

Año 17 • Número 29 • julio-diciembre de 2019

Graffylia

Revista de la Facultad de Filosofía Letras



Año 17 • Número 29 • julio-diciembre 2019

Graffylia

Revista de la Facultad de Filosofía Letras



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

JOSÉ ALFONSO ESPARZA ORTIZ
RECTOR

JAIME VÁZQUEZ LÓPEZ
SECRETARIO GENERAL

HUGO VARGAS COMSILLE
DIRECTOR GENERAL DE PUBLICACIONES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
DIRECTOR

FRANCISCO JAVIER ROMERO LUNA
SECRETARIO ACADÉMICO

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
SECRETARIA DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS DE POSGRADO

MÓNICA FERNÁNDEZ ÁLVAREZ
SECRETARIA ADMINISTRATIVA

MARÍA GUADALUPE HUERTA MORALES
COORDINADORA DE EVENTOS Y DIFUSIÓN ACADÉMICA

ARTURO AGUIRRE MORENO
COORDINADOR DE PUBLICACIONES

Graffylia Revista de la Facultad de Filosofía y Letras

DIRECTOR DE LA REVISTA
Arturo Aguirre Moreno

SECRETARIA
María Guadalupe Huerta Morales

COORDINADOR DE NÚMERO
Giovanni Perea Tinajero

COORDINADOR EDITORIAL
Giovanni Perea Tinajero

ASISTENCIA EDITORIAL
David Valdez Vélezl
Elena Iveth Rivera Méndez
Fabiola Reyes Belen
Daniela Mozo Padilla
Marijose González Ruiz
Adriana Ulloa Fuentes
André Gomez Marañon
Angel Antono Alfaro González

COMITÉ EDITORIAL
Juan Carlos Canales Fernández
Román Alejandro Chávez Báez
Alejandra Gámez Espinosa
Ricardo A. Gibu Shimabukuro
Abraham Moctezuma Franco
Alejandro Palma Castro
Alejandro Ramírez Lámbarry
Alicia Ramírez Olivares

COMITÉ EDITORIAL CIENTÍFICO

Juan Carlos Ayala Barrón
(Universidad Autónoma de Sinaloa)

Pamela Colombo
(Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales, París)

José Ramón Fabelo Corzo
(Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)

María del Carmen García Aguilar
(Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)

Ernesto Licon Valencia
(Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)

Josefina Manjarrez Rosas
(Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)

Liliana Molina
(Universidad de Antioquia, Colombia)

Lilian Paola Ovalle
(Universidad de Baja California)

Antolín Sánchez Cuervo
(Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid)

Rubén Sánchez Muñoz
(Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)

Stefano Santasilia
(Universidad Autónoma de San Luis Potosí)

Karla Villaseñor Palma
(Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)

CINTILLO LEGAL

Graffylia Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Año 17, Número 29, julio-diciembre 2019. Es una publicación semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con domicilio en 4 Sur número 104, Centro Histórico, Puebla, Pue., C. P. 72000, teléfono (222) 2295500, ext. 5492, <https://graffylia.buap.mx>. Editor responsable: Arturo Aguirre Moreno, graffylia.ffyl@correo.buap.mx. Reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2016-071213245300-203, ISSN: EN TRÁMITE. Ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número, Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, Dr. Arturo Aguirre Moreno, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Centro Histórico, Puebla, Pue., C. P. 72000, publicaciones.ffyl@correo.buap.mx. Fecha de última modificación, diciembre de 2017.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Esta difusión no cobra a sus autores por publicar sus artículos. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la difusión sin previa autorización de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Revista arbitrada e incluida en el índice de APA.

Portada: Barahúnda fantasmagórica.
Autora: Evelyn Quiroz. Año: 2019.

Índice

Graffylia Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Año 17,
Número 29, julio-diciembre 2019

Introducción 05

ESTUDIO

Seguridad, higiene y economía: el diseño del espacio en la ciudad moderna 07

Byli López

Alejandra Rivera

La frontera como espacio de conflicto desde la cartografía emotiva 22

Brenda Isela Ceniceros Ortiz

Las fosas clandestinas en México: criterios para pensar la muerte violenta contemporánea 36

Óscar Moisés Romero Castro

Antecedentes de la institucionalización de los vagabundos en la ciudad de México 47

María Romero Moya

GALERÍA

Evelyn Quiroz *Filula de Cariaconcia* 56

Giovanni Perea Tinajero

La memoria histórica a través del cine. El caso del linchamiento de San Miguel Canoa, Puebla 61

Alejandra Rojas Limón

Y sin embargo no se mueve. Una aproximación a la fenomenología genética de Edmund Husserl 72

Alba Baro Vaquero

Repensando la laicidad: el caso mexicano 84

Ludwing Eder Faisal Palomo Hatem

Enrique Delgado López

El problema del fundamento y de la validez de los derechos humanos <i>Yossadara Franco Luna</i>	104
Nociones básicas sobre la Lingüística Clínica: definición, objetivos y metodología <i>José de Jesús Fitta García</i> <i>Cecilia Ortiz Carballo</i>	115
Rebelión del alma en <i>Primero sueño</i> de sor Juana Inés de la Cruz <i>Carmen Gabriela Balart Sánchez</i>	127
Convocatoria	136

ENTRE ESPACIOS Y CUERPOS

El espacio ha sido uno de los temas que más ideas y conceptos diversos ha tenido a lo largo de la historia en el ámbito investigativo, el arte, la ciencia, la filosofía y la literatura. Aparece como un concepto comúnmente inacabado, a veces oscuro y otras veces más claro, pero nunca como un concepto estático ni estable; es más bien, dinámico, cambiante, en constante significación y con connotaciones axiológicas de varios tipos.

La idea más cercana que tenemos cuando hablamos de espacio nos viene de la Modernidad, con un discurso que hacía del espacio una concepción métrica de magnitudes manipulables y mensurables. Una idea sobre la cual se construiría el mundo moderno del que somos herederos. Dicha concepción, desde entonces predominante, ha sido modificada en un proceso paulatino, desde luego científico filosófico, pero también con aportes de diversas corrientes literarias y de ficción; eventos que en el pasado siglo xx han conformado un movimiento intelectual denominado como el *giro espacial* (Soja, 2009, p. 1). Este *giro* ha replanteado y abierto otras perspectivas y concepciones sobre la idea de espacio, diferentes a la homogénea y predominante en la Modernidad. A partir de esto, hemos roto con sus lineamientos estrictos y rígidos en sus conceptos, tomando en cuenta que hay tantos espacios como ideas que sobre este pueden pensarse. A su vez estas connotaciones y aportes teóricos han formado parte de las herramientas conceptuales aplicadas en las ciencias sociales y las humanidades.

En este sentido, en un intento por pensar, reivindicar, replantear y continuar este giro, le dedicamos pertinentemente este tema a la edición del número 29 de *Graffylia Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP*; publicación pensada como un lugar de reflexión e intercambio de ideas. Este número incluye artículos de reflexiones e investigaciones variadas que van desde el lado filosófico, literario, urbanista y antropológico. Pues el compendio de textos que aquí se exponen tienen, por ejemplo, un trato sobre el espacio urbano reflejado en el texto de Alejandra Rivera y Bily López, que evidencia las consecuencias de la construcción urbana en la vida cotidiana de sus habitantes. Así como el texto de Brenda Ceniceros, quien nos acerca a una visión particular de las ciudades fronterizas del México actual. También aparece el texto de Moisés Romero, que ofrece un señalamiento del espacio a partir de las marcas de violencia, materializadas en las fosas clandestinas; un problema lamentablemente recurrente y que ha caracterizado al territorio mexicano como un sitio de violencias brutales.

En el dossier también se dan a conocer perspectivas interesantes sobre las consecuencias sociales reflejadas en figuras marginales como la del *vagabundo*, que aparecen en el escrito de María Romero. Al igual que lo hacen algunos procesos de violencia en espacios segregados de las grandes urbes, como el histórico caso de linchamientos en la comunidad de Canoa en Puebla, México y su puesta divulgativa en el cine; una perspectiva sobre la memoria que nos brinda el artículo de Alejandra Rojas.

Por otro lado, esta edición incluye textos como el de Alba Baro Vaquero que desde la fenomenología nos acerca a los planteamientos sobre la percepción corporal del espacio, invitando a pensar el espacio que vivimos desde las miradas más elementales. Asimismo, la revista contiene el texto de Ludwing Eder Faisal Palomo Hatem y Enrique Delgado López, quienes nos brindan

un estudio contundente y preciso sobre las consecuencias del laicismo en la constitución del contexto latinoamericano señalando sus rasgos más singulares.

Además de la compilación de textos que forman el dossier, esta *Graffylia* está acompañada de la obra de Evelyn Quiroz, mejor conocida como *Filula de Cariaconcia*, artista plástica que deja ver en la “Galería” formas que reflejan, en obra gráfica, los espacios y cuerpos que habitamos. Obra que hace un gran juego y engranaje con los escritos que acompañan esta edición.

