendo es sobrevivir como ser temporal. El deseo de sobrevivir no puede aspirar a trascender el tiempo, ya que la temporalidad es intrínseca al estado del ser que se desea. Hay entonces una contradicción interna en el deseo pretendido de inmortalidad. Si no nos importara la vida mortal, no temeríamos la muerte y no desearíamos seguir viviendo. Pero, por la misma razón, el prospecto de inmortalidad no puede ni siquiera hipotéticamente apaciguar el miedo a la muerte o satisfacer el deseo de seguir viviendo. Más que redimir la muerte, el estado de inmortalidad *ocasionaría* muerte, ya que pondría fin a la vida mortal.

La diferencia entre sobrevivir e inmortalidad es directamente relevante para la solución propuesta por Meillassoux para el dilema espectral, de acuerdo con el cual un dios puede surgir y resucitar las víctimas de muertes terribles. Meillassoux no aclara si la resurrección de los muertos implicaría inmortalidad en el sentido estricto o si permitiría a los muertos simplemente seguir viviendo como mortales. Pero incluso si concedemos la última alternativa, podemos ver que no ofrece solución

al dilema espectral del duelo por las muertes terribles. Si los muertos son resucitados como estaban al momento de la muerte, regresarán como víctimas de trauma severo y todavía enfrentarán el problema de cómo hacer duelo de lo que les pasó. Alternativamente, si la idea es resucitar los muertos sin la memoria de su muerte terrible, el problema del duelo no está todavía resuelto sino solo cancelado. Los resucitados no tendrían que hacer duelo de *esa* muerte particular, pero al seguir viviendo podrían estar sometidos a otra muerte terrible, en cuyo caso un nuevo dios inexistente tendría que surgir y borrar la memoria de lo que pasó.

Estas especulaciones pueden parecer absurdas, pero revelan que la solución de Meillassoux al dilema espectral requeriría el advenimiento de la inmortalidad. Si el mundo continúa siendo poblado por seres mortales después del surgimiento del dios inexistente, entonces nada puede prevenir que muertes terribles ocurran de nuevo y el nuevo dios será pronto culpable de haber permitido que sucedieran. La única manera de evitar este problema sería instalar un estado de inmortalidad que no permitiría que ninguna muerte terrible ocurra. Como hemos visto, sin embargo, el estado de inmortalidad no puede responder a la supervivencia que se cuida y que motiva la lucha contra la injusticia de las muertes terribles. Por el contrario, el estado de inmortalidad eliminaría la “capacidad-de-no-ser” y la “dimensión de alteridad” que de acuerdo con Meillassoux mismo es necesaria para la existencia de cualquier ser dado (véase Meillassoux, 2009, pp. 58,70). Se sigue que el estado de inmortalidad no puede satisfacer la esperanza que está a la raíz del dilema espectral, concretamente, la esperanza de que a seres mortales singulares se les dará otra oportunidad para vivir. Lejos de proveer otra oportunidad para vivir, el estado de inmortalidad terminaría la vida.

Siguiendo esta lógica del ateísmo radical, podemos socavar el concepto de deseo que anima la articulación del dilema espectral de Meillassoux. De acuerdo con Meillassoux, “el ateo es ateo debido a que la religión promete un Dios temible; el creyente ancla su fe en el rechazo a una vida devastada por la desesperanza de muertes terribles” (Meillassoux, 2008, p. 265). Las dos posiciones estarían entonces dictadas por la desesperación frente a la ausencia de justicia divina e inmortalidad. Pero

de hecho podemos ver que ambos, el ateo y el creyente, provienen de un deseo radicalmente ateo por sobrevivir, ya que su desesperación no se deriva de la ausencia de Dios o inmortalidad sino de su preocupación por el destino de seres mortales. Sin tal preocupación no habría, en primer lugar, lucha por la justicia. La mortalidad de la vida no solamente es una necesidad inevitable sino también la razón por la cual cuidamos de la vida de alguien y buscamos combatir la injusticia de las muertes terribles. A la inversa, el estado de inmortalidad no puede satisfacer la esperanza de “otra vida” para los seres mortales que han dejado de existir. En vez de permitir que los seres mortales sigan viviendo, el estado de inmortalidad eliminaría la posibilidad de la vida.

Tanto la posibilidad de otra vida como la desesperación por las muertes terribles están así dictadas por un deseo de supervivencia mortal, el cual implica que el problema del duelo no puede ni siquiera ser resuelto en principio. El error de Meillassoux es tratar la muerte y la espectralidad como algo que puede ser removido sin remover la vida misma. En contraste, el argumento radicalmente ateo es que la espectralidad es una característica indispensable de la vida en general. Cuando vivo de un momento a otro, me estoy convirtiendo ya en un espectro para mí mismo, perseguido por quien fui y por quien seré. Por supuesto, la pérdida que es inherente en esta experiencia de supervivencia se hace mucho más palpable en el duelo concreto de la muerte de alguien, pero opera en un nivel mínimo en todo lo que experimento, ya que es inextricable del ser mortal que soy. Si sobreviviese totalmente intacto, no estaría sobreviviendo; estaría descansando en la presencia absoluta. Así, al vivir como ser mortal hay siempre una experiencia de pérdida irrevocable, ya que el movimiento de supervivencia necesariamente conlleva la erradicación de lo que *no* sobrevive.

La pérdida en cuestión no es necesariamente trágica. Dependiendo del contenido y del contexto, uno puede querer acoger o resistir, abrazar o lamentar, la pérdida del pasado. El punto, como sea, es que siempre se tiene que *contar* con ella. Lo que sea que uno haga, siempre se está perseguido por un pasado que es reprimido o conmemorado, y de hecho frecuentemente reprimido por el hecho precisamente de ser conmemorado o viceversa. Por eso siempre hay un proceso de duelo en marcha, como sostiene

Derrida en *Spectres of Marx*, y por eso uno debe siempre responder al pasado “enterrando” a los muertos, ya sea en el sentido de olvidar o recordar.

Aquí la comparación con Derrida es instructiva, ya que también él trata la interconexión entre la espectralidad y el duelo, pero de una manera radicalmente diferente que Meillassoux. Para Derrida la espectralidad del duelo no es una aflicción que tenga que ser redimida por intervención divina, sino por un doble vínculo constitutivo. Por un lado, lamentarse es un acto de fidelidad, ya que se deriva del apego hacia otro mortal y del deseo de aferrarse a ese otro mortal. Por otro lado, lamentarse es un acto de infidelidad, ya que uno solo puede hacer duelo si ha decidido seguir viviendo sin el otro y así dejarlo o dejarla detrás. Esta traición es ciertamente inevitable —la única alternativa para sobrevivir al otro es matarse y matar así también la memoria del otro—, sin embargo, la violencia de continuar viviendo es, aun así, real. Para seguir viviendo no puedo ser absolutamente fiel al otro, ya que tengo que movilizar mi capacidad de prescindir del otro y en el proceso “matar” mi apego previo en un grado mayor o menor. De este modo, la supervivencia de la vida engendra fantasmas, ya que tiene que demarcarse a sí misma de un pasado que no puede ser asimilado y un futuro que no puede ser anticipado.

Para Meillassoux, sin embargo, la espectralidad de hacer duelo no es una característica estructural de la vida y puede potencialmente ser superada por un evento milagroso de redención. Este es un movimiento profundamente despolitizador, ya que quita la atención de las maneras en las cuales el problema de hacer duelo es mediado históricamente, en favor de una “resolución” general del problema por intervención divina. La noción deconstructiva de una espectralidad irreductible es, por el contrario, una noción que politiza la cuestión del duelo hasta el fondo. Tal politización no consiste en derivar una prescripción para el duelo desde el análisis deconstructor. Si fuese posible derivar una prescripción del análisis deconstructor, la problemática del duelo sería de nuevo despolitizada, ya que habría un criterio para abordarlo que estaría exento de contestación y lucha política. El movimiento hiperpolítico de la deconstrucción es, por el contrario, explicar la necesidad irreducible de la política como una praxis histórica y material. Precisamente porque el

trabajo del duelo no puede operar sin exclusión, y no puede justificar estas exclusiones a priori, será siempre necesario evaluar sus efectos a un nivel histórico y material.

En este sentido, el análisis “hauntológico” de Derrida no busca resolver el problema del duelo, sino considerar por qué el trabajo de duelo tendrá siempre que contar con discriminación. Como Derrida sostiene en *Spectres of Marx*, cualquier acto de duelo, cualquier velar sobre los muertos que busque recordar lo que ha sido excluido, “excluirá fatalmente a su vez”:

Incluso aniquilará, al velar (sobre) sus ancestros en vez de (sobre) ciertos otros. En este momento en vez de en algún otro momento. Por olvido (culpable o no, importa poco aquí), por exclusión u homicidio, este velar engendrará en sí mismo nuevos fantasmas. Lo hará ya al escoger de entre los fantasmas, el suyo propio dentro de lo suyo propio, matando así a los muertos: ley de la finitud, ley de la decisión y responsabilidad por existencias finitas, los únicos mortales vivientes para quienes una decisión, una elección, una responsabilidad, tiene significado y significado que tendrá que pasar a través del calvario de lo indecible.¹⁵ (Derrida, 1994, p. 87)

Lo que Derrida llama aquí la “ley de la finitud” no es algo que uno pueda aceptar o rehusar, ya que precede cada decisión y excede todo dominio. No puede haber ningún tomar responsabilidades y ningún tomar decisiones sin la finitud temporal de sobrevivir, la cual siempre conlleva una discriminación violenta. La experiencia de sobrevivir —representada aquí como el entierro de los muertos— es por lo tanto lo que suscita la preocupación por la justicia en primera instancia. Si la vida estuviese plenamente presente en sí misma, si no fuese perseguida por lo que ha sido perdido en el pasado y lo que puede ser perdido en el futuro, no habría nada que pudiese causar la preocupación por la justicia. De hecho, la justicia solo puede ser producida por “mortales-vivientes” que excluirán y aniquilarán al mantener la memoria y vida de otros en específico al precio de otros otros.

Para Meillassoux, en cambio, el estado deseado del ser es una comunidad que prevalecería por encima de la violencia. Siguiendo una lógica piadosa, termina su ensayo sobre el dilema espectral con la esperanza de un dios que sería “deseable, querible, merecedor de imitación” y que nos

¹⁵ Hay traducción al español: *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 2012. N.T.

haría participar en “una comunidad tranquila de vivos, muertos y renacidos” (Meillassoux, 2008, p. 275). El argumento radicalmente ateo no es simplemente que tal estado de paz del ser es imposible de realizar, como si fuese un deseable, aunque inalcanzable fin. En su lugar, la lógica del ateísmo radical desafía la idea misma de que sea deseable superar violencia y espectralidad. Una vida completamente reconciliada –una que no sería perseguida por ningún fantasma– no sería nada sino muerte plena, ya que eliminaría cualquier trazo de supervivencia. Al seguir este argumento, el ateísmo radical no busca repudiar sino *re-describir* la esperanza que anima la lucha contra la injusticia de las muertes terribles. La lucha por la justicia y la esperanza de otra vida nunca han sido motivadas por un deseo de trascender la finitud temporal sino por un deseo de supervivencia mortal.

Esquemáticamente, entonces, puede decirse que el materialismo radicalmente ateo tiene dos consecuencias mayores. Primero, establece la archimaterialidad del tiempo, en distinción de todo intento idealista o especulativo por privilegiar la temporalidad sobre la espacialidad. La negatividad constitutiva del tiempo requiere inmediatamente un soporte espacial y material que retenga el pasado para el futuro. Las posibilidades virtuales de la temporalidad están por lo tanto siempre ya restringidas por la constitución misma del tiempo, ya que el soporte material necesariamente pone condiciones sobre lo que es posible. Contrario a lo que Meillassoux sostiene, la contingencia del tiempo no puede ser una virtualidad pura que tenga el poder de hacer que cualquier cosa suceda. La espacialidad del soporte material es la condición para que haya temporalidad –y por lo tanto la posibilidad de eventos impredecibles a través de la negación del presente– pero también cierra ciertas posibilidades en favor de otras. Segundo, la necesidad de discriminación y soporte material permite una lógica hiperpolítica. Dado que la contingencia del tiempo no puede ser una virtualidad pura, sino que es en sí misma dependiente del soporte material, no puede haber línea de fuga de las exigencias del mundo concreto y sus demandas particulares. Además, el concepto de deseo que estructura al ateísmo radical es de hecho indispensable para un análisis materialista de la lucha social. Si se argumenta que las luchas sociales no están, de hecho, preocupadas con el final religioso que profesan sino más bien con la injus-

ticia material —esto es, si politizamos las luchas sociales—, se presupone el concepto de deseo radicalmente ateo, de acuerdo con el cual los esfuerzos por la justicia no están preocupados con trascender el mundo sino más bien con sobrevivir. En vez de desechar a priori, como ilusorias, las luchas que son libradas en nombre de ideales religiosos, la lógica del ateísmo radical nos permite ver que estas luchas, también, son una cuestión de supervivencia y, por lo tanto, esencialmente materiales en sus fines.