Como se puede ver, el resultado de este conjunto complejo de trabajos tiene un eje transversal que permite leer el dossier en clave espacial. Esto es posible gracias a que el trabajo reflexivo e investigativo de nuestros autores ha logrado coincidir en esta temática general. Y desde luego, gracias a todo el equipo de *Graffylia* que hace posible esta edición, que fomenta un trabajo colectivo y colaborativo agrupando distintas miradas e ideas sobre un tema en común.

Giovanni Perea Tinajero
Coordinador del presente número

Seguridad, higiene y economía: el diseño del espacio en la ciudad moderna

*Safety, Hygiene and Economy: The Design of Space in
the Modern City*

Bily López¹

Alejandra Rivera²

RESUMEN

En este texto trata de establecerse que todo espacio es una construcción en la que tienen lugar diferentes tipos de determinaciones históricas, culturales y políticas, posibilitadas por una ontología determinada. A partir de esta premisa, se realiza una exploración foucaultiana para mostrar cómo es que el diseño de las ciudades modernas obedece a fines específicos de disciplina y control sobre las poblaciones que las constituyen. En este sentido, a partir de una aproximación de corte genealógico, se propone que seguridad, higiene y economía han sido tres factores que han influido de manera fundamental en el diseño de espacios en las ciudades para producir formas específicas de control y dominio sobre las poblaciones.

Palabras clave: ciudad, espacio, seguridad, higiene, economía.

ABSTRACT

This text tries to establish that every space is a construction in which different types of historical, cultural and political determinations take place, made possible by a specific ontology. From this premise, a Foucaultian exploration is carried out to show how it is that the design of modern cities obeys a specific purpose of discipline and control over the populations that constitute them. In this sense, from a genealogical approach, it is proposed that safety, hygiene and economy have been three factors that have fundamentally influenced the design of spaces in cities to produce specific forms of control and dominance over populations.

Keywords: City, Space, Safety, Hygiene, Economy.

INTRODUCCIÓN

Uno de los más acuciantes problemas para las humanidades y las ciencias sociales, en la actualidad, es el problema del espacio. En efecto, a pesar de que desde la segunda mitad del siglo pasado han emergido diferentes formas de conceptualizarlo desde estas disciplinas, estas no han terminado de transformar contundentemente nuestras formas de comprenderlo. Por lo general, el espacio es concebido en su sentido más inmediato e ingenuo, es decir, como el lugar en

1 Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, ORCID iD: 0000-0002-5298-3104.

2 Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, ORCID iD: 0000-0001-8007-3522.

el sentido de la extensión, como continente a ser llenado por contenidos; y, al concebirlo así, se hereda uno de los sentidos que, incluso para las ciencias de la naturaleza, resulta demasiado simplista.

El mayor problema de concebir de esta forma el espacio radica en que se le considera como algo neutro, como algo que está ahí, carente de determinaciones, de modo que suele creerse que el sentido de cualquier cosa que en él se ponga depende de un número limitado de condicionantes que nada tienen que ver con él. En este sentido, problemas relacionados con la violencia en sus diversas manifestaciones, la producción de formas de vida y subjetivación en las sociedades contemporáneas, la producción y administración de diferentes formas de dar muerte, así como diferentes tipos de crisis del medio ambiente en el mundo suelen tratarse desde perspectivas muy deficientes, puesto que no toman en cuenta que el espacio en el que se dan estos fenómenos no solo es un espacio neutro en el que acontecen, sino que es una construcción histórica y contingente que está operando activamente, de diferentes maneras, en la construcción y determinación de los problemas mismos.

Las líneas que se siguen a continuación son el resultado de una serie de discusiones en torno al espacio, tejidas al interior del seminario del Grupo de Investigación Transversal sobre Biopolítica y Necropolítica, adscrito al Centro de Estudios sobre la Ciudad de la UACM. Una de las preocupaciones fundamentales en dicho seminario gira alrededor de las formas de producción y administración de la vida y la muerte en el mundo contemporáneo. En este sentido, la pregunta respecto al espacio ha cobrado una relevancia irrenunciable, en la medida en que estas producciones de vida y muerte no solo acontecen *en* algún lugar, sino que emergen *gracias a* ciertas formas de construcción espacial.

Llegados a este punto, cabe señalar que este texto realiza una problematización del concepto *espacio* en el que confluyen dos líneas de investigación. La primera de ellas trata de comprender a la ciudad como dispositivo biopolítico y, a partir de ello, investiga qué formas de subjetivación y qué formas de jerarquización de lo vivo acontecen al interior de lo que hoy comprendemos como ciudad. La segunda, busca de qué diferentes formas el lenguaje, considerado ontológicamente, incide en la construcción de espacios y territorios para desde ahí poder comprender diferentes formas de creación de subjetividades oprimidas y violentadas, así como diferentes formas de resistencias frente al ejercicio de diversos tipos de poder. De esta forma, el objetivo principal del texto es mostrar cómo el espacio es un concepto que va más allá del mero sentido del lugar, y cómo es que, en el diseño de las ciudades modernas, el espacio se ha construido a partir de ciertos ejes transversales, a saber, la seguridad, la higiene y la economía, que resultan ineludibles para comprender las formas de disciplina y control que se ejercen en las sociedades contemporáneas.

Sentado lo anterior, el texto, en primer lugar, problematiza el concepto de espacio para que pueda comprenderse por qué todo espacio es un espacio construido que va más allá del concepto de lugar; en segundo, muestra la importancia del diseño del espacio en las ciudades modernas, urdidas por el urbanismo y comprendidas como dispositivo biopolítico; y, en tercero, hace énfasis en el papel que ha jugado la seguridad, la higiene y la economía en dicho diseño.

EL ESPACIO

Todo espacio es un espacio de conflicto; y lo es no solo en sentido político, sino ontológico. No obstante, para poder afirmar lo anterior y comprender las repercusiones filosóficas de dicha afirmación, es necesario asumir en primera instancia que todo espacio es, también, un espacio construido.

Acaso haya sido Henri Lefebvre (2013) el primer pensador en el siglo pasado quien, desde el ámbito de las ciencias sociales e influido fuertemente por el marxismo, concibió al espacio como el resultado de una construcción social. Después de él, y de teóricos afines a su pensamiento —David Harvey (2013), Manuel Castells (1999) y Doreen Massey (2001)— hablar del espacio como un constructo se ha convertido casi en un lugar común y, no obstante, muy provechoso para diferentes tipos de análisis críticos. Estos autores han tratado de dejar de pensar al espacio solo como lugar, como espacio físico, neutro u objetivo, y sus análisis nos hacen caer en cuenta que todo espacio, en el sentido del lugar, no solo es un espacio en sentido físico, sino que también está compuesto por diferentes tipos de determinaciones sociales, históricas y culturales —entre otro tipo de componentes.

Sin embargo, el espacio no solo es un constructo en tanto que lugar que se define por el poblamiento de diferentes componentes teóricos, simbólicos, materiales o imaginarios, sino que su construcción es aún más radical que esto. Arturo Aguirre (2016) ha realizado algunas aproximaciones al espacio para concebirlo, ontológicamente, más allá de su mera concepción como extensión en el sentido del lugar; este tipo de aproximaciones siguen siendo necesarias para los análisis espaciales, pues es necesario notar que, cuando se habla de espacio en el sentido físico del lugar, se permanece cautivo de las determinaciones ópticas del fenómeno, sin poder ir más allá de ellas, obstaculizando con ello otros análisis más complejos.³

En este sentido, es preciso considerar que la constructividad radical del espacio tiene uno de sus primeros momentos en el lenguaje. En efecto, nada es si no se nombra. Las cosas advienen a la existencia en el lenguaje, y si no hay lenguaje no hay mundo. Kant (2009), pero, aún más radicalmente, Nietzsche (2003) y Heidegger (1999), fueron capaces de mostrar con contundencia que nada hay que no esté modelado, en principio, por la humana forma de la subjetividad. En este sentido, *lo que es* depende, en principio, del humano modo de ser. Entonces, debido a que uno de los rasgos fundamentales del ser del ser humano está en el lenguaje, es preciso admitir que todo aquello que es algo para los seres humanos lo es porque está constituido por el lenguaje. La palabra, como ha sabido advertir la poesía, no solo nombra o rotula los fenómenos previamente existentes, sino que los hace aparecer en su nombrar, los hace advenir a la existencia en el propio nombramiento.

Razón, la anterior, por la cual el espacio es en primer lugar un constructo lingüístico, pues se nombra, y cada una de las formas mediante las cuales es nombrado tienen diferentes repercusiones —así ocurre con el lugar, el territorio, el terreno, el medio y con otras formas de nombrar diferentes concepciones del espacio—. Al mismo tiempo, no solo es una construcción lingüística, es simultáneamente histórica. Para nadie es un secreto que todo lenguaje, en su

3 Al hacer la distinción entre lo óptico y lo ontológico, lo hacemos respetando el uso propuesto por Martin Heidegger (1999). En ella, lo óptico es lo que se muestra del fenómeno, sus cualidades a la vista o a la mano, y lo ontológico es aquello que pertenece a su ser, es decir, a las condiciones de posibilidad para que el fenómeno se muestre como tal fenómeno.

uso y en su desarrollo, tiene su propia historicidad que posibilita diferentes tipos de cambios al interior del mismo, tanto estructural como semánticamente hablando. Esto significa que las lenguas, a lo largo del tiempo, sufren diferentes tipos de cambios que posibilitan que las palabras truequen sus significados por otros. Dichos cambios pueden ocurrir involuntariamente, como cuando un grupo de personas se apropia de un uso de cierta palabra sin que tenga ningún fin estratégico; o bien, pueden obedecer a fines específicos seleccionados por hablantes, cuyos intereses están puestos en lograr algún tipo de efecto mediante un uso específico de un término. Ejemplos de lo anterior se encuentran por todas partes. Cuando se habla de *inválidos*, *discapacitados* o *personas con capacidades diferentes* se podría pensar ingenuamente, desde un tipo muy simplificado de empirismo, que se están utilizando palabras diferentes para nombrar un mismo fenómeno; lo mismo ocurre cuando se habla de *vagabundos*, *mendigos* o *personas en situación de calle*; en ambos casos, no se nombra un mismo fenómeno con palabras diferentes, sino que se hace aparecer fenómenos diferentes con fines diversos, buscando incidir en la comprensión que se tiene del fenómeno que se nombra con dichos términos.

En este sentido, y como el significado de toda palabra nunca está completamente saturado, sino que tiene un permanente espacio de iterabilidad que posibilita su apropiación en diferentes contextos y con fines específicos (Derrida, 2018), todo fenómeno que es nombrado es un fenómeno susceptible de ser renombrado, de tal forma que, en ese nombrarse, hay diferentes series de significados que están pugando por hacerse manifiestos.

Que el espacio sea construido lingüística e históricamente significa también que dicha construcción es contingente, cambiante y que está en permanente proceso de disputa por las series de sentidos que arrastran las palabras con las que lo nombramos, se haga o no con fines estratégicos. Considerando lo dicho hasta aquí, es que, ontológicamente hablando, se asevera que todo espacio—sea un espacio físico, mental, imaginario, interior o de cualquier índole—es un espacio de conflicto. Que estos conflictos puedan ser manifestados y aprehendidos material, simbólica, política o culturalmente no es sino resultado de esta primera determinación *ontolingüística*.

LA CIUDAD, DISPOSITIVO BIOPOLÍTICO

Con base en las líneas anteriores, es relativamente fácil adivinar que la ciudad no solo es un lugar que contiene dentro de sí cierto tipo de edificaciones, tecnologías, personas y actividades, sino que se trata de un espacio complejo construido históricamente, cuyos sentidos han variado a lo largo del tiempo.

En tal sentido, en principio, se podría señalar que la ciudad es simultáneamente una construcción que opera en el espacio, lo conforma, le da un orden determinado. Esto remite al estudio geográfico de la ciudad, o quizás al análisis de sus conformaciones arquitectónicas; y aunque dicha determinación es sugerente, de inmediato se presenta la idea de que las ciudades no están solamente determinadas por su localización en una cierta geografía y que tampoco están conformadas únicamente por edificios, casas, calles o avenidas, pues esos espacios son en última instancia habitados por personas, y la forma de habitar el espacio no es arbitraria, sino que es el resultado de determinados ordenamientos que simultáneamente estructuran el espacio y administran el flujo de la gente, los lugares donde se habrán de colocar viviendas, escuelas, comercios, parques, hospitales, aeropuertos, industrias, cementerios, etcétera.

Siempre han existido distintos tipos de urbes, muchas de ellas construidas sobre las ruinas y los basamentos de ciudades anteriores. Piedra sobre piedra, las ciudades se han fundado a las orillas de los ríos, en las costas y en las llanuras, en medio de zonas boscosas y también desérticas, incluso alguna se fundó sobre un lago. La ciudad, en tanto forma de asentamiento humano, es una construcción —o, mejor aún, un conjunto de construcciones no solamente arquitectónicas, sino también jurídicas, políticas, sociales, entre otros— que conglera personas en un espacio determinado. Sin embargo, no es tanto el modo de conglomeración lo que opera en la constitución de la ciudad, sino antes bien la forma en la que han de darse los flujos dentro de ella.

Atendiendo a lo anterior, los flujos que acontecen en las ciudades, en sus estructuras —ya sean tangibles o intangibles—, en sus actividades y sus habitantes, no pueden ser pensados al margen de lo que Michel Foucault conceptualizó como poder, o, mejor aún, como poderes (2010, pp. 893), pues el conflicto que constituye a todo espacio es, sin duda, un conflicto entre diferentes formas de ejercicio de poder. El mismo Foucault determina que anatomopolítica y biopolítica son dos tecnologías de poder que modelan los cuerpos y las conductas de diferentes formas de subjetividades, la primera actuando bajo la forma de la disciplina sobre los cuerpos de los individuos, y la segunda, actuando mediante el control sobre el cuerpo de las poblaciones.

En esa línea, es también el filósofo francés quien advierte que la ciudad tiene un vínculo privilegiado con estas formas de ejercicio de poder sobre la vida, en la medida en que el biopoder y la biopolítica se encargan de hacer relevantes, para el ejercicio de sus poderes, temas relacionados con la especie humana en tanto seres vivientes, sus modos de existencia, sus medios de subsistencia, asuntos relacionados con su salud, su natalidad, su mortalidad y, en general, con todo lo que tiene que ver con la vida de los seres humanos en tanto población (Foucault, 2014, pp. 221-222). La ciudad sería, en este sentido —en tanto espacio socialmente construido y atravesado por distintos discursos que la constituyen como dispositivo— el ámbito fundamental para la materialización e, incluso, la maximización de aquellos ejercicios de poder que inciden sobre la administración de la vida en su sentido más amplio.

La ciudad no puede entenderse, entonces, como un escenario neutro en el que acontece la operación biopolítica; en todo caso, la ciudad requiere ser comprendida como un dispositivo biopolítico de carácter central, diseñado para propiciar ciertas formas de vida a la vez que excluir otras, configurado de manera tal, que es capaz de producir tipos de sujeción y subjetivación múltiples, masificados y variados. En vista de lo cual, la ciudad se traduce como dispositivo que comprende un universo de relaciones conformado espacial y arquitectónicamente, a la vez que es un territorio ordenado por leyes y edictos: la disciplina, la soberanía y la seguridad se materializan en la ciudad en tanto espacio conformado, y en tanto dispositivo es que a su vez configura formas de subjetivación, pues la ciudad puede y debe adquirir funciones económicas, morales, administrativas, etcétera.

Si lo anterior es acertado, no es de extrañar que el urbanismo haya comenzado a hacerse visible como disciplina a finales del siglo XIX (Gravagnuolo, 2009), pues sería, justamente, uno de los operadores fundamentales en el ejercicio de esas tecnologías de poder descritas por Foucault, cuya emergencia se ubica entre los siglos XVII y XVIII. En el urbanismo como disciplina se conjugaría, en efecto, la construcción del espacio, así como la experiencia

que de él tienen los individuos contruidos como ciudadanos. Toda forma arquitectónica y urbanística de las ciudades modernas develaría, así, una forma disciplinaria o de control específica. Es por esta razón por la que vale la pena hacer un recuento mínimo de cómo el trazo urbanístico modificó o rediseñó algunas de las ciudades europeas más importantes, pues a través de esos trazos, de sus motivaciones y sus resultados, se puede desentrañar genealógicamente el diseño biopolítico de las ciudades como dispositivos.

El urbanismo en Europa, en un comienzo muy asimilado a los planteamientos de la arquitectura, se gestó como un movimiento ordenador de flujos. Si bien es cierto que en libros y tratados sobre urbanismo se consigna a Pericles, a Hipodamo de Mileto, a Marco Vitruvio y a Leonardo Da Vinci como los primeros proyectistas urbanos, es preciso afirmar que la emergencia y consolidación de la nueva disciplina urbanística comenzó a discutirse ampliamente en un contexto en el que se exigía un carácter universal a la organización y distribución de los espacios en las ciudades.

Por efectos de la Revolución Industrial, a mediados del siglo XIX, Europa experimentó un proceso de transformación de los espacios públicos. París, Londres, Barcelona, entre otras urbes, iniciaron planes para la ampliación y el reordenamiento de sus ciudades. Es así como en 1852, por encargo de Napoleón III, Haussmann desarrolló una propuesta de amplificación de las calles y avenidas principales de París, cuyo propósito central era:

asegurarse contra la eventualidad de una guerra civil. Quería hacer imposible para siempre la construcción de barricadas en las calles de París [...] Haussmann buscaba prevenirlos de dos maneras. La longitud de las calles hará imposible su construcción, y nuevas vías enlazarán en línea recta los cuarteles con los barrios obreros. Los coetáneos bautizarán su empresa: 'El embellecimiento estratégico' (Benjamin, 2007, p. 60).