Si una lucha por sobrevivir en específico debe ser apoyada o resistida es una pregunta distinta, y una que solamente puede ser resuelta a través de un compromiso real con el mundo más que a través de un análisis de su condición hauntológica. De este modo todo está por hacerse, y lo que se debe hacer no puede resolverse sobre la base del ateísmo radical. Más bien, la lógica del ateísmo radical busca articular el *por qué* queda todo por hacer, refutando la insostenible esperanza de redención y recordándonos la base material del tiempo, del deseo y la política.

Referencias

- DENNETT, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. New York: Simon and Schuster.
- DERRIDA, J. (1984). Ousia and Grammé. In J. Derrida, *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- DERRIDA, J. (1994). *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. (P. Kamuf, Trans.) London: Routledge.
- HÄGGLUND, M. (2008). *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*. California: Meridian Crossing Aesthetics.
- HODGES, A. F. (2009). Martin Hägglund's Speculative Materialism. *The New Centennial Review*, 9(1), 87-106.
- MEILLASSOUX, Q. (2008). Spectral Dilemma. *Collapse*, 4, 261-276.
- MEILLASSOUX, Q. (2009). *After Finitude*. London: Bloomsbury publishing.
- MEILLASSOUX, Q. (2010, March). Potentiality and Virtuality. In N. S. Levi Bryant, & R. Mackay (Ed.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Vol. 2, pp. 224-236). Melbourne: re.press.
- MEILLASSOUX, Q. (n.d.). *Savoir ENS*. Retrieved from Savoir ENS: <http://www.diffusion.ens.fr/ndex.php?res=conf &idconf=701>
- STATEN, H. (2008). Derrida, Dennet, and the Ethico-Political Project of Naturalism. *Derrida Today*(1), 34-35.



Entrevista

NIHILISMO Y SENTIDO.

ENTREVISTA A COSTANTINO ESPOSITO

Íñigo Sánchez Trujillo
Rubén Sánchez Muñoz
Christian Duecker García
UPAEP, Universidad

Resumen: Esta entrevista a Costantino Esposito presenta un diálogo sobre el nihilismo y la búsqueda de sentido a partir del mismo. Es un pequeño viaje a través de la carrera del doctor Esposito, quien nos guía para comprender su investigación hacia el nihilismo, el cual permea nuestra sociedad actual mucho más allá del mundo de los valores, influenciando también la producción literaria y de los medios audiovisuales, los cuales nos ayudan a comprender de una manera más cercana el fenómeno de la búsqueda del sentido en la vida de las personas.

Palabras clave: individuo, apertura, literatura.

Abstract: This interview with Costantino Esposito presents a dialogue on nihilism and the search for meaning starting from it. It is a brief journey through Dr. Esposito's career, as he guides us in understanding his research into nihilism, which permeates our contemporary society far beyond the realm of values. It also influences literary production and audiovisual media, which help us to better understand the phenomenon of the search for meaning in people's lives.

Keywords: individual, opening, literature.

Introducción

En el marco de las “V Jornadas de Persona y trascendencia”, realizadas los días 28 y 29 de abril de 2025 en el edificio de Posgrados de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, tuvimos como invitado y profesor humanista al filósofo italiano Costantino Esposito. Él se doctoró en Filosofía por la Università degli Studi di Bari (Italia) con una disertación titulada “Heidegger e Kant: 1912-1929” en el año de 1978, bajo la dirección de Ada Lamacchia. Actualmente es profesor de Historia de la Filosofía e Historia de la Metafísica en la Università degli Studi di Bari (Italia), en el Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica (DIRIUM) y en el Istituto di Studi Filosofici de la Università della Svizzera Italiana (USI) en Lugano. Desde diciembre de 2021 es Profesor Honoris Causa en el “International Institute for Hermeneutics”.

Durante su estancia en la Universidad, tuvimos la oportunidad de dialogar en varios momentos con Costantino Esposito. En especial, nos reunimos una tarde en la sala 3 del edificio de Posgrados para hablar de varios temas. Como en otras entrevistas que hemos realizado anteriormente, quisimos preguntarle cómo fue su acercamiento a la filosofía, ya que a lo largo de la historia se ha reflexionado mucho acerca de cómo alguien llega a ser filósofo, y en una época como la nuestra la pregunta cobra especial importancia. Al ser especialista en el tema del nihilismo quisimos aprovechar para preguntarle por el sentido de este fenómeno, en particular porque el filósofo italiano considera el nihilismo como una oportunidad para preguntarse por el sentido. Hablamos de los filósofos que han influido en su pensamiento, de las relaciones entre filosofía y literatura, y entre nihilismo, tecnología, cine y creatividad, y de una posible ética, de la que el filósofo en principio toma distancia.

Dentro de las obras recientes de Costantino Esposito pueden destacarse las siguientes: *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca* (Carocci, Roma

2021) que se ha traducido al español, ruso, portugués, inglés y francés; *Introduzione a Heidegger*, il Mulino, Bologna 2017, entre muchas otras.

Rubén Sánchez Muñoz: Muchas gracias, profesor, por concedernos este espacio. Estamos muy contentos por tenerlo en nuestra Universidad. En primer lugar, nos gustaría que nos hable de un asunto muy personal. ¿Cómo llegó usted a la filosofía?, y, derivado de ello, ¿qué razones daría usted a quien pudiera estar interesado por las grandes preguntas de la vida, para estudiar filosofía?

Costantino Esposito: La respuesta emerge de mi experiencia, no podría recurrir a una de las varias definiciones de la filosofía, de su trabajo. Para mí, la filosofía es la aventura del descubrimiento del Ser. Cuando pronuncio esa palabra mágica, Ser, puede parecer vacía, muy abstracta. Pero Ser es el nombre de una experiencia, no de un fenómeno cosmológico o psicológico, es decir, del encuentro entre nuestro yo entendido como una apertura consciente, un espacio de acogida de la donación de las cosas, las personas, los acontecimientos. El descubrimiento de la filosofía para mí empieza del estupor de la mera vida por su encuentro. Normalmente entendemos el encuentro como la suma de dos elementos: está la realidad y el yo, quienes en cierto momento se encuentran. El enigma, el problema permanente de la filosofía es percibir la pertenencia originaria del yo y de la realidad. A esa pertenencia doy el nombre de Ser, la cual es finita, no absoluta, por la simple razón de que llegamos al mundo y este ya estaba. No es un encuentro simétrico, hay una trascendencia del mundo, pero este sólo significa en cuanto se encuentra con el yo. Esto no quiere decir que el mundo dependa subjetiva o relativamente del yo, porque el yo es una apertura que permite al mundo hablarnos y contarnos su secreto. El nombre de esta apertura del yo es la pregunta, nosotros estamos expuestos al mundo en la medida en que preguntamos. Creo que esa es la gran diferencia entre la inteligencia humana y la inteligencia natural o artificial, ya que la natural representa la capacidad para resolver problemas, mas no se pregunta el por qué. La artificial, por su parte, tiene una capacidad programada para calcular los problemas y otorgar una posible respuesta, sin precisar la pregunta del sentido. Sólo la inteligencia humana es apertura, mucho más que cálculo, pues va a preguntar el sentido.

La filosofía es una actividad muy fascinante [los americanos dirían muy *sexy*], porque da cuenta de nuestra postura en el mundo. La posibilidad ofrecida al mundo de manifestarse en el yo. Para mí es un trabajo muy entusiasmante y muy duro, no es edificante ni sentimental, porque tenemos que comprender las cosas, y hacer esto es muy complejo porque el fenómeno es simple. Parece una contradicción, el trabajo más fuerte es comprender la simplicidad, el ponerse frente a una cosa que no dependa de nosotros. Yo creo que es una experiencia que vale la pena trabajar, por eso invitaría a un joven a comenzar la carrera de filosofía, si se tiene este deseo de comprender las cosas en sí mismas, el Ser.

Christian Duecker: Profesor, la capacidad de preguntar está en el centro del ejercicio filosófico, pero incluso eso necesita ser educado. En su experiencia, ¿quiénes han sido sus maestros o qué experiencias han forjado en usted esta capacidad de plantear las grandes preguntas?

C.E.: La pregunta es muy precisa, porque esa atención, esa apertura, no es arbitraria, no es una invención. Se necesita un método, un camino que se pueda verificar, no es un zigzag, y la dificultad más fuerte de ese camino es la de obedecer al dato. Por ejemplo, si tú quisieras ir a la Ciudad de México, tomas un camión en dirección al norte, no al sur (dependiendo dónde te encuentres, por supuesto), porque ya hay un dato que determina el camino. Ahora, en la educación de la filosofía, me gustaría decirlo con una maravillosa cita de Simone Weil, la cual uso también en mi libro sobre el nihilismo. La cita es de su libro *Búsqueda de Dios*; ella va a decir que el método supremo es el prestar atención. Esto puede parecer una cosa de nada, pero, por ejemplo, en el aula de la primaria los niños necesitan que la maestra les indique que es necesario prestar atención. La maestra es la ayuda pedagógica más fantástica, “por favor, presta atención”, de eso depende la sinceridad. La verdad de las cosas no está en los libros, podemos consultarlos para confrontar las teorías, pero existencialmente la verdad depende del prestar atención. Es como implorar a la realidad; “por favor, ¿me puede decir cuál es su secreto?”.

La capacidad de ver y oír es una sensibilidad. La filosofía es una actividad mental, claro, pero también es carnal, porque necesita todos nuestros sentidos, tenemos que ver, oír, gustar. Una vez el gran Nietzsche

escribió: “descubrí que lo que todos llaman verdad era mentira, porque olía la verdad”. Con esto nos dice que la primera ayuda para descubrir el camino del sentido, de aprender a preguntar, es poner atención para poder decir esa pregunta. Me gusta definir la pregunta como un deseo, el más profundo, el de entrar en contacto consigo mismo y la realidad. La primera y más importante ayuda es solicitar la atención para despertar la pregunta, el deseo de no contentarse con las respuestas parciales.

Hay un test existencial para saber cuál respuesta es parcial y cuál no. La respuesta en la filosofía no es verdadera cuando bloquea la pregunta. La respuesta verdadera es aquella que nunca va a interrumpir la pregunta, al contrario, la intensifica. Es como el ejemplo de cuando una persona se enamora de otra, claro que hay una necesidad afectiva, pero el amor no llega a un punto donde ya no siga, sino que seguirá exaltando el amor del otro.

Íñigo Sánchez Trujillo: Profesor, buenas tardes, siguiendo con este ejercicio donde la respuesta no interrumpe la pregunta, dentro de sus líneas de investigación se nota un particular interés por el nihilismo. Podemos aceptar que este último es uno de los grandes temas de nuestros tiempos, por lo que quisiéramos preguntarle: ¿cómo definiría nihilismo?, y ¿cuál fue su acercamiento al mismo?

C.E.: El nihilismo no es un interés nacido de la nada. Durante muchos años he investigado la historia de la metafísica moderna y contemporánea, he partido de Heidegger, luego Kant y también he investigado a Francisco Suárez. En cada uno de estos grandes autores lo que me ha interesado siempre es la constitución ontológica del ser humano como un ser que pregunta, y he definido esa relación con el Ser. El nihilismo clásico, su definición todavía válida, recuperada de Nietzsche, dice que *falta el por qué, falta el fin*. Todo lo que queremos ser, los valores sólidos y eternos, son construcciones mentales o culturales, en fin, una ficción.

A finales del siglo XIX con Turguéniev y Dostoievski en Rusia, mientras que en Alemania con Nietzsche, el nihilismo surge como una insurgencia de los hijos contra los padres. Nietzsche tiene una gran intuición sobre los valores, los fines de la tradición, pues estos parecen alejados de la vida. Por esto comprende que ha de decidir por los valores de la tradición, muertos, y la vida, cosa que escoge. Esto es claro, pero no

tanto, pues no es posible dividir ideales y vida. Tú lo puedes hacer, pero si lo haces, los ideales se vuelven abstractos y la vida, irracional. Con Nietzsche existe esta fractura profunda, el nihilista del fin del siglo XIX e inicios del XX es *el gran destructor*. Pero en el siglo XX ocurre una cosa muy extraña, pues el nihilismo que había comenzado con una rebelión fuerte contra el ser lentamente va a transformarse en un censo común burgués, de la aceptación de que no hay sentido.

Para el nihilista violento, clásico, le es propio un gran deseo de redención, de cumplimiento. El sentido tradicional no está más como vida, pero busca un sentido más valioso. En el siglo XX, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, esta crisis va a transformarse en la solución de la misma, es decir, la solución de la crisis es que el sentido último no es posible. Pero para los seres humanos es imposible vivir sin un sentido, ahora tenemos que realizar el luto de la falta del sentido en todos los aspectos de la cultura. Para hacer una revolución contra la decadencia de la moralidad platónico-cristiana, va a inventar, paradójicamente, una nueva moralidad burguesa que se pueda vender. Todos deseamos el sentido, pero, señoras y señores, ya no hay sentido. Tenemos que hacer algunas cosas para reemplazar esa falta, aquí comienza mi libro titulado *El nihilismo de nuestro tiempo*, que no es más el nihilismo clásico, porque en nuestra situación el nihilismo ha vencido, todos piensan de forma nihilista. El ejemplo más impresionante para mí son los padres que clausuran los deseos de los hijos para seguir un orden sistemático burgués, aunque sea con las mejores intenciones en mente. En esas situaciones, cuando el nihilismo parece haber vencido en todos los campos, va a despertar de nuevo el deseo del sentido.