Por otra parte, en Londres, el proyecto a cargo de Joseph William Bazalgette consistió en crear redes de alcantarillado para tratar de combatir la epidemia de cólera que azotó recurrentemente a la ciudad inglesa a mediados del siglo XIX. Aunado a ello, en 1858 ocurrió la "Gran Pestilencia de Londres" causada por una ola de calor, la cual hizo que el río Thames expidiera un insoportable olor debido a que allí iban a parar las aguas negras de la ciudad. Con los eventos acaecidos, en 1874, Sir Joseph Bazalgette construyó una red de drenaje que conducía las aguas residuales hacia estaciones de tratamiento, lejos del cauce del río (Winn, 2007). El proyecto tuvo buenos efectos en el control de la epidemia de cólera y en la progresiva disipación del aroma pestilente en las orillas del río londinense.

Siguiendo con Barcelona, el proceso de amplificación de la ciudad estuvo en manos de Ildefonso Cerdà. El Plan de Ensanche fue aprobado en 1859 y su propósito fundamental era hacer crecer de forma organizada la ciudad de Barcelona, respetando su centralidad, pero acrecentando el espacio bajo la idea del orden geométrico (Grau, 2009). Los urbanistas contemporáneos y los biógrafos de Cerdà consideran que la propuesta de ensanchamiento respondió simultáneamente a la apremiante necesidad de reordenar el espacio de una ciudad que densificaba su población, pero, al mismo tiempo, su perspectiva ofrecía algo más allá de la pura solución a una demanda de expansión, su proyecto pretendía ser el fundamento mismo de una nueva forma de proyección del espacio, racional y científica, que incluía en sus cálculos a la población.

Vale la pena señalar, además, que el trabajo de Cerdà es reconocido como una perspectiva positivista fundante para el urbanismo. Cerdà señaló en distintos momentos su intención de inaugurar una perspectiva científica y de alcances universales en la planeación de los espacios urbanos. Cabe decir que, desde su punto de vista, la ciudad puede entenderse a la manera de un organismo:

Cada urbe constituye una entidad colectiva, con existencia suya propia, independiente y automática, unida solo a la gran vida de la humanidad, por medio de las vial [sic] trascendentales que recogen y transmiten la vialidad urbana al sistema viario universal, o bien recogiendo y transmitiendo desde esta a la urbe el movimiento que le viene de los demás puntos de la actividad social del universo. A parte [sic] de ese movimiento ascendente y descendente, que corresponde a esos mismos movimientos que en el mundo vegetal son la vida de las plantas, en todo lo demás la vida interior de cada urbe funciona por medio de su organismo propio que constituye su individualidad. Mas ese organismo, con ser compuesto de elementos esencialmente iguales, difiere en cada urbe con una variedad pasmosa (Cerdà, 1867, p. 681).

La perspectiva de Cerdà resulta interesante en la medida en la que es considerada por los estudiosos contemporáneos como fundador del urbanismo moderno, y sirvió como referente para que el urbanismo intentara colocarse como un saber científico, con su propio objeto de estudio y con sus propios métodos. También es preciso observar que su propuesta de expansión trataba de integrar perspectivas comerciales, políticas y sanitarias, aplicadas en la forma y disposición de las zonas habitacionales, en la localización de fábricas y comercios, en la distribución de espacios públicos en lugares estratégicos y en la conformación de vías de comunicación amplias, predispuestas para la futura introducción de máquinas de transporte.

Ahora bien, más allá de examinar cada uno de estos casos en sus particularidades, corresponde en este texto preguntar cuáles podrían haber sido las condiciones que suscitaron esta especie de movimiento global en torno a la reconfiguración de los espacios, y por qué este movimiento dio pie a que se generara un discurso específico en torno a la ciudad, llamado urbanismo. Si se presta atención, seguridad, higiene y economía son tres conceptos fundamentales que subyacen como justificación a cada proyecto de modificación. Desde el punto de vista de una genealogía de la ciudad moderna, estos conceptos constituyen tres hilos conductores a partir de los cuales se puede comprender a la ciudad moderna como un dispositivo biopolítico que busca disciplinar y controlar los movimientos de poblaciones enteras que habitan las ciudades.

En lo que sigue, centraremos la atención en dichos conceptos para mostrar cómo se posicionaron como elementos definitorios en el diseño de las ciudades.

SEGURIDAD Y EMBELLECIMIENTO ESTRATÉGICO DE LA CIUDAD

Resulta evidente que los procesos bélicos fueron determinantes para la recomposición de las ciudades europeas —Francia, Inglaterra y España venían experimentando guerras civiles y ocupaciones antes de sus respectivas reconfiguraciones—. Aunque las situaciones bélicas no eran fenómenos nuevos para aquellas ciudades, es de cualquier forma relevante observar que las constantes revueltas y levantamientos fueron un factor detonante para la reorganización estratégica de los espacios. No obstante, aun cuando se puede admitir que el factor bélico fue un elemento concomitante para el desarrollo del discurso del urbanismo, la amenaza de hostilidad entre naciones no constituyó

propia una de las directrices primordiales del diseño espacial de las urbes modernas, ello podría asumirse en tanto que la ciudad amurallada no fue un modelo decisivo para la conformación de las nuevas ciudades; fue antes bien la posibilidad de amenazas internas —como consecuencia lógica de la inestabilidad en el espacio interior de las ciudades en las que confluían distintas clases sociales— el factor que condujo al nuevo urbanismo a recomponer el espacio de la ciudad; sirva de ejemplo observar particularmente la propuesta de Haussmann.

En el *Libro de los pasajes*, una nota de J. J. Honegger con respecto a la haussmannización de París pone de manifiesto que “las obras públicas de Haussmann son la representación por completo adecuada, enclaustrada en una eternidad masiva, de los principios del gobierno absoluto imperial: represión de toda articulación individual, de todo desarrollo autónomo orgánico” (Benjamin, 2007, p. 149). Así pues, la nueva estructura de la ciudad tomó dentro de sus cálculos la amenaza de una revuelta interna; dicha amenaza tenía que ser atajada desde la estructuración misma del espacio. Por consiguiente, las calles debían permitir el despliegue estratégico de fuerzas de contención que impusieran el orden, pero incluso antes de que la revuelta interna ocurriera, el espacio mismo debía inhibir la necesidad de revuelta. ¿Cómo podría inhibirse una rebelión a través del espacio? Justamente, el embellecimiento estratégico del espacio supone una operación estética que, se puede decir, conjura las condiciones espaciales que remiten a la sensación de opresión en las calles.

La configuración de calles amplias, bien trazadas y adecuadamente iluminadas remite a la sensación de seguridad y de orden dentro de la ciudad moderna. Entre los contrastes del acero, el concreto y el cristal, las construcciones de la nueva ciudad parisina introdujeron, además, la iluminación eléctrica como un artificio estetizante. De acuerdo con las notas de Benjamin, la primera iluminación eléctrica urbana de París se instaló en 1857, en el Museo de Louvre (2007, p. 577). La luz eléctrica garantizaba ventajas con respecto a las viejas lámparas de aceite y de gas, pues con ella se dejaba atrás la necesidad de usar combustibles y antorchas, cuyo uso representaba peligros y riesgos; en comparación con otros métodos, la luz eléctrica era más segura, más duradera y tenía mejores efectos estéticos en la iluminación de comercios y calles.

Quizás la estrategia más audaz de la propuesta urbanística de Haussmann consistió en hacer de la seguridad una experiencia —o, mejor, una necesidad— estética, pero sería insuficiente tratar de reducir la seguridad a la pura adecuación de las calles en la ciudad. La operación de los dispositivos de seguridad en la ciudad ocurre como resultado de un movimiento conjunto, que hace entrar en acción diferentes discursos en direcciones convergentes. No se debe pasar por alto, por ejemplo, la necesidad de edictos y reformas a la ley que tuvieron que ocurrir para que el proyecto de Haussmann pudiera concretarse. El plan se materializó, en buena medida, porque fue posible actuar jurídicamente para despojar a los habitantes de las casas que se encontraban en medio del nuevo trazo urbano, la ley de expropiaciones se conjugó como parte de una estrategia reordenadora de la nueva urbe. Por otro lado, el progresivo efecto comercial del aumento de las rentas en la zona central hizo que los antiguos pobladores tuvieran que abandonar sus lugares de residencia, dando lugar a que la nueva clase burguesa se apropiara de la parte céntrica de París, ello jugó, además, como un factor concomitante para la reconfiguración social del centro y las periferias (Quijano, 2011).

A decir de Foucault, las funciones propias de la ciudad en el siglo XVIII son la higiene, el comercio, la articulación de calles para la circulación de mercancías sin demérito del control aduanero y, por supuesto, la vigilancia interna que comenzaba a sentirse como apremiante debido a la afluencia de sujetos que parecían amenazantes, sobre todo para los ojos de la clase burguesa que dominaba ya, para aquel momento, las ciudades capitales. En específico, Foucault dice lo siguiente respecto a la seguridad en la ciudad:

La disciplina trabaja en un espacio vacío, artificial, que va a construirse por entero. La seguridad, por su parte, se apoyará en una serie de datos materiales. Va a trabajar, desde luego, con el emplazamiento, con los desagües, con las islas, con el aire, etcétera. Trabajarán, por lo tanto, sobre un dato. [Segundo,] no se trata de que la seguridad reconstruya ese dato de tal manera que sea dable esperar un punto de perfección como en una ciudad disciplinaria. Se trata simplemente de maximizar los elementos positivos, que se circule lo mejor posible, y minimizar, al contrario, los aspectos riesgosos e inconvenientes como el robo, las enfermedades, sin desconocer, por supuesto, que jamás se los suprimirá del todo. Por lo tanto, se trabaja no solo sobre los datos naturales sino también sobre las cantidades que son reducibles, pero nunca por completo. Como jamás se les puede anular, se trabajará sobre posibilidades. Tercero, en esos ordenamientos de las ciudades se intentará organizar elementos que se justifican por su polifuncionalidad (2014, pp. 38-39).

De todo ello se colige que la ciudad moderna posee un carácter abierto a la circulación; sus calles deben cumplir ahora múltiples funciones en términos de movimiento, pues deben dejar pasar más personas en nuevos medios de locomoción, las grandes avenidas deben diseccionar el espacio para permitir movimientos estratégicos en caso de que sea necesario, también deben permitir el rápido tránsito de las mercancías hacia nuevas rutas comerciales, a la vez que deben propiciar la libre circulación del aire para evitar la acumulación de miasmas y suciedad. Foucault (2014) afirma que el carácter de la ciudad moderna no es estático, y que tendrá que estar abierta “hacia un porvenir no controlado ni controlable, no exactamente medible ni mesurable; el buen ordenamiento de la ciudad será justamente eso: tener en cuenta lo que puede pasar” (p. 39). La seguridad en la ciudad moderna puede ser entendida ya no solamente como una serie de medidas restrictivas y punitivas, sino más bien como la gestión, o si se prefiere, la administración estratégica de series abiertas que “solo pueden controlarse mediante un cálculo de probabilidades” (Foucault, 2014, p. 40).

Se puede concluir que la seguridad fue un elemento central para la constitución de la ciudad moderna y que, para hacerla efectiva, el poder soberano configuró una serie de dispositivos que trabajan simultáneamente sobre el espacio y sobre los individuos, pero, sobre todo, que dichos dispositivos fueron implementados para tratar con lo múltiple y lo aleatorio. Seguridad, vigilancia y disciplina deben entenderse en conjunto con la ciudad, pues confluyen en las técnicas de normalización que, finalmente, forman parte de una estrategia calculada por una nueva forma de racionalidad del poder soberano para administrar los flujos de manera más efectiva.

LA CIUDAD HIGIENIZADA

Asociado a las formas de las calles y avenidas, en el apartado anterior se estableció que el discurso urbanístico moderno se apropió de la idea de movimiento en las calles para propiciar ciertos modos de circulación: de personas, automóviles y mercancías, incluso circulación del aire para evitar la concentración de miasmas y olores fétidos.

Si se les considera en conjunto, tanto el proyecto urbanístico de París, el de Londres y el de Barcelona reflejan, de una manera u otra, la preocupación de los Estados por incidir efectivamente en la higiene y la salubridad de los espacios públicos. ¿Qué fue lo que condujo a esta nueva forma de gubernamentalidad a ocuparse de la salud de la población?

De nueva cuenta, las anotaciones de Foucault al respecto orientan en el cabal entendimiento de la perspectiva higienista en lo relativo al proceso de urbanización. En *Seguridad, territorio, población*, el autor advierte, a propósito del despliegue de elementos aleatorios que serán administrados en la ciudad, que estos se despliegan en un medio. La noción de medio es importante para comprender cómo es que determinadas políticas higienistas se implementan en las nuevas ciudades. Foucault, primero, la presenta como una categoría que cobra importancia para el discurso de la biología, pero después demuestra cómo la noción de medio permite formas específicas de actuar sobre el espacio.

El medio es, por supuesto, una noción que en biología recién aparece con Lamarck. El concepto, en cambio, ya existe en física, y Newton y los newtonianos lo habían utilizado. ¿Qué es el medio? Es lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Se trata, por lo tanto, del soporte y el elemento de circulación de una acción. Es un conjunto de datos naturales, ríos, pantanos, colinas, y un conjunto de datos artificiales, aglomeración de individuos, aglomeración de casas, etcétera. El medio es una cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él. Es un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es efecto de un lado se convertirá en causa de otro lado (Foucault, 2014, p. 41).

Foucault (2014) apunta que fue la labor de Darwin la que hizo aparecer la relación entre medio y organismo a través de la intermediación de la población, y no pasa por alto el hecho de que esta noción —población— está implicada también en los tránsitos de otros discursos.

Considerando ahora la población, en la modernidad aparece como un “correlato de poder y objeto de saber” (Foucault, 2014, p. 108) y por ello es que resulta posible admitir que la forma de gubernamentalidad, perfilada desde mediados del siglo XIX, trataría de incidir efectivamente sobre el cuerpo de la población, entendida esta como el conjunto de individuos de la especie que habita en un territorio a gobernar. Ese territorio a gobernar, ese medio en el que la especie humana puede habitar mejor, de forma menos riesgosa, y en el que puede multiplicarse de manera más efectiva y mejor controlada, es precisamente la ciudad.

Durante los periodos previos, las ciudades europeas fueron fuertemente azotadas por grandes epidemias. Los padecimientos, hoy conocidos como enfermedades infecto-contagiosas, constituyeron un flagelo constante para buena parte de las comunidades urbanas asentadas en el viejo continente. El cólera, la tifoidea, la peste bubónica, la viruela, la tuberculosis, la sífilis, la malaria y la fiebre amarilla, solo por mencionar algunas, fueron epidemias que se extendieron a un ritmo acelerado debido, entre otros factores, a los intercambios comerciales entre países que importaban mercancías desde otros continentes; por otra parte, las condiciones insalubres y el hacinamiento de las ciudades amuralladas agravaban la situación y propiciaban la rápida propagación de ciertas enfermedades.

Si bien el saber médico se ocupó durante cientos de años de los padecimientos que aquejaban a los parroquianos de aquellos lares, las perspectivas médicas

predominantes —fundadas sobre la teoría de los humores, por una parte, y la teoría miasmática, por otra— no fueron necesariamente las que dieron lugar a un movimiento masivo para la administración de la salud, ni para la prevención de la enfermedad en las pujantes ciudades modernas.

En ese aspecto, Londres constituye un caso paradigmático para la comprensión de las implicaciones salubristas en la planeación y el desarrollo de las nuevas urbes. Sin la intención de obviar los avances logrados por algunos precursores de la microbiología en países como Holanda, Francia, Alemania o, incluso, Inglaterra, se puede afirmar que un elemento constitutivo para la materialización de la ciudad en términos higienistas, se le debe atribuir a John Snow.

Tal como se señaló líneas arriba, a mediados del siglo XIX la ciudad de Londres sufrió una merma en sus pobladores debido a las recurrentes epidemias de cólera; particularmente debemos tener presente el gran brote de cólera ocurrido durante 1854. Para aquel entonces, John Snow —médico cirujano residente del *Soho*— ya había desarrollado una hipótesis sobre las vías de contagio del cólera; sus supuestos iban a contrapelo de las consideraciones médicas de la época, particularmente, en oposición a las perspectivas contagionista y miasmática, esta última planteaba que el contagio de la enfermedad se debía a emanaciones y vapores mórbidos en el ambiente.⁴ En cambio, Snow propuso que la infección del cólera debía ser causada por la ingesta de alguna clase de *materia mórbida* que se encontraba en el agua y, aunque en un principio sus supuestos fueron rechazados por el estamento médico, durante el brote de 1854 John Snow tuvo oportunidad de llevar a cabo un estudio puntual del fenómeno. El suministro de agua de Londres se encontraba a cargo de dos compañías que a su vez se abastecían del agua del río Thames, sin embargo, una de ellas trasladó sus instalaciones río arriba en 1853. Sabiendo esto, Snow llevó a cabo un registro de los casos de cólera en aquel brote y elaboró un seguimiento de ellos a través de un mapa, demostrando que la mayor tasa de mortalidad por cólera se relacionaba con los hogares que recibían suministro por parte del *Southwark and Vauxhall Water Company* (Cerde y Valdivia, 2007, p. 333); justamente se trataba de la compañía que había mantenido sus instalaciones en la desembocadura de las aguas negras del Thames. No mucho después, Snow pudo corroborar de manera más contundente su hipótesis:

A principios de septiembre de 1854, un pequeño sector de Londres llamado *Golden Square* fue escenario de un brote epidémico de cólera de inusual intensidad, costando la vida a cerca de 500 personas en tan solo 10 días. Como vecino del área, Snow sabía que la mayoría de los residentes del sector extraían el agua a partir de una bomba de uso público ubicada en *Broad Street*. Fiel a su hipótesis inicial, Snow planteó que el severo brote de cólera en *Golden Square* se debía a la ingestión de aguas contaminadas provenientes de esta bomba y se propuso, firmemente, demostrarlo. Para ello, tomó muestras de agua de la bomba de *Broad Street* y de otras cuatro bombas aledañas, comparando su aspecto macroscópico y microscópico. Encontró que el agua de la bomba de *Broad Street* tenía un aspecto más claro que las demás, sin embargo, vecinos del sector le informaron que el día anterior, sus aguas habían presentado un mal olor (Cerde y Valdivia, 2007, p. 334).