La crisis del COVID ha contribuido a comprender esto, todo estaba nihilistamente controlado, sin sentido, es decir, todo controlado e interrumpido frente a la posibilidad de la muerte. Pero cuando nos confrontamos a la muerte es necesario preguntarnos, a veces de manera secreta, ¿por qué estamos aquí? ¿Por qué he nacido? Se estaban despertando de nuevo las preguntas más radicales. En mi libro he tratado de documentar eso no con teorías filosóficas, sino como un reportero, a través de las series televisivas, la psiquiatría y la literatura para interceptar en el desierto del sinsentido la emergencia de un grito, cómo de la oscuridad

emerge una pequeña luz. El nihilismo no representa una clausura, puede ser una ocasión para el renacimiento de la pregunta del sentido.

I.S.T.: Si no es redundante la pregunta, quisiéramos saber del nihilismo, pero ahora desde la literatura. Es una pregunta personal, porque vemos que se ha trabajado desde la literatura la cuestión sobre el sentido de la vida humana y la nada. Como ejemplo tenemos diversos textos: *El extranjero* de Camus, *La náusea* de Sartre, *La metamorfosis* de Kafka y algún relato de Dostoievski como *Memorias del subsuelo*. Nos gustaría preguntarle: ¿qué papel juega el nihilismo dentro de la literatura?

C.E.: La literatura es el terreno de cultivo del nihilismo, porque la literatura, la gran literatura, es siempre filosófica, no porque presenta teorías filosóficas, sino porque la filosofía se encarna en los personajes. En mi libro yo he citado a Philip Roth, Cormac McCarthy y David Foster Wallace, ellos son los más contemporáneos. La literatura es una gran ayuda y es más nihilista cuando narra la angustia, la desilusión, la tristeza, y es testimonio de que en nosotros hay algo más que el yo. Por ejemplo, Michelle Houllébecq, el francés nihilista, nos enseña cómo al final, cuando todo parece perdido, permanece una pequeña luz de deseo, que no puede resignarse. Hay siempre un contramovimiento, el todo o la nada, pero es suficiente que un personaje se pregunte por qué: “¿Por qué a mí? ¿Por qué esta muerte? ¿Por qué es así?”. Es este movimiento el que despierta la espera del sentido, por eso la literatura es como un sismógrafo que va a interceptar el movimiento telúrico de la tierra. La filosofía debe esperar para poder decir una teoría, pero la literatura ve las cosas, lo que acontece.

R.S.M.: No me gusta tener una visión negativa o pesimista de la vida; pero tampoco se le puede dar la espalda a la realidad, hay que reconocer las cosas mismas. La vida es difícil y parece que en muchos sectores de nuestra sociedad se complica aún más. Es común caer en la desesperación, la angustia, el tedio y la desesperanza... cuando vemos que en nuestro mundo hay guerras, suicidios, secuestros y, en general, mucha violencia. ¿Qué podemos hacer personalmente? ¿Hay una postura ética que usted defienda y desde la cual enfrentar estas situaciones?

C.E.: Es una pregunta muy buena, pero yo prefiero partir de una postura no ética, sin prisa de elaborar una idea del comportamiento más adecua-

do. En el mundo hay cosas muy malas, y en la existencia individual también: la tristeza, la enfermedad, la angustia, yo creo que estas condiciones tenemos que abrazarlas y atravesarlas, no ignorarlas. Para mí, la verdadera solución no es preguntarse lo que debemos hacer para superar esas situaciones, más bien reconocer lo que esta situación nos está preguntado a nosotros, cómo me desafía. Es una posibilidad para regañar a mi propia humanidad, no en un sentido voluntario; no tenemos que buscar ser fuertes y resistir, tenemos que ver cómo enfrentar el desafío y preguntarnos. No es una demanda biográfica o psicológica, es ontológica-existencial.

Retomando un sentido cristiano, diré algo un poco fuerte, no es tanto “¡oh, señor, líbrame de esta angustia!”, más bien “¡oh, señor!, ¿qué me estás dando con esta angustia?, ¿qué quieres de mí?”. Es completamente distinto, porque la angustia puede ser preciosa, porque la posibilidad que me es dada en ese momento es la de ser yo mismo. La angustia, esto lo dice Heidegger y antes de él, San Agustín, la angustia es una modalidad extraordinaria de relación con el misterio. En mi yo, no todo es yo, no controlo todo de mí, por eso propongo una distinción entre la locución “yo” y la de “sujeto”. Parece que son la misma cosa, pero esto no es así, ya que el yo es más original. El sujeto presenta la capacidad de interactuar con el mundo, es performativo, pero el yo es el nombre de una realidad recibida. Para reconocer el yo, tengo que ver por primera vez los ojos de mi madre, quien me da el yo, este no es una autopoición.

C.D.G.: Le he escuchado hablar sobre la relación del nihilismo con la tecnología, quisiera profundizar un poco más en el tema. Podemos ver cómo la tecnología busca dar soluciones a los problemas de la vida. ¿Cómo podrían entenderse las relaciones entre nihilismo y tecnología, algo así como “nihilismo en la era digital”?

C.E.: En mi libro hay un capítulo que justamente se llama *el rostro tecnológico del nihilismo*, que va muy relacionado con la pregunta, ya que podemos comprender que mediante la tecnología existe como un medio para calcular, medir, controlar, transformar. Mucha gente dice que ante el imperio de la tecnología debemos recuperar valores humanistas, aunque no están necesariamente separados los valores de la tecnología. El problema está en comprender que la tecnología requiere un sujeto

que pregunta, y lo que pasa es que nosotros no sabemos preguntar. Por eso la tecnología, la inteligencia artificial, pueden funcionar mejor en presencia de alguien que pregunta. Por eso el problema no va a resolverse integrando la fría función tecnológica con la cálida humanidad de los hombres, en esto la filosofía es de grandísima utilidad, ya que esta debería solicitar reabrir las preguntas para hacer funcionar de manera verdaderamente humana la tecnología. Claro que las consecuencias de esto las estudia la ética, pero mi corazón se inclina más para lo no ético. Creo que si algo parte de la ética, no siempre es fácil comprender lo que es, pero si lo hacemos al revés, el camino nos lleva a la ética. He citado el libro de *Búsqueda de Dios* respecto al prestar atención, pero sería necesario mencionar que este gesto es el más moral, ya que destruye el mal que hay en nosotros, porque el mal es el no asentir a la realidad.

I.S.T.: Recientemente, el 19 de abril, se publicó un artículo suyo llamado *The White Lotus: Searching for Destiny in a Nihilistic World*, en el que hace un análisis de una serie de televisión. Dentro del mismo llega a hablar sobre el nihilismo y la posibilidad de una construcción de la identidad a partir de él. ¿Podría desarrollar un poco más esta idea?

C.E.: Bueno, cabe aclarar que no pienso que se pueda construir la identidad a partir del nihilismo, más bien es como un shock que reaviva la pregunta sobre lo que quiero ser. *The White Lotus* tiene una escena donde el rico norteamericano tiene mucha ansiedad y dialoga con una terapeuta antiestrés, quien le menciona que debe liberarse de su propio yo, de su identidad. Él le responde que no tiene nada de qué liberarse, *él es nada*, lo que nos demuestra que el verdadero problema es justamente esta falta de un yo. El nihilismo puede ser una formidable ocasión para comprender de nuevo el tejido del yo, de qué está hecho el yo. Este se construye todos los días, cuando nos levantamos y hacemos nuestras actividades, pero el yo puede ser no para nuestra autoconstrucción, sino para nuestra autorrecepción. Es para la recepción de nuestro ser dado, esto puede ser difícil de comprender directamente, así que lo diré de otra forma, hay que *amarse a sí mismo*. Parecería ser la cosa más común, pero es la más difícil, ya que amarse a sí mismo implica tenerse una ternura para sí mismo, sobre todo cuando descubro que no soy como quería ser. De aquí

surge una doble posibilidad, puedo odiarme por ello o aceptarme como la posibilidad de encontrar mi ser. Pero esto no necesariamente ocurre de manera autónoma, a veces es necesario que algo más ocurra para encontrarme a mí mismo, puede ser algún evento o alguna persona, pero que sea algo fuera de mí. El yo es siempre el nombre de una respuesta.

R.S.M.: En otra de sus obras: *Belleza y realidad*, trabaja un tema muy importante, a saber, el de la creatividad del hombre en relación con el arte y la creación divina. Sin embargo, quisiéramos preguntarle algo en particular. Para usted, ¿qué representa el poder creativo del hombre y si considera que, de alguna manera, esa capacidad creativa está amenazada?

C.E.: Creo que daré una respuesta existencial, para la cual retomaré al gran autor Thomas Eliot, en una de sus colecciones hay un pequeño ensayo que se titula *La tradición y el talento individual*. Trata sobre la poesía y nos dice que cada poema es siempre una reescritura de la tradición. Cuando un poeta escribe ahora, todo el canon muta, y no es lo mismo el Shakespeare de antes, pues su lenguaje ha cambiado. Y esto es posible porque la tradición puede continuar sólo en algunos casos individuales, y es que esta es como un proceso químico, que vive gracias al talento del individuo, el cual es un misterio. Se puede educar a la persona, pero no se produce dicho talento.

Me da miedo decir esta palabra, pero la diré, la vocación es cuando una persona está preparada para un encuentro que le da sentido. Comprende que puede ser una novedad en la realidad. Esto lo dice también Hannah Arendt, quien, en su libro *Los orígenes del totalitarismo*, cita un pedacito del *De Trinitate* de San Agustín, cuando éste escribe que cada uno de nosotros ha sido creado para comenzar, mejor aún, para ser un inicio; esa es la vocación, cada uno es un inicio, una posibilidad. Otro ejemplo de la literatura, en las *Elegías de Duino* de Rainer Maria Rilke, cuando dice “no somos aquí los mortales una vez, sólo una vez, mas en cada vez, se abre la posibilidad de ser y amar las cosas”. Nuestra vocación, de manera última, es reconocer la presencia del ser dentro y fuera de sí.

Referencias

AGUSTÍN, S. (ca. 400-416). *De Trinitate*.

ELIOT, T. S. (1919). *Tradition and the individual talent*. *The Egoist*, 6(4), 1-3; 6(5), 1-3.

ESPOSITO, C. (2025, 19 de abril). *In the nihilistic aquarium of The White Lotus: In search of one's destiny*. *Epochal Change*. <https://www.epochalchange.org/ink-and-aria/in-the-nihilistic-aquarium-of-the-white-lotus-in-search-of-ones-destiny>

RILKE, R. M. (1923). *Elegías de Duino*.

WEIL, S. (1949). *Búsqueda de Dios (Attente de Dieu)*. Editorial Trotta.



In memórium



Homenaje a Roberto Briceño Figueras en la Facultad de Filosofía, UMSNH,
5 de diciembre de 2023 (Fotografía: Wendy Rufino).

IN MEMÓRIAM: ROBERTO BRICEÑO FIGUERAS (1950-2026)

Varios Autores
Facultad de Filosofía - UMSNH

CONTORNOS DE UNA VIDA
Federico Marulanda Rey

El martes 6 de enero de 2026 falleció en la Ciudad de México Roberto Briceño Figueras: formador de generaciones; maestro de filósofos y de artistas; actor, dramaturgo y director de teatro.

Nació en México, Distrito Federal, el 24 de agosto de 1950, en una familia de cuatro hermanas y cuatro hermanos. Por su familia materna, neoleonesa, corren influjos artísticos. Contrajo poliomielitis en su primer año de vida, y en adelante padeció las secuelas, sin que esto hiciera mella en su determinación o en su vigor –en su juventud su condición debió favorecer, sobre todo, la lectura–. Entre 1972 y 1976 cursó la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 1974 se casó con Citlali Marino Uribe, estudiante en el Colegio de Historia de la misma Facultad. Un año después nació su hija Xanat.

En 1976 responde a una convocatoria para impartir clases de filosofía en la Escuela de Filosofía de la Universidad Michoacana, en Morelia. Mantendrá sus vínculos con esa institución y con esa ciudad el resto de su vida. La Escuela de Filosofía se convirtió, en 1992, en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos” –de la cual Briceño fue, además de profesor durante 49 años, secretario, director y decano–.