4 Esta teoría “postulaba que ciertas condiciones atmosféricas, en especial los vientos, transmitían de un lugar a otro los ‘miasmas’: vapores tóxicos emitidos por materia en descomposición, los cuales ‘transportaban’ de un lugar a otro el cólera. Snow no adhería a ninguna de estas teorías, en especial la teoría miasmática” (Cerde y Valdivia, 2007, p. 332).

Snow se dio a la tarea de demostrar que la bomba de *Broad Street* se encontraba contaminada, así que tomó los registros de defunción de las personas fallecidas, midió la distancia de sus casas con respecto a la bomba y mostró matemáticamente que la mayor parte de los difuntos habían bebido agua de esta fuente. Al poco tiempo la bomba fue clausurada y, posteriormente, se encontró que muy cerca de ella corría una tubería del alcantarillado. Aun cuando este caso no fue del todo trascendente para la reconfiguración urbana, en su método, en la forma en la que se construyeron datos y en la constatación de casos y evidencias, opera una función particular en torno a la configuración de la ciudad y el flujo de las enfermedades dentro de ella pues, a partir de un estudio estadístico, Snow logró fundamentar un argumento capaz de convencer a las autoridades sanitarias de la necesidad de clausurar una toma de agua. Si bien es cierto que fue hasta 1874 que la organización urbana de Londres contempló la necesidad de reordenar la red de alcantarillado a través del proyecto a cargo de Joseph William Bazalgette, también es posible admitir que la perspectiva sanitarista en esta ciudad se logró asentar a través de los desarrollos de esta incipiente epidemiología.

Así, las ciudades modernas poco a poco fueron cambiando de forma a través de una lógica que iba incorporando, de manera implícita o explícita, los desarrollos científicos de la época. Ya sea a través de la hipótesis de los miasmas, que se concentran en los espacios cerrados, o a partir de la intuición de que el agua es vehículo de materia mórbida, el urbanismo —en tanto discurso que busca fundamentarse como un saber racional y científico alrededor de la organización de la ciudad— asumió una serie de tareas que tenían que ver, sobre todo, con la configuración de un medio adecuado para una especie particular: la especie humana. Sin dar la espalda al discurso médico higienista, a los estudios epidemiológicos, a la demografía y a la asimilación de la industrialización, como la nueva forma de producción que llevaba emparejada consigo nuevas formas de enfermar y de morir, el urbanismo moderno integró una serie de estrategias que configuran el espacio y sus flujos, incluso el curso de las enfermedades y de la salud.

CIRCULACIÓN ECONÓMICA

El último de los elementos a analizar es el papel que jugó el aspecto económico en el trazo urbanístico de las ciudades modernas. Líneas arriba se ha mencionado de varias maneras que la amplitud de las calles, los caminos directos y las vías intercomunicadas en la remodelación de las ciudades de las que se ha hablado tuvieron como finalidad favorecer la circulación en diferentes sentidos.

Para Foucault, la ciudad, ya desde el siglo xvii, se caracterizaba por una especificidad jurídica y administrativa que la distinguía de otros espacios; al interior de sus murallas confluían flujos económicos y sociales bastante heterogéneos. Esos elementos suscitaron, a la postre, problemáticas complejas de resolver para los nacientes Estados administrativos. Por otra parte, el crecimiento del comercio, la necesidad de intercambios económicos con el entorno y el aumento demográfico de la población urbana durante el siglo xviii hicieron que el encierro dentro de las ciudades se presentara como una limitación. En otros términos, “la cuestión pasa por ese desenclave espacial, jurídico, administrativo y económico de la ciudad; de eso se trata en el siglo xviii: resituar la ciudad en un espacio de circulación” (Foucault, 2014, p. 29).

El advenimiento de lo que Foucault ha llamado gubernamentalidad resulta

imprescindible para comprender cómo, en el siglo XVIII, diferentes técnicas de gobierno aparecieron para ocuparse de la vida de las poblaciones. Dentro de estas técnicas, la policía ocupa un papel destacado. Se alude, por supuesto, a la policía en un sentido en el que nos es ajeno en las sociedades contemporáneas, pues se habla de ella como “el conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de este” (2014, p. 357). Se trata de un ejercicio, de una estructura, de un arte de gobernar cuya finalidad no solo es la conservación de la vida, sino su sostenimiento eficaz, la obtención de sus bondades, en resumen, se trata de bienestar. Lo interesante de esta concepción de la policía se encuentra en que sus objetos son “la tranquilidad, el cuidado de los edificios, las ciencias y las artes liberales, el comercio, las manufacturas y las artes mecánicas, los domésticos y peones” (2014, p. 382), es decir, se ocupa de la optimización de las calles, las plazas, los edificios, el mercado, el comercio y las manufacturas en general, para poder obtener sus beneficios. Si se observa con atención, puede advertirse que, en suma, “se trata en esencia de objetos que podrían calificarse de urbanos” (2014, p. 382).

En efecto, el pensador francés advierte: uno, que todos estos son problemas constitutivos de la ciudad, y dos, que

los problemas de que se ocupa la policía también son los relacionados, digamos, con el mercado, la compra y la venta, el intercambio, igualmente próximos a los problemas de la ciudad. Es la reglamentación del modo como se pueden y se deben poner en venta las cosas, a qué precio, cómo, en qué momento [...] En síntesis, se trata de todo el problema del intercambio, la fabricación, la distribución y la puesta en circulación de las mercancías (Foucault, 2014, p. 383).

Esta relación entre ciudad, gubernamentalidad, población y circulación de las mercancías, que en un primer momento Foucault identifica con el mercantilismo, se vuelve aún más estrecha y explícita en su pensamiento, en un curso posterior que ahora conocemos como *Nacimiento de la biopolítica* (2012), dedicado en su totalidad a comprender “qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo” (p. 41), pues el pensador francés tiene la convicción de que, si lo comprendemos, se podrá captar qué es la biopolítica.

Lo dicho hasta aquí se relaciona con facilidad con lo tratado en los apartados anteriores en el sentido de que el trazo urbano de las ciudades modernas favoreció la circulación —del ejército, de las aguas o de las mercancías—. Tanto en los casos de París como de Londres, se mencionó tangencialmente el sentido económico de sus modificaciones, sin embargo, acaso Barcelona sea un mejor ejemplo para mostrar esto.

Mucho se ha hablado del impulso científico del plan de Cerdá para la expansión de Barcelona, no obstante, hay también quienes han llamado la atención sobre el tipo de demandas económicas que tenía la ciudad en el momento de diseñar el plan, pues, por una parte, claro, se trataba de satisfacer los derechos de las personas, pero no se podía obviar que también había que satisfacer “las demandas de una economía que está pensada, sobre todo, como comercio, como tráfico de objetos” (Grau, 2009, p. 49). En este sentido, la expansión de la ciudad a partir del centro, con base en avenidas largas que demarcan manzanas regulares, facilita la circulación de las mercancías y el comercio, al tiempo que permite seccionar la ciudad de manera muy clara de acuerdo con los intereses que se tengan para cada área. Por otra parte:

la homogeneidad del trazado del Eixample permitía limar las diferencias de posición de los propietarios de los solares favorecidos por el ensanchamiento de la ciudad, establecer unas reglas universales para la reparcelación y distribuir entre todos los interesados la carga de la imprescindible cesión gratuita de terrenos para construir las vías urbanas y los demás espacios públicos (Grau, 2009, p. 51).

A este respecto, quienes llaman la atención sobre este tipo de elementos, afirman también que, “Para comprender a Cerdà hay que recuperar aquel espíritu de un capitalismo en expansión, lo suficientemente inteligente como para autocorregirse y evitar así la oleada destructora de la revolución de los oprimidos” (2009, p. 52). Esta propiedad autocorrectiva, por supuesto, se puede apreciar en los posteriores desarrollos del plan de expansión que, aunque en ocasiones contravienen el plan original, no dejan de tener efectos económicos posibilitados por el trazo mismo de la ciudad, como en el caso del tipo de viviendas y el uso del suelo que se le puede otorgar a las construcciones más céntricas.

Resulta difícil concebir que, en el diseño urbano posterior a los casos que aquí se han tomado como ejemplos, no se tomen en cuenta diferentes tipos de flujos económicos para el establecimiento de zonas de vivienda, vías de comunicación, hospitales, centros comerciales, zonas productivas, de recreación, etcétera.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de este texto se han querido mostrar dos cosas. En primer lugar, que el espacio es siempre un espacio de conflicto, en la medida en la que es una construcción en sentido ontológico en la que siempre se disputan diferentes formas de sentido. Gracias a ello es posible concebir diferentes formas de construcción espacial, tanto histórica, política, cultural o simbólicamente. En segundo lugar, se ha querido mostrar que la ciudad es más que un espacio poblado por edificios, caminos y personas; y que se trata de una forma específica de producción espacial en la que se ponen en juego diferentes formas de ejercicio de poder, a través de los cuales se controla y disciplina a las poblaciones que las constituyen. Para llevar a cabo ese control y esa disciplina, el diseño de las ciudades modernas ha tomado en cuenta tres factores fundamentales, a saber, la seguridad, la higiene y la economía. Si bien estos conceptos pueden pensarse en sentido positivo, es decir, como algo favorable para la vida de los seres humanos, el rastreo que de ellos se ha hecho en este texto permite mostrar cómo, en el diseño de las ciudades, no han hecho sino contribuir a diferentes formas de dominación y ejercicios de poder que recaen sobre el cuerpo de los individuos, así como sobre poblaciones enteras.

REFERENCIAS

- Aguirre, Arturo (2016). *Nuestro espacio doliente. Reiteraciones para pensar en el México contemporáneo*. Ciudad de México: Afinita Editorial.
- Benjamin, W. (2007). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Castells, M. (1999). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen 1: La sociedad red*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Cerdà, I. (1867). *Teoría general de la urbanización y aplicación de sus principios y doctrinas a la reforma y ensanche de Barcelona*. Madrid: Torija. Recuperado de <http://www.anycerda.org/web/es/arxiu-cerda/fitxa/teoria-general-de-la-urbanizacion/115>
- Cerda, Jaime y Valdivia, Gonzalo (2007). John Snow, la epidemia del cólera y el nacimiento

- de la epidemiología moderna. *Revista chilena de infectología*, 24(4), pp. 331-334. Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-10182007000400014
- Derrida, J. (2018). Firma, acontecimiento, contexto. *Márgenes de la filosofía* (pp. 347-372). Madrid: Cátedra.
- Foucault, M. (2010). Las mallas del poder. *Obras esenciales* (pp. 889-905). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2012). *Nacimiento de la biopolítica*. Ciudad de México: FCE.
- Foucault, M. (2014). *Seguridad, territorio, población*. Ciudad de México: FCE.
- Grau, R. (2009). Un sansimoniano para la Barcelona decimonónica. *Metrópolis. Revista de información y pensamiento urbanos*, 76, pp. 49-53.
- Gravagnuolo, B. (2009). *Historia del urbanismo en Europa. 1750-1960*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M (1999). *El ser y el tiempo*. Ciudad de México: FCE.
- Kant, I. (2009). *Critica de la razón pura*. Ciudad de México: FCE.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Massey, D. (2001). *Space, place and gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nietzsche, F. (2003). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Quijano, D. (2011). Causas y consecuencias de Los Grand Travaux de Haussmann en París. *Clío, History and history teaching*, 37, pp. 1-12.
- Winn, C. (2007). *I never knew that about London*. Gran Bretaña: Ebury Press.

La frontera como espacio de conflicto desde la cartografía emotiva

The Borderland as a Space of Conflict Viewed from an Emotive Cartography

Brenda Isela Ceniceros Ortiz¹

RESUMEN

La frontera es un espacio de conflicto y resistencias naturales —un país está en constante resistencia al otro—, pero también es un espacio emotivo repleto de encuentros, narrativas, imágenes y relatos que construyen lugares simbólicos. Es a través de narrativas de percepción que se realiza un análisis de entrevistas, mapeo y registro fotográfico de la línea frontera Ciudad Juárez/El Paso —México y Estados Unidos— para construir una cartografía emotiva del lugar. La frontera se visualiza, entonces, como un lugar complejo lleno de particularidades que la construyen como un espacio emotivo, en constante movimiento a pesar de sus conflictos intrínsecos.

Palabras clave: frontera, conflictos urbanos, espacio emotivo, narrativas urbanas, cartografía emotiva.

ABSTRACT

The borderland is a space of conflict and natural resistances —a country is in constant resistance to the other—, but it is also an emotive space full of encounters, narratives, images, and stories that build symbolic places. Is through the narratives of perception that an analysis of interviews, mapping and photographic register of the frontier line of Ciudad Juarez/El Paso —Mexico and United States— carry out to build an emotive cartography of the place. The borderland is visualized as a complex space full of particularities constructing it as an emotive place in constant movement, in spite of its intrinsic conflicts.

Keywords: Borderland, Urban Conflict, Emotive Space, Urban Narratives, Emotive Cartography.

*La ciudad esperaba desde hacía veinte mil años.
El planeta se movió en el espacio, y las flores del
campo crecieron y cayeron,
y la ciudad todavía esperaba.
Y los ríos del planeta crecieron y se secaron y se
convirtieron en polvo,
y la ciudad todavía esperaba.*

RAY BRADBURY
La Ciudad, 1951

¹ Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México, ORCID iD 0000-0002-1358-0142.

INTRODUCCIÓN

Pensar en la frontera es pensar en lo que hay, pero también es proponer nuevas maneras de afrontar lo que está apareciendo; por lo tanto, es un concepto pensado en términos de una red o circuito de interacción de múltiples actantes. La frontera² es espacio (Lozoya, 2013), que muchas veces se piensa como un no lugar (Augé, 1993), no obstante, es un espacio urbano en constante conflicto y movimiento, que es apropiado por personas que nutren el espacio desde el arte, activismo y prácticas socioculturales. Este espacio es cambiante, movable, transformable, moldeable, mediático, ya que no solo será el escenario físico donde se da el intercambio social, cultural y económico, también es el escenario emocional en donde se presentan las diferentes miradas de los actores que interactúan en ella y que la (de)forman y/o (de)construyen.

Para iniciar, cabe preguntarse ¿cómo se interpreta la frontera como un lugar de conflictos y encuentros emotivos? ¿de qué maneras la frontera presenta un abanico de espacios simbólicos? Para dar respuesta, se realiza una interpretación por medio de una cartografía emotiva, en donde los datos nos puedan mostrar de manera sensible una mirada al espacio apropiado de la frontera. Partiendo de un registro fotográfico y mapeo, se documentó el estudio del espacio donde se efectuaron 11 recorridos etnográficos en la línea fronteriza, la frontera entre la ciudad de El Paso, Texas y Ciudad Juárez (imagen 1). Los lugares presentan una mayor huella rastreable en las zonas de cruce internacional, aunque toda la línea fronteriza es un lugar que se crea simbólicamente. Se puede decir que a lo largo de aproximadamente 51 kilómetros de línea es posible visualizar espacios contrastantes, paisajes y lugares diversos, siendo cada uno de ellos un espacio complejo y lleno de especificidades en sí mismo. En este texto solo se retomará la parte específica de los espacios visitados, para dejar abierto un abanico de oportunidades.

La observación fue un elemento importante dentro de la investigación, para determinar qué tipos de interrelaciones aparecen en el entorno construido y las apropiaciones del espacio urbano de la frontera. Al recorrer la frontera, aparecen múltiples materiales en torno a cómo se construye el espacio urbano de la frontera Ciudad Juárez-El Paso, que desde la visión paisajista (De Solà-Morales, 2002) tiene una relación muy estrecha con la propia estética de la ciudad y el arte. La arquitectura de poder, de control, los vacíos, las ruinas, los muros, los elementos edificados a lo largo de la línea fronteriza, aunque sean pocos, hacen posible que un espacio fortalezca o degrade las identidades históricas y contemporáneas de las comunidades en la frontera. Existe una relación espacio-persona, lugar-recorrido, que asocia los lugares de cruce, límite, como espacios simbólicos, históricos, llenos de conflictos y multiplicidad de identidades, espacios emotivos.

2 La frontera como concepto se visualiza espacialmente y se delimita territorialmente en la frontera México y Estados Unidos, particularmente Ciudad Juárez, Chihuahua y El Paso, Texas.

Imagen 1. Recorridos etnográficos en la frontera Ciudad Juárez-El Paso. En la imagen se desglosa los puntos visitados a lo largo de la línea fronteriza.



Fuente: Elaborado por autora (2016-2018).

MAPEO Y VOCES DEL ESPACIO FRONTERIZO

Recorrer a pie los espacios urbanos de la frontera, espacios emotivos, nos abre un panorama diferente de la visión, puesto que son sitios que de otra forma pasaban desapercibidos; lo que se pretende es sacar a la luz lugares que son, fueron, que vuelven del polvo o que ya nunca regresan. Para iniciar debe concebirse la línea fronteriza como un espacio en conflicto, creado, compartido y en constante trance por la resistencia de un país a otro. Un lugar que es cambiante, mutante, testigo de huellas silenciosas, de múltiples conflictos y cambios humanos, sociales, locales y globales. Así, Michel de Certeau (2000) habla de los espacios como lugares practicados, de esos elementos urbanos en movimiento, entendiendo que los que caminan la ciudad son los que la construyen. El espacio social o habitado es el resultado de un conflicto permanente entre poder y resistencia al poder (Certeau, 2000), por lo que un ejemplo claro es el espacio de la frontera.