En la Facultad de Filosofía enseñó, entre otras materias, historia de la filosofía, ética, estética, filosofía del lenguaje y filosofía de la ciencia. Como profesor y asesor despertó vocaciones, orientó sensibilidades, hizo ejercicio del pensamiento crítico, personificó generosidad, compromiso y prudencia. Sus compañeros de la Sección Sindical de Filosofía-IIF del Sindicato de Profesores de la Universidad Michoacana lo recordaron así:

Roberto es uno de aquellos pilares fundacionales de la antes Escuela y ahora Facultad de Filosofía, cuya entereza y compromiso estuvieron presentes durante la mayor parte de su existencia ayudando a cimentar su espíritu y darle rumbo. Su enseñanza nunca se confinó al recinto académico: supo extenderla, con generosidad metódica, hacia la comunidad, a través de las numerosas actividades académicas y artísticas, invitando a todas y todos a un diálogo permanente con la belleza y el pensamiento. Con sensibilidad, vocación y fortaleza, enseñó a pensar, a crear, a ser conscientes y críticos de nuestra realidad.

Su carácter era sinónimo de colaboración leal y su presencia serena animaba siempre a construir consensos desde la escucha atenta y la palabra amable. Este talante, unido a una integridad inquebrantable, le granjeó no solo el reconocimiento profesional, sino el afecto genuino de alumnos y colegas, forjando una estela de respecto y admiración que perdura.

Extrañaremos su lucidez, su calma y su compañía. Su voz, inconfundible y entrañable, su presencia y su enseñanza permanecerán tejidas en el alma de esta dependencia universitaria.

Efectivamente, la actividad docente de Briceño no estuvo circunscrita a la Facultad de Filosofía de la UMSNH. A través de diplomados en estética, historia de las artes, dramaturgia, entre otros, generó espacios de discusión y aprendizaje para audiencias tanto especializadas como generales; testimonio de esta labor son las colecciones de ensayos publicadas bajo su coordinación en la década de 2010.¹ Entre la década de 1990 y el inicio de la del 2000 fue profesor de comunicación y de semiótica en la Universidad Latina de América (UNLA) y en otras instituciones privadas.

A partir de mediados de los años 1990 asumió la enseñanza de los talleres de montaje y de estrategias actorales de la licenciatura en Teatro en la Escuela Popular de Bellas Artes de la Universidad Michoacana, in-

¹ Briceño y Calderón (2015), Briceño, Calderón y Villalón (2017).

fluyendo sobre sucesivas generaciones de profesionales escénicos. Jugó un papel clave en la reconfiguración de la carrera de Teatro en el marco del proceso de transición de la Escuela a la ahora Facultad Popular de Bellas Artes, proceso que culminó en la primera mitad de la década de 2010. La centralidad de su presencia en Bellas Artes fue reconocida en 2012, cuando la comunidad nombró su Biblioteca “Roberto Briceño Figueras”, en homenaje a un hombre sabio, ejemplar e imprescindible.

En su faceta de investigador, colaboró a principios de los años 1980 en la revista de crítica marxista teórica-política-cultural, *Palos de la crítica*, una coedición de la UNAM, la ENAH y la UMSNH. Entrado el nuevo siglo publica textos como “Del texto a la escena, relaciones entre el adentro y afuera del hecho escénico” y “Notas al *Fausto* de Goethe y el tiempo en la noche de Walpurgis”.² Otras publicaciones incluyen “Leonardo y el humanismo” y “El republicanismo mexicano. La formación de la república”.³

Su interés por el cuerpo y su movimiento lo llevó a iniciar, hacia 1986, un taller de expresión corporal para la escena en la Casa de la Cultura de Morelia. De este taller surge, hacia 1993, la asociación teatral Contrapeso, que Briceño coordinará y dirigirá durante las próximas tres décadas, acompañado por José Ramón Segurajáuregui y Juan Velasco Herrejón.⁴ Contrapeso se ha dedicado a la formación actoral, a la difusión de la cultura teatral mediante conferencias, seminarios, diplomados y ediciones, y a la investigación escénica. Los espectáculos producidos de manera constante a través de los años abarcan desde dramaturgia del Siglo de Oro, de Shakespeare o de Brecht, hasta teatro mexicano contemporáneo, incluyendo obras escritas por integrantes de la asociación o producto de intercambios con otras compañías.

Durante su prolongada trayectoria Briceño puso en escena más de 90 obras de teatro, desarrollando un lenguaje teatral propio, sin dejar de reservar un lugar para la colaboración y la experimentación. Escribió

² Briceño (2010), Briceño (2012).

³ Briceño (2007), Briceño (2008).

⁴ Ver VV.AA. (2024). “Estampas de Roberto Briceño Figueras”. *Devenires* 49, 261-279, <https://doi.org/10.35830/devenires.v25i49.963>.

alrededor de quince textos dramáticos, entre los que destacan “Árboles” (teatro infantil), “Una de Payasos”, “Una de Policías”, “Mirada”, “¿Y si Heidegger no hubiera muerto...?” (Briceño, 2013), “Bajo el dintel (Soledades)” (Briceño, 2018), todos llevados a escena. Su presencia en la vida teatral de Michoacán y de México fue reconocida en 2011 con el Premio Estatal de las Artes “Eréndira” de la Secretaría de Cultura, Estado de Michoacán, y en 2014 con la Distinción al Mérito Teatral otorgada por la Asociación Mexicana de Investigación Teatral A.C. y la Universidad Autónoma del Estado de México.

Más allá de sus contribuciones académicas y culturales, guiado por una convicción de la necesidad de aportar a la transformación social, Briceño fue sindicalista y defensor de los derechos de los trabajadores y, entre otros aspectos de su activismo, se involucró –en compañía de Citlali Marino– con el movimiento campesino en defensa de la tierra (en Santa Fe de la Laguna y en Aquila, Michoacán), con la Unión de Comuneros “Emiliano Zapata” de Michoacán, y participó en apoyo del Congreso Nacional Indígena.

En la práctica vital, filosófica, artística y política de Roberto Briceño destaca su dedicación generosa a la formación de los demás. En una placa entregada en 2023 por la comunidad de Filosofía de la UMSNH a su decano, se inscribieron las palabras de Bertolt Brecht: “El regalo más grande que le puedes dar a los demás es el ejemplo de tu propia vida”. Nuevamente te agradecemos, maestro, por darnos tu ejemplo.

LA VOZ QUE PERMANECE: MAGISTERIO, ESCENA Y HUMANIDAD

Eduardo Muñoz Flores

Y la palabra transforma, es magia, nos lleva a reconstruir constantemente nuestro entorno, a darle significados distintos, nos permite acumular relaciones de significación. Sin palabras sería difícil la existencia...

ROBERTO BRICEÑO FIGUERAS

Hay maestros cuya ausencia no inaugura el silencio, sino una forma más exigente de la palabra. No porque sigan hablando —no del modo en que lo hacen los recuerdos que se repiten—, sino porque obligan a pensar desde otro lugar: desde la responsabilidad de haber sido tocados por su magisterio. Recordar, entonces, no es un gesto nostálgico ni un acto privado, es una tarea ética. Hablar in memóriam del profesor Roberto Briceño Figueras nace de esa exigencia, implica reconocer que su trayectoria de vida no puede reducirse únicamente a una disciplina como la filosofía, sino que su vida académica, artística y creativa se desplegó en varios registros —el filosófico, teatral, cultural, cinematográfico, político y humano—, que no se sobrepusieron de manera fragmentaria, sino que se articularon en una relación vital, marcada por la formación, el compromiso y la presencia.

Escribo estas líneas desde la palabra aprendida, desde el cuerpo formado y desde una memoria que no es solo individual, sino compartida por quienes fuimos alumnos del profesor Roberto Briceño. Su muerte no representa únicamente la pérdida de una figura relevante para la Universidad Michoacana, sino para el arte y la cultura en nuestro país; significa la ausencia de quien marcó, de manera profunda y silenciosa, a muchos que hemos caminado por el sendero del pensar, el decir y habitar el espacio público.

Recordarlo es un ejercicio de gratitud crítica: reconocer una existencia atravesada por la historia universitaria, por el teatro como formación,

por las luchas sociales latinoamericanas y por una responsabilidad académica, asumida hasta el final de su vida. Su magisterio no se limitó al aula ni al escenario, fue una manera de estar-en-el-mundo, de acompañar procesos y sostener convicciones aun en tiempos adversos.

A Roberto Briceño le tocó vivir de manera directa el conflicto estudiantil de los años setenta de la entonces Escuela de Filosofía. Aquella experiencia, como director (1977-1981), no fue un simple conflicto generacional, sino un acontecimiento formativo que le dejó una huella, indeleble, del modo de concebir la universidad. Lo escuchamos hablar de esos años, no con nostalgia ni con resentimiento, sino con lucidez serena de quien comprendió que la universidad es un espacio, históricamente situado, atravesado por tensiones entre el saber, el poder y la justicia. Esa vivencia temprana le permitió comprender que enseñar filosofía, hacer teatro o dirigir una (hoy) Facultad no son tareas inocentes, sino que están marcadas por una conciencia histórica, que rechaza la neutralidad fingida como la estridencia vacía. No fue una gestión fácil ni cómoda, era un tiempo donde aún se vivían las tensiones del conflicto estudiantil en el que apremiaba la urgencia de reconstruir la vida académica sin cancelar las demandas de transformación. Durante su administración se culmina la Reforma al Plan de Estudios, proceso complejo que recogía las discusiones sobre el sentido de la formación filosófica, el lugar de la historia, la responsabilidad social del pensamiento filosófico y el tipo de profesional que debía formar la universidad. Trabajo paciente de articulación, escucha y decisión.

Su nombramiento como Profesor Decano de la Facultad vino a reconocer no sólo su antigüedad, sino algo más significativo: una vida dedicada a la formación universitaria tanto en la Facultad de Filosofía como en la Facultad Popular de Bellas Artes. No fue un título honorífico, sino el reconocimiento simbólico de una presencia constante, con autoridad moral, construida no desde el poder, sino desde la coherencia crítica. Fue el maestro que acompañó a generaciones de estudiantes en su formación no sólo académica, sino humana, y cuya palabra seguía teniendo peso no por jerarquía, sino por la experiencia, memoria viva de la institución.

Paralela a su actividad académica, para el maestro Briceño el teatro fue la pasión de su vida, como una manera de formación. Bajo su direc-

ción en la asociación teatral Contrapeso, impulsó una propuesta escénica crítica y filosófica, en ella muchos jóvenes se formaron como actores y actrices, quienes encontraron en el escenario una escuela exigente y transformadora. Para él, el teatro era disciplina, escucha y responsabilidad; un espacio donde el cuerpo encuentra su lugar y aprende a decir lo que la palabra no alcanza. No formaba para el lucimiento individual, sino ponderaba el trabajo colectivo, formativo integral, capaz de educar el cuerpo: la voz y la escucha. El escenario era, ante todo, un espacio ético donde se aprendía a sostener al otro, a responder por la propia presencia y comprender que la palabra dicha en público tiene trascendencia.

Un evento singular fue la organización de un memorable concierto público de rock y jazz, celebrado en el Auditorio “Samuel Ramos” a finales de los años ochenta, con la participación de Guillermo Briseño, entre otros artistas, cuando este tipo de expresiones al interior de recintos universitarios no gozaban de pleno reconocimiento institucional. Comprendió a la música como una forma legítima de creación, crítica y expresión, ampliando el horizonte generacional de la comunidad universitaria.

En 1991, Briceño codirige y escenifica el magno espectáculo “Morelia 450”, recreación histórica presentada en la Plaza Valladolid con motivo del aniversario de la fundación de la ciudad. En este acontecimiento coordinó a un número importante de actores y actrices locales, convirtiendo a la ciudad en un majestuoso escenario. Más adelante, en 2008, escribe y dirige “¿Y si Heidegger no hubiera muerto...?”, poniendo en la escena del Teatro Ocampo de Morelia un diálogo existencial donde se transmiten conceptos centrales del filósofo alemán. Escribió varias obras más, entre ellas, “Mirada”. Tampoco debemos olvidar su incursión por el mundo audiovisual y de la cinematografía como actor, guionista, diseñador de vestuario y escenografía, narrador, investigador y director escénico.⁵

⁵ Actuó en más de diez cortos de cine. Fue colaborador en el documental *Marcelino Vicente. Los diablos de Ocumicho en su origen*, guion colectivo con Rafael Bonilla y Raúl Mejía y dirección con Rafael Bonilla. Asimismo, participó en el largometraje *Morelia Casa del Tiempo*, guion colectivo con Raúl Mejía y dirección con Rafael Bonilla, y en el medimetraje *Morelia en los orígenes del cine*, de Javier Morett.

A Roberto Briceño el gobierno del Estado de Michoacán le otorgó el Premio Eréndira de las Artes (2011), reconocimiento público a su trayectoria dentro de las artes escénicas. Pero el verdadero reconocimiento estaba en los cuerpos, en las voces que aprendieron a decir y en las comunidades de actores y actrices que ayudó a formar. Más allá del reconocimiento oficial, su verdadero valor reside en la huella que permanece en quienes encontraron en el teatro un espacio de transformación personal y colectiva bajo su guía.

El trabajo académico, artístico y creativo del profesor Briceño nunca estuvo desligado de la realidad social. Su cercanía con las luchas sociales emancipatorias de América Latina, su participación en los comités de apoyo a través del *Colectivo Utopía* en Morelia, su relación solidaria y respetuosa con la resistencia política del pueblo P'urhépecha ante el poder económico, formaron parte de una misma convicción: el arte y la educación no pueden ser indiferentes ante la injusticia. No era algo externo a su quehacer académico, sino su trasfondo vital. En el aula y el escenario, esa conciencia se tradujo en una atención especial a las voces de los marginados, a las memorias silenciadas y a las formas históricas de resistencia.

Un rasgo importante de su legado es que todo lo que realizó —en el aula, en el escenario, en la gestión cultural y en el compromiso social— lo llevó a cabo desde la adversidad de su condición física que, lejos de inmovilizarlo, intensificó su vitalidad que se expresaba con la palabra, la mirada y la presencia. Su cuerpo no fue un cuerpo ausente, sino un cuerpo atento, sostenido por una voluntad firme y una plena conciencia de sí.

Su voz educada en el rigor del teatro adquiría una fuerza particular. Voz firme, modulada y clara, capaz de conducir una escena, de corregir y llamar la atención a los alumnos y también de exponer un argumento filosófico; voz seductora que en el aula se convertía en un acto de presencia, donde el pensamiento se volvía experiencia viva. Lo permanente de su magisterio radica en su calidad humana. Para varios de quienes fuimos sus alumnos, antes que una figura distante, fue un amigo y consejero: cercano, atento, cariñoso, dispuesto a escuchar.

El profesor Roberto Briceño enseñó a quienes fuimos sus alumnos algo que no figura en los planes de estudio: que la autoridad se constru-

ye, que la amistad no debilita el rigor y que la adversidad, asumida con dignidad, puede transformarse en carisma, presencia y sentido.

Honrar in memóriam no consiste solo en evocarlo, sino en asumir un compromiso, la exigencia que su vida nos deja: pensar con rigor, formar con responsabilidad, crear con compromiso, habitar la facultad, la universidad y el mundo con humanidad. Su voz se sigue escuchando, no como eco del pasado, sino como llamada tenaz a quienes aprendimos de él que ser auténtico maestro se mide, en última instancia, por la indeleble huella humana que dejamos en los otros. Como él la ha dejado en nosotros.

Gracias por haberlas dejado en mí, tan profundas.

QUERIDO ROBERTO

Víctor Manuel Pineda Santoyo

Me resisto a imaginarte entrando por una puerta con querubines mofletudos y con San Pedro presidiendo el comité de recepción. No creo que, en los últimos instantes, te haya asaltado la duda de Pascal, esa regla del ganar-ganar, como dicen los modernos, para asegurarte la salvación. La duda en cuestión es dadivosa: cree que nada tienes qué perder. Tampoco creo, francamente, que en esta materia debamos sacar el Excel o la hoja de cálculo y acreditar, en el tribunal del fin de los tiempos, el balance de nuestros vicios y virtudes. Las religiones acomodaticias convirtieron al cielo en un spa, en un resort donde puedes comprar una membresía. ¿Qué crees? La simonía sigue siendo un negocio muy lucrativo. Lo digo porque te conozco: si no hay drama en nuestro estilo personal de buscar la salvación, ésta se vuelve un artículo frívolo.

Prefiero imaginarte acometiendo la ruta hacia la Isla de los Bienaventurados. La barca de Caronte no debe estar todavía muy lejos. Por eso me dirijo a ti como si estuvieras aún entre nosotros, bromista y juguetón, como la última vez que nos vimos, a pesar del acoso de las enferme-

dades. Incluso tenías ganas de cantar. Cuando llegue mi hora, llevaré –si me es permitido– una dotación de Dramamine. Las barcas me producen un mareo incontrolable. O jengibre, que tiene más probabilidades de franquear la aduana implacable del más allá. Espero tu buen consejo.

Debes recordar todavía ese pasaje de Las ranas, de Aristófanes, en el que Dionisos, para salvar el teatro ateniense, quiere regresar del inframundo al mejor de los trágicos. Se hace acompañar de su esclavo, Jantias, quien, por cierto, se lleva toda la atención escénica. ¿Cómo está eso de que un esclavo se lleve la atención y que Dionisos esté todo acojonado a la hora del descenso al Hades? Ya lo ves: el teatro permite esas pequeñas victorias de la clase trabajadora. Por ese esclavo, y por el del Teeteto de Platón, no puedo ocultar mi simpatía. Los dados parecían cargados a favor de Eurípides, por ser el que más recientemente había partido. Pero el buen sentido se impone: Esquilo es quien verdaderamente puede salvar la escena ateniense del naufragio. ¿Estás tú de acuerdo con el dictamen de Aristófanes? Ya me lo contarás. Eso, y el mejor remedio para los mareos. Pero sé gentil. Cuéntamelo en un sueño, que todavía no estoy curado de espanto.

Referencias

- BRICEÑO Figueras, Roberto, “Leonardo y el humanismo”, en Roberto Sánchez Benítez y Salvador Jara Guerrero (Eds.), *Leonardo y la cultura. Presencia de Leonardo da Vinci en Morelia*, Morelia, Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2007.
- BRICEÑO Figueras, Roberto, “El republicanismo mexicano. La formación de la república”, en Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo y Marina López López (Coords.), *Republicanos y Republicanismos*, Morelia, UMSNH/UNAM, 2008.
- BRICEÑO Figueras, Roberto, “Del texto a la escena, relaciones entre el adentro y afuera del hecho escénico”, en Roberto Briceño Figueras y Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo (Coords.), *Racionalidad y Subjetividad. Los rostros de la modernidad*, Morelia, UMSNH, 2010.
- BRICEÑO Figueras, Roberto, “Notas al Fausto de Goethe y el tiempo en la noche de Walpurgis”, en Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, Eduardo González Di Pierro, Víctor Manuel Pineda Santoyo, Roberto Briceño Figueras (Coords.), *Tiempo, Clasicismo y Modernidad en el Fausto de Goethe*, Morelia, UMSNH, 2012.
- BRICEÑO Figueras, Roberto, “¿Y si Heidegger no hubiera muerto...?”, en Roberto Briceño Figueras (Coord.), *Cuadernos Contrapeso, Dramaturgia, Ensayos*, Núm. 1, Morelia, Editorial Jitanjáfora, 2013.
- BRICEÑO Figueras, Roberto, y Raúl Calderón Gordillo (Coords.), *Diplomado Estética y lenguaje de las artes v. Teoría y creación: arte en México. Ensayos*, Morelia, UMSNH Filosofía / Silla vacía Editorial, 2015.
- BRICEÑO Figueras, Roberto, Raúl Calderón Gordillo, Lorena G. Villalón Morán (Coords.), *Diplomado Estética y lenguaje de las artes VI-VII. Arte en México: visiones del arte en México. ¿Eres el jugador o la pieza? Ensayos*, Morelia, UMSNH Filosofía / Silla vacía Editorial, 2017.
- BRICEÑO Figueras, Roberto, “Bajo el dintel (Soledades)”, en Omar Arriaga Garcés (Comp.), *Posibles Dioses. Antología de Teatro Michoacano Contemporáneo*, Morelia, El Gato y la Sandía Editorial, Silla vacía Editorial, 2018.
- VV.AA., “Estampas de Roberto Briceño Figueras”. *Devenires* 49, 2024, 261-279, <https://doi.org/10.35830/devenires.v25i49.963>.





Fotografía: Wendy Rufino.



Fotografía: Wendy Rufino.



Fotografía: Wendy Rufino.



Fernanda Navarro y Roberto Briceño.
Fotografía: Wendy Rufino.

Reseñas

Marco Estrada Saavedra, *Behemoth: violencia colectiva, política y criminal en el México contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2025, 368 pp., ISBN 978-607-564-666-4

ÁBNER SÁNDIGO

Instituto de Investigaciones Filosóficas - UMSNH

Behemoth, de Marco Estrada Saavedra, es una investigación exhaustiva y original sobre la violencia en el México contemporáneo. Mientras el título del libro es alusivo al homónimo de 1668 de Thomas Hobbes, en el que analiza lo que pasa cuando el poder absoluto del Estado se excede, el subtítulo deja entrever continuidades y rupturas con el pensamiento hobbesiano: la violencia no es una anomalía ni el resultado del exceso en el uso de la fuerza ni la disfunción de un orden estable de paz y legalidad, sino que constituye órdenes en los que el Estado mexicano contemporáneo actúa, junto con otros actores, en ensamblajes de violencia y no garantiza, por tanto, el restablecimiento del orden. Esta propuesta implica una inversión teórica profunda: en lugar de entender la violencia como patología que destruye el tejido social, se la concibe como comunicación y práctica que articula a actores estatales, colectivos y criminales en la producción de órdenes de dominación.

Con este libro, el autor consigue analizar cómo las violencias colectiva, política y criminal producen órdenes sociales locales, entendidos como disposiciones o arreglos en las relaciones sociales que reducen la contingencia y establecen expectativas compartidas en espacios específicos. Para ello, en el primer capítulo elabora el marco teórico que le permite confrontar las categorías de *gobernanza* y *soberanía*, y proponer como alternativa a sus limitantes el concepto de *orden social local*, complementado con la tipología de la violencia de Heinrich Popitz; en el segundo, analiza la represión estatal en San Salvador Atenco, entre el 3 y

el 4 de mayo de 2006; en el tercero, el levantamiento de las autodefensas de Michoacán, entre 2013 y 2015; y en el cuarto, las fuerzas que confluyeron en la desaparición forzada de los 43 normalistas de Ayotzinapa, la noche del 26 de septiembre de 2014.

Como limitantes del concepto de gobernanza, encuentra la presuposición de fronteras rígidas entre actores sociales así como la ilegitimización de algunos de ellos, la ontologización del Estado y la incapacidad para explicar las complejas imbricaciones que van entretejiendo una trama violenta. Respecto del concepto de soberanía, identifica que su uso ha sido excesivo y extensivo en el ámbito de las ciencias sociales, lo cual redundante en la reproducción de la imagen del Estado como modelo de referencia y conserva un pensamiento dicotómico que no da cuenta de la complejidad. Ante ello, su concepto de orden social local, definido como los arreglos de relaciones sociales en un espacio delimitado producidos por actores heterogéneos en su vida cotidiana (Estrada Saavedra, 2025, p. 56), le permite explicar los ordenamientos no como sistemas totales ni coherentes, sino como configuraciones dinámicas, disputadas y contingentes que pueden sostenerse incluso en la violencia extrema. Un orden social local puede articularse en torno a un actor central, como una organización criminal o un movimiento social, pero no se identifica del todo con él; incluye prácticas, jerarquías, semánticas, objetos materiales y disposiciones afectivas que permiten reducir la incertidumbre y establecer expectativas. Con ello el autor logra a la vez romper con el sesgo normativo de la gobernanza y con la rigidez de la soberanía, y dilucidar cómo los ordenamientos parciales y locales median el funcionamiento de sistemas sociales a escala regional. Asimismo, el autor complementa su aporte con la tipología de la violencia propuesta por Heinrich Popitz, la cual distingue tres tipos: locativa, raptora y autotélica; esto le permite entender a la violencia más allá de las tradicionales comprensiones que la sitúan del lado de la irracionalidad o la mera brutalidad y sostener que, en vez de ser antónima de los órdenes sociales, les es constitutiva y, a menudo, opera como condición de su estabilidad.

El segundo capítulo analiza la represión en San Salvador Atenco, reconstruyendo los antecedentes del Frente de Pueblos en Defensa de la

Tierra, su repertorio de protesta (marchas, bloqueos, retención de funcionarios) en el conflicto en torno al Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México durante 2002, y su decisión de apoyar a los floristas. La reconstrucción del evento ocurrido en esta localidad transcurre desde el enfrentamiento inicial entre las autoridades del gobierno de Texcoco y los floristas del Mercado Belisario Domínguez, que dio lugar a atrincheramientos, bloqueos de carreteras y mítines de resistencia, hasta la toma violenta del pueblo de Atenco por parte de la policía. El análisis del autor se articula a partir de la confrontación entre la narrativa de los vencedores, quienes justificaron la represión como la restauración del Estado de derecho, y la de los vencidos, quienes denunciaron la brutalidad policial y la venganza del Estado por haber detenido el proyecto del aeropuerto cuatro años antes. Este análisis muestra que el Estado no actuó como garante de la legalidad, sino como productor de un sistema interinstitucional de represión política transversal a distintos niveles de gobierno, justificando la violencia en nombre de la ley; en este sentido, la *violencia estatal* organiza órdenes de dominación mediante el terror.

El tercer capítulo se enfoca en el levantamiento de las autodefensas de Michoacán. La reconstrucción histórica de Estrada Saavedra comienza con la transformación del narcotráfico en la región: desde los cultivos de marihuana y amapola en las décadas de los cuarenta y cincuenta, pasando por el “vetonarco” tolerado, hasta la emergencia del “neonarco” paramilitarizado y diversificado en el nuevo siglo. La aparición de los Zetas, la Familia Michoacana y los Caballeros Templarios (CT) consolidó un orden de violencia sostenido en la impunidad estatal. El autor introduce el concepto de *orden narcocriminal*, caracterizado por los pactos ilícitos entre actores criminales y estatales, la extorsión sistemática, la penetración de la vida cotidiana y el despliegue del terror. Frente a este régimen, las autodefensas se levantaron como un *orden de seguridad comunitaria*, con el objetivo de expulsar a los CT; su fin último, sin embargo, no fue erradicar el narcotráfico en general y, pronto, reprodujeron prácticas de control violento y relaciones ambiguas con otros cárteles.

De este capítulo el libro toma su título, puesto que está articulado en torno a la metáfora del Behemoth contra el Leviatán: el Behemoth

representa la violencia popular armada, la irrupción de actores que desafían el monopolio estatal; mientras que el Leviatán simboliza al Estado, que no busca eliminar el crimen, sino restablecer su hegemonía frente a los civiles armados. La intervención federal, según el autor, consistió más en contener y cooptar a las autodefensas que en resolver el problema estructural. El análisis que lleva a cabo evidencia la existencia de órdenes narcocriminales sostenidos en la impunidad estatal y muestra cómo las respuestas comunitarias pueden constituir órdenes alternativos que, lejos de oponerse radicalmente al Estado, son absorbidos, institucionalizados o neutralizados por él.

El cuarto capítulo se centra en la desaparición de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa. Estrada Saavedra inscribe el caso en una genealogía de largo aliento: las normales rurales nacieron como proyecto de alfabetización y civilización campesina en las décadas de los veinte y los treinta, se radicalizaron con la educación socialista y el cardenismo, y se mantuvieron como bastiones de oposición desde la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México. Con el paso de las décadas, el distanciamiento entre el Estado y los normalistas se profundizó: la reducción de presupuestos, la modernización autoritaria y la criminalización de la protesta llevaron a una confrontación persistente. En Guerrero, además, se consolidaron poderes criminales que pactaban con autoridades municipales y estatales, creando un escenario explosivo.

El capítulo reconstruye la víspera de los crímenes, la noche de Iguala y las múltiples violencias desplegadas: ataques armados, ejecuciones, desapariciones forzadas... Examina la narrativa de la "verdad histórica", el trabajo del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes y la consigna "Fue el Estado", la cual sintetiza la percepción de la colusión institucional. En este capítulo el autor muestra cómo la violencia estatal y criminal se solapan, produciendo un escenario en el que la desaparición forzada se vuelve posible; el caso de Ayotzinapa no es un exceso ni una anomalía, sino la expresión de un *orden social violento* en el que el crimen y el Estado se articulan mediante la impunidad.

Aunque los temas que aborda son complejos, la forma clara y rigurosa en la que Marco Estrada Saavedra articula y dispone de la información

es iluminadora para quienes quieran comprender la realidad de la violencia en el México contemporáneo, y para quienes investigan sobre movimientos sociales, crimen organizado, políticas de seguridad y Estado en América Latina. Sus aportes conceptuales y empíricos lo convierten en una referencia obligada, especialmente porque su concepto de orden social local permite entender cómo se articulan prácticas, actores y arreglos en contextos específicos. A diferencia de los de gobernanza y soberanía, esta categoría capta la complejidad, historicidad y contingencia de los órdenes violentos y las interacciones sociales que los producen. Con ello se va configurando una forma distinta de aproximarse a los estudios sobre la violencia: no como opuesta al orden, sino como su cooriginaria; no como una irrupción irracional, sino como una estrategia y un instrumento para el control y sometimiento de los cuerpos.

Uno de los mayores aciertos formales del libro es su capacidad para dar narratividad a los dinámicos eventos que examina. Estrada Saavedra no se limita a exponer datos ni a sistematizar testimonios, sino que convierte la violencia en relato, abrevando de recursos propios de la escritura académica, literaria y periodística. La inclusión de excursos, fragmentos de crónica y descripciones minuciosas confiere al texto un ritmo narrativo que mantiene el rigor analítico sin renunciar a la densidad humana de los hechos. A mi modo de ver, este esfuerzo estilístico —en apariencia anecdótico— cumple una función epistemológica: permite mostrar cómo los actores sociales producen sentido incluso en medio del horror.

Para sostener esta narración sin sacrificar la precisión, el autor despliega un uso excepcionalmente variado y riguroso de fuentes. Su investigación, definida por él mismo como un ejercicio de “observación de segundo orden” (Estrada Saavedra, 2025, p. 27), combina materiales de muy distinta naturaleza: notas periodísticas en medios nacionales y regionales, informes de organizaciones internacionales de derechos humanos, videos disponibles en plataformas digitales como YouTube, publicaciones en redes sociales y documentos oficiales. El resultado es una investigación documental de notable densidad, donde el trabajo empírico no se subordina a la teoría, sino que la alimenta y tensa. En este sentido, *Behemoth* no solo es teóricamente sólido, también metodológicamente robusto.

Behemoth muestra que pensar la violencia exige también pensar los límites del pensamiento político moderno. Si Hobbes soñó con un Leviatán capaz de contener la “guerra de todos contra todos”, Estrada Saavedra describe un país en el que el orden se funda precisamente en esa anarquía. Al leerlo, asistimos al desmontaje del mito según el cual el Estado garantiza el orden; tras cada página, se advierte que lo que llamamos orden no es sino una forma administrada de violencia. Y, sobre todo, recordamos que comprender la violencia no es apartarla, sino mirarla de frente, con el rigor y el espanto que exige su realidad.

Shannon Vallor. *The AI Mirror. How to Reclaim Our Humanity in an Age of Machine Thinking*, Reino Unido, Oxford University Press, 2024, 272 pp., ISBN: 978-0197759066.

ILIARIS ALEJANDRA ÁVILÉS-ORTIZ
Departamento de Humanidades
Universidad de Puerto Rico-Recinto de Mayagüez

Sin duda, desde hace unos años, uno de los temas que ocupa las planas del mundo académico y de los medios de comunicación es la inteligencia artificial. Sobre este tema, todos opinan, todos tienen algo que comentar. Precisamente, la filósofa norteamericana y directora del Edinburgh Futures Institute (EFI) en la Universidad de Edimburgo, Shannon Vallor, establece que esto no es accidental: hablamos sobre la inteligencia artificial por diseño y esto responde a unas lógicas económicas y políticas.

Vallor se ha dedicado a investigar cómo la tecnología incide sobre las virtudes humanas; es decir, en cómo la tecnología interviene en nuestra inclinación para actuar con bondad, justicia, prudencia, etc. En *Technology and the Virtues. A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting* (2016), la filósofa propone un marco ético a seguir en el siglo XXI mediante el cultivo de la flexibilidad, el cuidado, la empatía, el autocontrol, etc. Sin embargo, en su más reciente libro, *The AI Mirror. How to Reclaim Our Humanity in an Age of Machine Thinking*—publicado el pasado 2024 también por Oxford University Press—problematiza, a lo largo de siete capítulos, cómo la inteligencia artificial incide sobre nuestra imaginación moral. En otras palabras, la filósofa aborda cómo esta herramienta tercia nuestra capacidad para encontrar soluciones éticas y creativas; cómo interviene sobre las decisiones cotidianas individuales, pero también sobre los retos que enfrentamos como colectivo, como la crisis democrática, el cambio climático, la desigualdad social y la inseguridad alimentaria.

En los primeros capítulos de la entrega, la autora se dedica a desmenuzar cómo operan los sistemas informáticos y algoritmos que constituyen a las inteligencias artificiales, detalla cómo se reproducen los sesgos de sus diseñadores, amplificando desigualdades e injusticias en nuestras comunidades. Sin embargo, una de las contribuciones más valiosas del libro son los varios epígrafes que Vallor destina a examinar el extenso imaginario cultural que ha alimentado nuestras concepciones sobre la tecnología, concretamente, sobre la inteligencia artificial. Esta traza una genealogía que va desde obras como *Erewhon* (1872) de Samuel Butler a la obra narrativa de Asimov. A este punto, cabe preguntarnos cuándo fue la primera vez que escuchamos sobre la inteligencia artificial y en qué contexto se dio esta alusión.

En el 2001, el cineasta norteamericano, Steven Spielberg, estrenaba *AI. Artificial Intelligence*, largometraje que narra la historia de un androide que es programado con la capacidad de amar. Siguiendo esta línea, en años recientes, se han disparado series y películas que alimentan nuestra representación simbólica sobre la inteligencia artificial, un imaginario contaminado y permeado de narrativas que no son cónsonas con lo que realmente *es* y lo que *supone* esta tecnología. Ante un término con tanta carga, tan grandilocuente, “inteligencia-no natural”, pero “inteligencia” al fin y al cabo, cabe preguntarnos algo fundamental que se encuentra implícito en el libro de Vallor: ¿qué tipo de inteligencia tiene la inteligencia artificial?

Como señala el filósofo Daniel Innerarity en su libro más reciente, *Una teoría crítica de la inteligencia artificial* (2025), actualmente, la comunidad científica no logra ponerse de acuerdo con una definición sobre lo que es la inteligencia, se habla de *capacidad* para realizar ciertos procesos de manera abstracta, de *habilidad* para adaptarse a un entorno, incluso se ha debatido la existencia de inteligencias múltiples. La llamada inteligencia artificial carece de cuerpo, carece de vida, no siente, no responde a un contexto, entorno o situación. Nos parece que nuestro afán de atribuir rasgos humanos a todo lo que nos rodea e, incluso, creamos —ese antropocentrismo que se nos hace difícil abandonar— nos lleva a ser poco precisos con el lenguaje y he ahí porqué entendemos pertinente la metáfora que da título al libro de Vallor: la inteligencia artificial es un espejo o un juego de

espejos que nos deja embelesados, como Narciso ante su reflejo, y que nos distrae de manera peligrosa de lo esencial.

Este libro nos ayuda a reflexionar el alcance de la inteligencia artificial en nuestras sociedades y su impacto en la educación no solo académica, sino sentimental, moral y cívica. Por ejemplo, problematiza cómo la inteligencia artificial amplifica nuestros sesgos y contamina nuestras coordenadas morales, inmovilizándonos y haciendo imposible el diálogo democrático. De hecho, la autora establece un vínculo entre el auge del conservadurismo –sobre todo en la sociedad norteamericana desde la que piensa la filósofa– y la consolidación de las distintas inteligencias artificiales como *ChatGPT* o *Gemini*.

Igualmente, Vallor atiende –aunque, a nuestro entender, sin mucha profundidad– la conflictiva relación entre mente y cuerpo, discusión que ha caracterizado el devenir del pensamiento filosófico no solo en Occidente. La filósofa norteamericana reconoce que la mente no se encuentra desgajada del cerebro y que, a su vez, las operaciones que vinculamos al funcionamiento de nuestra consciencia dependen de otros órganos distintos a este. Es decir, Vallor despacha de manera ligera, pero sin dejar de ser crítica, el dualismo cartesiano en pro de una concepción de “mente encarnada” (*embodied minds*), postura que han defendido muchísimos otros autores y neurocientíficos como António Dámasio en *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano* (1994).

Según Vallor, consideramos a la inteligencia artificial como una amenaza externa, como una mente *real*, cuando esta no deja de ser una herramienta matemática que *extrae* patrones de datos, que se alimenta de la misma información que le damos y proyecta patrones, clasifica, compone y descompone. En otras palabras –para la autora– la inteligencia artificial es una ilusión de conciencia, una herramienta que hemos sobrevalorado y a la que hemos, paulatinamente, delegado nuestra agencia y capacidad para decidir nuestro futuro como especie. Según Vallor, esta nos ha quitado la fe en nuestras capacidades y en la potencialidad de ser mejores. Irónicamente, hemos terminado concibiéndonos como sujetos pasivos ante nuestra propia creación.

Como señalábamos anteriormente, la filósofa norteamericana arguye que el problema de fondo con la inteligencia artificial está vinculado al uso

político y económico de la representación que hemos realizado (y reproducido) de ella en nuestros productos culturales. Esta dedica –precisamente– el tercer capítulo de su libro, “Through the Looking Glass”, a analizar cómo las representaciones culturales de las tecnologías reproducen los *miedos* de sus propios *creadores*. Según esta, el relato de la inteligencia artificial conquistando el mundo y desplazando a los humanos refleja las narrativas de supremacía y control de las clases hegemónicas y de sus miembros más poderosos (el 1% de la población mundial); refleja su temor a perder sus privilegios. Estas narrativas de control terminan desplazando nuestra atención de lo verdaderamente importante y lo que debemos fiscalizar: las políticas públicas, así como la captura corporativa sobre la ciencia y la investigación en las que la minoría tecnocrática tiene responsabilidad.

Por su parte, en el capítulo de cierre, “In a Mirror, Brightly”, Vallor arguye que el devenir tecnológico está vinculado a lo doméstico, a las relaciones que en este ámbito se consolidan, y al desarrollo de la creatividad que, actualmente, estamos vulnerando. La norteamericana nos recuerda que las tecnologías no son neutrales, sino plásticas. Evolucionan, pero también nuestra relación con ellas porque la tecnología no es ajena a lo humano, sino *producto* de lo humano. Esto lleva a la filósofa a abordar el devenir histórico, cultural y social de los valores morales y cómo debemos robustecer aquellas virtudes que nos ayuden a pensar, rediseñar y sostener el mundo que nos ha sido heredado. Según Vallor, el cultivo de las virtudes tecnomorales es lo que nos ayudará a alimentar nuestra imaginación moral, nuestra capacidad de encontrar resoluciones creativas y éticas a las decisiones cotidianas y retos que nos aquejan para un desarrollo social y político sostenible. Es decir, Vallor vuelve al marco que genera y detalla en su primera publicación. No obstante, es cierto que el lector sin contexto previo quedará a la espera de una explicitación de aquellas virtudes a robustecer y de cómo cultivarlas. A ello, la autora destina muy poco espacio.

La contribución de este libro radica en que la filósofa no se limita a realizar una radiografía de nuestra relación actual con la inteligencia artificial, sino que –lejos de caer en la inercia del pesimismo– establece una propuesta en sí: robustecer y forjar valores capaces de afrontar los retos propios de la sociedad tecnológica actual. Subraya la necesidad de consoli-

dar una ética de las virtudes tecnomorales, su objeto específico de años de investigación y trabajo, por lo que la presente entrega, realmente, es una continuación y consolidación de su propuesta filosófica: invita a leer sus dos obras como un *todo*.

The AI Mirror es un libro muy bien escrito, es de ligera lectura sin dejar de ser riguroso o entretenido. De igual manera, es interesante subrayar que este texto también referencia a autores fuera de las coordenadas anglosajonas como es el caso de José Ortega y Gasset, filósofo de nuestra tradición y a quien Vallor cita constantemente en los capítulos donde va construyendo su marco de trabajo. Esto hace que el enfoque de la autora resulte refrescante y diverso. No obstante, debemos reconocer que –en algunos momentos– el libro puede resultar repetitivo debido a la reiteración de ejemplos que la autora emplea para articular su análisis y crítica sobre las inteligencias artificiales. Reconocemos que algunos lectores encontrarán la reiteración útil para integrar las partes y dotar al escrito del espíritu propio de una conversación entre amigos o colegas. Entendemos que esta es una lectura recomendable para todo aquel interesado en la filosofía de la tecnología, las éticas aplicadas, pero, sobre todo, para aquel interesado en el florecimiento de la vida en la tierra mediante el cultivo de una ciudadanía democrática y crítica.

Referencias

- DÁMASIO, A. *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Chile: Editorial Andrés Bello, 1999.
- INNERARITY, D. *Una teoría crítica de la inteligencia artificial*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2025.
- VALLOR, S. *The AI Mirror. How to Reclaim Our Humanity in an Age of Machine Thinking*. Reino Unido, Oxford University Press, 2024.
- _____. *Technology and the Virtues. A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*. Reino Unido, Oxford University Press, 2016.

Diego Fusaro. *Pensar diferente: Filosofía del disenso*. España, Trota, 2022, 172 pp., ISBN: 978-84-1364-078-5

DANIEL DÍAZ RAMÍREZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El concepto de *disenso* suele abordarse a través de una serie de expresiones plurales y usuales que resultan demasiado vagas para comprender sus complejidades políticas y filosóficas. Términos como *revolución*, *rebelión*, *protesta* o *resistencia*, entre otros, son recurrentes como sinónimos genéricos que intentan capturar la oposición al poder y al discurso dominante. En *Pensar diferente: Filosofía del disenso*, Diego Fusaro (2022) realiza una reflexión crítica y sistemática sobre este conjunto de prácticas y conceptos, señalando sus límites y proponiendo nuevas vías para pensar la resistencia y el desacuerdo desde una perspectiva crítica y filosófica.

En esta obra, el autor sostiene que el disenso se configura como un archipiélago multifacético de pasiones y modos de sentir, como indica su raíz semántica que remite a un “sentir diferente” (*dissentio*) respecto al sentido común. Esta experiencia originaria de diferencia constituye el elemento fundamental desde el cual emergen las diversas formas de oposición y antagonismo. En consecuencia, el autor aclara que no es posible considerar el disenso simplemente como una categoría conceptual dentro de la política ni reducir su estudio al léxico de la filosofía política, abriendo así una perspectiva más amplia y profunda para su comprensión.

Se trata, como se lee en esta obra, de un concepto demasiado amplio y, sin embargo, viene formando parte de la variada galería de la epopeya humana, Prometeo disintió ante la orden divina que pretendía la subordinación de los mortales, después Sócrates ante las leyes injustas de la polis ateniense, luego le tocó a Espartaco oponerse a la inicua norma que decretaba la esclavitud para él y sus compañeros. Disintieron Lutero

y los herejes medievales, luego Giordano Bruno y Julio César Vanini, símbolos eternos del coraje de estar en contra. De esta lista resalta Jesús, quien se opuso a las injusticias del reino terrenal, y al propio Marx quien su opuso a las leyes del capital. Y también Nelson Mandela, quien se opuso a la segregación, y por supuesto Ghandi, quien apeló a la desobediencia civil. Pero no se podría excluir a Martin Luther King y Ernesto “Che” Guevara, porque la historia humana, asegura Fusaro (2022), “es también la historia del disenso”.

El disenso cuestiona, por definición, el orden establecido, aunque este sea nombrado de distintas maneras, no tiene una sola raíz, ni una sola forma de expresión. El acto de disentir puede ser entendido justamente como una intensidad que surge de la conciencia del sujeto, una fuerza ligada más al ámbito de las pasiones que al de los conceptos, un sentimiento que nace primero como algo personal para luego convertirse en un movimiento social y organizarse en forma y figuras heterogéneas.

De acuerdo con Fusaro (2022), en la historia de Occidente el acto de disentir siempre ha sido castigado y perseguido, sus protagonistas –desde los herejes a Giordano Bruno– a menudo pagaron con sus propias vidas. En la Atenas democrática del siglo IV a.C., por ejemplo, el disenso estaba prohibido y condenaba al ostracismo, al considerarse peligroso para la estabilidad política de la comunidad. El disenso, normalmente, debe disciplinarse.

Hay, en esta topología del disenso, un elemento que no debemos perder de vista, a saber, la desobediencia razonada como una de las formas principales del disenso. De acuerdo con Henry David Thoreau la desobediencia se expresa en una forma de “retirar el apoyo”. Se trata más bien de una “revolución pacífica”, pero no necesariamente “no-violenta”, contraria por supuesto a la práctica de desobediencia que ejercerá Ghandi como la “no violencia”. Como se lee, la rebelión y el disenso son constantes históricas y existenciales del ser humano, expresadas en múltiples formas (revolución, protesta, resistencia, huelga, insurrección, etc.) que se oponen a un orden establecido –o a un consenso dominante–, incluso los mitos fundantes como Prometeo y Adán y Eva, hasta figuras filosóficas y políticas han encarnado la oposición y la crítica al poder dominan-

te. Por tanto, la definición amplia del disenso como “pensar diferente”, abarcando rebelión, protesta, desacuerdo, insubordinación y resistencia, son formas históricas de oposición al poder dominante.

A lo largo de 18 apartados, *Pensar diferente. Filosofía del disenso* (2022) despliega un análisis marxista que aborda la historia, función y crisis contemporánea del disenso. Este ensayo, además, realiza un recorrido crítico y filosófico por las diversas formas, causas y posibilidades del disenso, presentándolo como una práctica esencial para la democracia y la transformación social frente al pensamiento único dominante.

Para ello, el autor despliega, por un lado, el análisis de cómo la sociedad contemporánea ha logrado aniquilar el disenso auténtico, imponiendo un pensamiento único que pretende conciliar lo posible con lo real, generando un conformismo masivo y un falso pluralismo. No obstante, el disenso es condición fundamental para la democracia, pues permite la coexistencia de opiniones diversas y fortalece el poder democrático frente al conformismo. Y, por otro lado, esboza una crítica a la neutralización del disenso por parte del sistema neoliberal, que ejerce un “control blando” del pensamiento mediante la homogeneización cultural, la reducción del léxico crítico y la fragmentación social.

Pensar diferente. Filosofía del disenso (2022) ofrece una crítica profunda a la izquierda contemporánea por abandonar la lucha de clases y su esencia emancipadora, desplazando la agenda hacia cuestiones identitarias funcionales al capitalismo. Esta transformación contribuye a la pérdida del conflicto social y a la dilución de un disenso político auténtico. Frente a ello, el autor plantea la urgente necesidad de reconstruir un pensamiento que reconozca lo inevitable, reimaginando el presente y generando estructuras que unan a los humillados y oprimidos en contra del pensamiento único.

La propuesta filosófica del libro integra la lucha por derechos civiles y sociales, articulando la pluralidad con la búsqueda de lo humano universal. Se llama a un disenso político que identifique claramente al enemigo: la sociedad de mercado, el neoliberalismo y el individualismo relativista, fuerzas que obstaculizan la conciencia crítica y la resistencia colectiva.

Sin embargo, el texto también es una invitación a mantener la esperanza y la resistencia activa, ya que la paradoja del consenso simula

pluralidad mientras homogeneiza y neutraliza el conflicto social. En este sentido, la filosofía se presenta como práctica y ejercicio del disenso, abriendo espacio para un pensamiento diferente —condición indispensable para la democracia—. El libro analiza así las figuras históricas y fenomenológicas del pensar diferente, marcando un gesto imprescindible contra la uniformización global de las conciencias y el falso pluralismo contemporáneo.

Diego Fusaro (1983-) es director de Filosofía Política en el *Istituto Alti Studi Strategici e Politici* de Milán. Además, es colaborador habitual de los diarios *La Stampa* e *Il Fatto quotidiano*. Parte de su obra se ha traducido al español, destacan *Todavía Marx. El espectro que retorna* (2017), *Antonio Gramsci. La pasión de estar en el mundo* (2018), *Idealismo y barbarie. Para una filosofía de la acción* (2018), *Marx idealista* (2020), *Historia y conciencia del precariado. Siervos y Señores de la globalización* (2021), *El nuevo orden erótico* (2022) y *Odio la resiliencia* (2024).

Ma. Del Carmen Cuecuecha y Adriana Sáenz (Coords.). *Marcas en la intimidad. La violencia de género en la literatura y el cine*. México. UATx / Silla Vacía. 2024. 182 pp., ISBN: 978-607-8983-01-8

MARGARITA FUENTES VELÁZQUEZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Este es un libro compuesto por siete trabajos diversos que reúne a maestras, doctoras y doctorantes que describen y analizan las formas en que la violencia permea los espacios de la literatura y también del cine. La pregunta que nos podemos hacer es ¿cuáles son esas marcas que permean los espacios de la intimidad a través de diversas formas de expresión y comunicación? La respuesta tiene que ver con el título del libro y habrá que voltear la mirada a nuestros espejos en el arte y a situaciones en las que hacemos palmario nuestro pensamiento filosófico. De manera que cada texto presenta una arista diferente sobre la violencia de género; pero en cada uno encontramos una prerrogativa común, el análisis crítico y no menos apasionado de cada autora y autor sobre las obras y situaciones que analizan.

En el primer texto “Escritura, identidad y emancipación femenina en *Pánico o peligro*” de Ma. Del Carmen Dolores Cuecuecha Mendoza, se nos describe de manera pormenorizada cuáles son las características de los personajes femeninos de *Pánico o peligro*, una novela de María Luisa Puga, ganadora de premio nacional Xavier Villaurrutia en 1984. El análisis de Cuecuecha sobre el personaje de “Susana”, a través de una serie de experiencias de autodescubrimiento en un México convulso y del encuentro con diversas mujeres como “Lourdes” o “Socorro”, nos invita a conocer la obra como un recordatorio de la importancia que tienen los referentes femeninos y feministas en la construcción de nuestra identidad, mismos que no siempre pueden escapar a la violencia de un

discurso patriarcal sobre el deber ser. Este primer texto marca, de cierto modo, la pauta de los siguientes que tomarán como eje articulador de las reflexiones a diversas formas en que se percibe la violencia en la literatura y cómo combatirla.

En el segundo pasaje del libro, “La espera y la autoficción. Cuestionamiento a las violencias en *Pura pasión* de Annie Ernaux” de Adriana Sáenz Valadez, la autora realiza un sucinto y destacado análisis filosófico sobre la importancia que adquieren las formas y los usos del lenguaje narrativo, así como el entrecruzamiento disciplinar del que muchas veces es objeto para revelarnos verdades o “realidades” que exceden los límites de ciertas normas tradicionales sobre la escritura. A través de una reflexión sobre la obra de la escritora francesa y también ganadora del Premio Nobel de Literatura, Annie Ernaux, Sáenz nos recuerda que en el análisis de su discurso una no puede dejar de ver cierta promiscuidad epistemológica. Podemos advertir también esa curiosa comunicación entre triadas literarias y filosóficas que dialogan alrededor del concepto del “yo”. Hay, por un lado: ficción, realidad y vida; por otro lado: biografía, autoficción y autoetnografía.

Sáenz nos invita con su texto a reconocer el valor de ese “yo” puesto en la escritura. Por otro lado, la autora realiza una crítica al concepto de espera como acción pasiva que sujeta a las mujeres a una racionalidad patriarcal y se hace presente a través del lenguaje binario, mismo que sostiene una violencia estructural. Sobre esto último, analiza la reproducción de las normas patriarcales a través de la censura como tecnología implícita de diversos dispositivos culturales que atraviesan el cuerpo y la amenaza como dispositivo de control patriarcal mediante la cual se ejerce la violencia. Finalmente, el recorrido conceptual en el que Sáenz nos lleva de la mano culmina con la vuelta al texto de *Pura Pasión* de Annie Ernaux en el que reparamos, ahora con mayor conocimiento, sobre la importancia de los actos de habla para la escritora francesa, así como las posibilidades de la enunciación y ruptura.

El tercer texto “La mujer cautiva en ‘El montón’ de Adela Fernández”, escrito por Merari Ruiz Cárdenas, retoma la obra literaria de la directora de cine mexicana Adela Fernández y Fernández durante la segunda mitad

del pasado siglo XX y, en particular, de uno de sus cuentos: “El montón” de 1975, publicado en su primer libro *El perro*; pero que se populariza en la antología de *Cuentos Mexicanos Inolvidables*. De acuerdo con Merari Ruiz, se trata de analizar a una artista atípica cuya obra, en principio, es difícil de clasificar, debido a la estructura literaria de sus cuentos. No obstante, no es sólo la forma lo que se destaca en Adela Fernández, sino también el contenido, como la visibilización de un crudo paisaje familiar en el que, a través del desarrollo de sus personajes, en particular del protagonista (un niño narrador) y de la historia, se nos presenta el más sórdido machismo de la época. El análisis de este cuento pone el dedo sobre la violencia hacia las mujeres y sirve de pretexto para contrastar la obra con lo dicho por la feminista Marcela Lagarde en su libro *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres* de 1997.

El cuarto texto, titulado “Es como en una película que de tanto ver ya a nadie le importa. Identidades y violencia en *Basura* de Silvia Aguilar Zéleny” de Patricia del Carmen Guerrero de la Llata y María Edith Araoz Robles, consiste en un breve análisis hermenéutico sobre la novela *Basura* (2018), escrita por Silvia Aguilar Zéleny, cuentista y novelista hermosillense. En dicho análisis podemos encontrar tres aspectos que determinan el modo en que los personajes se desarrollan y exponen situaciones de violencia: el entorno, la interacción social y su condición de género, dichos aspectos se vinculan a su vez con formas de violencia que son complejas y que involucran factores simbólicos, estructurales, sistémicos, entre otros. Algo notable del texto de las autoras es su reflexión sobre el contexto y la pertenencia a un grupo social como parte importante de la construcción de una subjetividad, en este caso el texto que abordan las autoras nos habla de un lugar marginal, un basurero, en el que las relaciones de poder y los discursos se transforman, quizá como la basura misma, y así también, como la basura, esa que tarda mucho tiempo en degradarse, el discurso patriarcal permanece. Las interpretaciones de las autoras retoman el concepto de “subjetividad nómada” de Braidotti para pensar la experiencia del cuerpo en diversas situaciones y el concepto de “mandato” para pensar la violencia que atraviesan los personajes de la novela. Aunque se extraña en el texto la referencia a Rita

Segato, el texto de las autoras pone sobre la mesa diversas problemáticas que es necesario seguir abordando.

El quinto texto, titulado “Fences, escenas de violencia patriarcal en una pareja negra” de María Rodríguez-Shadow y Blanca María Cárdenas Carrión, aborda la violencia a la población afrodescendiente de Estados Unidos en el cine norteamericano, un tema arduamente difícil de abarcar en unas cuantas páginas del libro y por demás amplio, sin embargo, las autoras no se enfrasan en descripciones minuciosas sobre los datos históricos de personajes y movimientos sociales de la cultura negra, sino en categorías precisas como “amor romántico”, “Violencia patriarcal” e “interseccionalidad” que, si bien todavía falta desarrollar, nos sirven para entender los discursos sobre la pareja negra y la violencia en el cine, a manera de caja de herramientas para el proceso del trabajo epistemológico, lo cual enriquece el libro desde una metodología de análisis que se ampara en la antropología. Su estudio se centra específicamente en la película de *Fences* de 2016, dirigida por Denzel Washington y basada en la novela del mismo nombre escrita por Agust Wilson en 1983, con Troy Maxson como personaje principal. La película es la representación de una fotografía viva de una familia en la que el padre encarna a un hombre socialmente discriminado, pero ciego ante su propio proceder como sujeto que discrimina. En este sentido el texto de las autoras hace una buena descripción del personaje principal, a quien toman como botón de muestra de la opresión, la discriminación y la violencia que viven muchas mujeres afroamericanas al interior de sus hogares.

El sexto pasaje del libro titulado “La violencia de género en *Quiéreme bien. Una historia de maltrato* de Rosalind B. Penfold” de Micaela Morales López es un estudio sobre la novela gráfica *Quiéreme bien. Una historia de maltrato* de 2005, de Rosalind B. Penfold que es también una novela autobiográfica. Para el abordaje de este texto la autora propone realizar un análisis literario desde la teoría psicoanalítica y los estudios de género. Su texto aborda problemáticas que suscita el imaginario del amor romántico entre un hombre y una mujer, cuyos antecedentes podemos encontrarlos en obras literarias marcadas por idearios que van desde la biblia hasta Flaubert. En este sentido, como explica la autora, las estruc-

turas de los relatos se ven marcadas por mandatos institucionales (familia, estado o religión). Por su parte, la novela gráfica describe el modo en que las relaciones afectivas entre los personajes de Brian y Rosalind se transforman de deseos y promesas a reclamos, insultos y golpes. El texto de Micaela López resulta atractivo para entender la crítica contemporánea de los viejos problemas a nuevas representaciones visuales de la literatura recurriendo a la psicoanalista Christiane Olivier, quien explora el antagonismo de los hombres frente a las mujeres desde la figura materna.

El séptimo y último texto con el que el libro concluye, probablemente el más polémico, se titula: “Insustancialidad humana: construcción social y género” de Rodolfo Macías Moreno. Se trata de un análisis filosófico sobre los conceptos de substancia e insustancialidad humana, este último como propuesta ontológica para la teoría feminista y de género. El autor señala, en efecto, como él mismo nos advierte desde inicio, una hipótesis extraña, que el feminismo como movimiento puede considerarse como una lucha por la insustancialidad y que como ontología no logra liberarse de dicotomías clásicas de la filosofía en relación con el cuerpo y la mente o el alma y el cuerpo. Pese al riesgo que el autor toma con su premisa, es rescatable su recorrido histórico sobre el entendimiento de los conceptos puramente filosóficos, y nos deja abiertas una serie de preguntas sobre la necesidad o no de explicar el feminismo desde una ontología y desde el concepto de substancia, en referencia a la naturaleza de las cosas.

Para recapitular, el libro, como una unidad de textos, propone reflexionar sobre las marcas de la violencia en los cuerpos, marcas que no siempre son visibles de manera física y aparecen en la literatura o el cine a través de expresiones que involucran conceptos de raza, clase, religión o posición política, así como distintos tipos de relaciones afectivas. Estas marcas emergen en las voces de diversos personajes o, como en el caso del texto final, en herida que puede estar atravesando a un movimiento político como el feminismo.

A pesar de lo anterior, el libro no se queda sólo en el análisis de las violencias o infortunios, presenta también las posibilidades que emergen para *ser* frente a la adversidad, posibilidades que muchas veces nos tenemos que inventar y que le otorgan a la ficción un poder de agencia en la

escritura y la representación. Por esto último el trabajo que las autoras y el autor han realizado amerita la continuación de su desarrollo en un segundo volumen, acaso más situado ya no en el contexto de ciertas “realidades” históricas en las que encontramos resonancias actuales, sino precisamente partiendo de la actualidad más inmediata, cuya complejidad, como parte de una sociedad informatizada, nos presenta nuevos desafíos de lenguaje, comunicación y escritura de ficción que también nos demandan un pensamiento crítico de género y feminista sobre las marcas de la violencia.

Colaboradores

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

AÍDA ATENEA BULLEN AGUIAR

Educadora ambiental. Técnica Académica de la Unidad de Comunicación y Educación Ambiental del Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad, de la UNAM, campus Morelia. Cuenta con más de 25 años de experiencia en el campo de la educación formal, no formal e informal. Maestra en Administración Integral del Ambiente por El Colegio de la Frontera Norte y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

GABRIELA DOMEQ

Es investigadora docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Doctora en Filosofía por la Universidad Paris 8. Ha dirigido varios proyectos de investigación dedicados a la obra de Jean-Jacques Rousseau. Trabaja actualmente sobre la obra de Gabrielle Suchon.

JULIA MUÑOZ VELASCO

Doctora en filosofía por la UNAM, institución en la que también cursó sus estudios de maestría. Su tesis doctoral versa sobre la posibilidad del error en la filosofía teórica kantiana. Actualmente es profesora de tiempo completo en la FFyL, UNAM, como parte del Subprograma de Incorporación de Jóvenes Académicos de Carrera. En la FFyL imparte las materias correspondientes a la historia de filosofía moderna (filosofía moderna temprana y Kant). Sus principales publicaciones giran en torno a la filosofía kantiana, tanto teórica como práctica. Otros de sus intereses de investigación son mujeres filósofas de la modernidad, bioética y perspectiva de género.

DOMINIQUE RABY

Es profesora-investigadora titular en el Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán; doctora en Antropología por la Universidad de Montreal (Quebec, Canadá), maestra en Antropología y licenciada en Estudios Clásicos por la misma institución. Su tesis de doctorado se interesa por la representación del género y las voces femeninas en la sociedad nahua prehispánica, principalmente a partir de la literatura en náhuatl. Desde entonces, ha investigado los saberes de las mujeres en la región nahua del Alto Balsas y su transmisión intergeneracional sobre temáticas como la violencia doméstica, los afectos y las relaciones con los no-humanos. Coinvestigadora de DIALOG - Red de investigación y conocimientos relativos a los pueblos indígenas (INRS de Montreal), ha sido investigadora invitada en el Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France), la Universidad Sorbonne (Paris 3), la Universidad del Estado de Nueva York, el CIESAS y el Colegio de México. Ha publicado tres libros y numerosos artículos en revistas de México, Canadá, Estados Unidos y Francia. Entre sus publicaciones recientes se encuentran los artículos “Nuestra Madre sufre y llora. Violencia intrafamiliar y Buen Vivir desde la relación con el maíz en una comunidad nahua de Guerrero, México” (*Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 155, 2018: 43-75; <https://dx.doi.org/10.24901/rehs.v39i155.288>) y “Calling through the water jar: Domestic objects in Nahua emotional assemblages” (*HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9 (3), 2019: 529-544; <https://doi.org/10.1086/706762>).

HUGO RODRÍGUEZ URIBE

Es doctor en Humanidades (UAM). Actualmente se desempeña como profesor e investigador del CLAMECSO. Fue investigador de tiempo completo y rector de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán. Algunas de sus publicaciones más relevantes son *Patologías de la razón. El límite de la pedagogía curricular* (CLAMECSO, PALENQUE, CUI: 2018); *Pedagogía Humanista* (UIIM: 2007); *El ensayo: metateoría, arte y ri-*

gor académico (CLAMECSO, Dríada: 2006); *Ideología y política ambiental en el siglo XX, la racionalidad como mecanismo compulsivo* (UACM: 2005); *Epistemología y calidad educativa, principio filosófico, conceptos y lógica valorativa* (Dríada: 2004).

MIGUEL ÁNGEL URREGO ARDILA

Profesor titular C de Tiempo Completo, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana. Especialista en historia global y cultural de América Latina, siglos XIX y XX. Sus publicaciones hacen referencia a la historia de las izquierdas, la historia intelectual y cultural y la historia de las relaciones China-América Latina. Publicaciones recientes: “Aproximação a uma história do maoismo na América Latina” en Diego Pautasso (comp.), *A China atual no Legado de Mao Tsé-Tung*, Brasil, Ideias & Letras, 2025, pp. 61-84; Sara Musotti y Miguel Ángel Urrego Ardila (editores), *Las izquierdas latinoamericanas y sus relaciones Internacionales*, México, Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas / Red para el Estudio de las Izquierdas en América Latina (REIAL), 2024.

RAUL VILLASEÑOR TALAVERA

Es doctor en Desarrollo Humano (UAG) y maestro en Administración y Políticas Públicas (IEXE). Como consultor atiende temas de desarrollo y cultura organizacional, reingeniería de procesos, ordenación pesquera y psicología. Se ha desempeñado en docencia e investigación universitaria, así como en el sector público en cargos técnico-regulatorios. Publicaciones recientes: *Humanismo e inclusión en la educación permanente: fundamentos filosóficos, teóricos y transmodernidad* (GIRUM: 2025); *Integración del conocimiento mesoamericano a las epistemologías del sur: Entre decolonialidad o interculturalidad crítica* (LATAM: 2025); *Ordenación y sostenibilidad de la pesca de pequeña escala en México: conceptos y propuestas desde el discurso del pescador* (PRISMA ODS: 2025).

53 | Año XXVII
Enero-Junio 2026

DEVENIRES

Se terminó de editar en Morelia,
Michoacán, el 23 de enero de 2026.