El camino que se decide seguir en esta parte de la investigación es obtener una visión externa al investigador propio, *el yo*, y darles paso a las voces de diversos orígenes, *los otros*, que conectadas nos den una idea de la percepción hacia el espacio estudiado: ¿qué es la frontera? ¿cómo se construye simbólicamente este lugar? Se realizaron entrevistas, de las cuales se buscaron voces con base a cuatro criterios principales, todos relacionados con la apropiación del espacio urbano de cruce y todos conectados entre sí en cuestiones de forma de vida y trabajo (imagen 2).

Imagen 2. Perfiles y relación de datos de entrevistas.

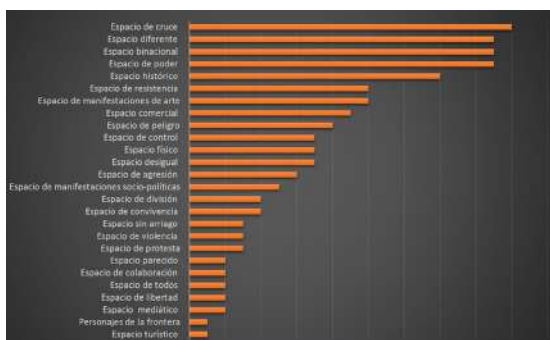


Fuente: Elaborado por autora.

El primer criterio, respecto al *artivismo*, se refiere a personas que estuvieran presentes o fueran los actores principales en eventos y acciones que tomaran el puente como un lienzo de manifestaciones artísticas y sociopolíticas. El segundo fue para personas que estuvieran investigando el espacio de frontera en múltiples facetas, pero que también fueran actores de intervenciones o actos en relación con el *artivismo*. El tercer criterio de búsqueda, que fueran personas que trabajaran en ambos lados de la frontera, y que relacionaran su actividad con la apropiación del espacio. El último criterio tuvo que ver con personas que viven en la frontera, en el espacio histórico apropiado a través de los años, que a la vez se relacionan con manifestaciones tanto artísticas como sociopolíticas transfronterizas.

Las entrevistas se realizaron de manera abierta, se analizaron las narrativas arrojadas a través de la teoría fundamentada en donde se desarrollaron tres codificaciones: abierta, axial y selectiva. En la codificación abierta las narrativas arrojaron 26 categorías (imagen 3), todas tienen una relación entre sí, por lo que están interconectadas, una se desarrolla a través de la anterior o la próxima; por ejemplo, la frontera se percibe como un lugar de cruce en el cual se denotan relaciones de control y poder, por lo que la frontera es al mismo tiempo un espacio de cruce, pero también de poder y de control.

Imagen 3. Codificación abierta. Primera fase en el desarrollo de características, tipos de espacio de (esta) frontera.



En relación a estas interconexiones se realizó la codificación axial, que sigue el mismo patrón de conectividad, pero se detectan ya solo ocho categorías (figura 4): 1) espacio de poder y control desigual, 2) espacio de cruce y turístico, 3) espacio físico y de división, 4) espacio histórico de comunidad, binacional y comercial, 5) espacio de resistencias y manifestaciones de arte y socio-política, 6) espacio de peligro y agresión, 7) espacio diferente a otras fronteras, y 8) espacio igual a otras fronteras. Varias características se tornaban entrelazadas, por ejemplo, al hablar del espacio binacional de convivencia y del de resistencia:

Tuvimos la posada del puente, es un grupo que defiende a toda la gente del puente, y aquí hicieron una posada y trajeron al obispo de El Paso y vino mucha gente de Juárez. Estuvo muy bonito, es una forma de apoyar a la gente también de Juárez (F. P, comunicación personal, 2017).

Por último, se realizó la codificación selectiva (imagen 4) quedando ocho categorías de la siguiente manera: 1) espacio de poder, 2) espacio de cruce internacional, 3) espacio físico de división territorial, 4) espacio histórico binacional, 5) espacios de resistencias, 6) espacio peligroso, 7) frontera diferente y 8) frontera igual.

Imagen 4. Codificación abierta. Primera fase en el desarrollo de características, tipos de espacio de (esta) frontera.



A medida que avanza el texto, se hace patente que la frontera como espacio de poder se percibe como un lugar de desigualdad económica, social y política que conlleva relaciones de dominación, al igual que un constante reto urbano y político a partir del contraste entre un primer y un tercer mundo en una región particular a través de las diferentes épocas:

[...] se establecen relaciones de dominación entre quienes son más ricos y quienes son más pobres, en el caso de México y Estados Unidos, [al] ... tener como vecino a uno de los países más fuertes es un reto permanente para la ciudad, es un reto permanente para el gobierno, es un reto permanente para los habitantes de la ciudad (A. H., comunicación personal, 2017).

En el lugar aparecen entonces ciertos espacios de imposición, como lo es el canal artificial del *Río Bravo*, los desplazamientos históricos gracias a esto, y en la contemporaneidad, el famoso *Muro*. Gracias a esto, las personas perciben que existen relaciones de corrupción y explotación de parte de un poder imperialista:

[...] veo un contraste bastante grande entre México y Estados Unidos. México del lado jodido y de Estados Unidos veo la potencia mundial completamente. La frontera me parece algo bien estúpido, me parece la manifestación del poder imperialista más clara.

Cuando vi estas casas y veo esta frontera, digo: cómo es posible, tu patio es la frontera. Creo que eso te marca emocionalmente, te marca en todos los sentidos, tu forma en la que percibes el mundo. Es algo que me parece bien injusto, es una violación en toda la extensión de la palabra de los derechos humanos, de las garantías individuales. Es poder (comunicación personal, 2017).

La frontera como espacio de poder se relaciona con la división de clases, con las desigualdades, con la idea de un espacio de control del flujo de las personas, de la migración, que está intrínsecamente conexas al espacio de cruce. La frontera como espacio de cruce se percibe como este espacio donde existe un flujo de personas, pero también de mercancías. Asimismo, la frontera es vista como un lugar físico de división territorial, esto se presenta por la cercanía que existe entre ambos países, incluso —como se lee— la frontera llega a ser el patio trasero de las casas. La línea de frontera al ser demarcada por el río es fija y permanente, visible, y en algunos lados caminable: “La frontera es un espacio físico, en nuestro caso está la frontera geopolítica que divide a México de Estados Unidos. También me parece que es un territorio conflictivo” (comunicación personal, 2017).

La construcción del muro en sus diferentes épocas, de igual manera demarca físicamente la división territorial, incluso llega en estos tiempos a ser percibida como una agresión permanente; igualmente circunscribe el espacio de poder permanente edificado, los contrastes entre ambos países: “Al tener estos grandes muros me parece una violación a los derechos humanos. Me parece un retroceso, una violencia en su máxima expresión, y me parece una injusticia también” (D. G., comunicación personal, 2017).

La idea de la frontera geopolítica siempre está presente, así como los elementos físicos que la demarcan —los puentes, el canal, el río y el muro—, que, si bien han tenido cambios, siempre han estado presentes. Estos elementos construyen el paisaje de la frontera Ciudad Juárez-El Paso, único y diferente a otras ciudades fronterizas, aunado a la historia misma que va edificando una cultura e identidades propias del lugar.

Siguiendo, la frontera como espacio histórico entrelaza todas las percepciones, a través de la historia se ha construido, reconstruido y destruido elementos físicos que demarcan el espacio físicamente. Los eventos sociales, políticos y culturales acentúan las identidades de la frontera, al igual que los conflictos, las negociaciones y los tratados mismos.

También desde niña..., siempre ha sido una zona de por allá por donde yo vivo, no Anapra, pero por acá arriba, entonces mi papá desde que era pequeña juega fútbol y béisbol, entonces muchas veces iban a jugar a aquellas secciones y nosotros nos íbamos a bañar al Río Bravo, cuando éramos niños (D. G., comunicación personal, 2017).

Históricamente este espacio es binacional, las comunidades comparten actividades familiares, comerciales, sociales y culturales, con las cuales los lazos se han estrechados a través de los años de convivencia. De la misma manera es un espacio comercial, la frontera destaca como un espacio de intercambio fructuoso, el cual a través de los años ha sido cambiante, pero continuo, desde la prohibición hasta la maquiladora, que hoy sigue estando presente.

Nosotros vivimos todo el tiempo en comunidad y comercio, comunidad y comercio, porque aquí había una vecindad, allí había una panadería, allí había una tiendita, y estaba el centro... tenía cantidad de gente de Juárez, trabajaba, lo mismo venían de Juárez que iba, pero el centro estaba precioso, ustedes todavía no nacían, estaban todas las tiendas llenas, todas (D. T., comunicación personal, 2017).

Las relaciones que existen en la frontera como región se acentúan, creando ideales de ciudad como las ciudades hermanas (*sister cities*), donde la colaboración e intercambio es constante, creando muchas veces una región aparte, una cultura híbrida, con lenguaje propio.

Por otro lado, la frontera como espacio de resistencia presenta varias facetas, la primera está ligada con el territorio, que históricamente se plantea dentro de un contraste de poder y de situación de desigualdad social y económica, lo que lleva a plantear la realización de actos que fortalezcan la soberanía, por ejemplo, el *Monumento La Toma del Chamizal*:

Es el orgullo y la dignidad de decir: nosotros sabemos y podemos defendernos ante ustedes, ante la agresión de ustedes, pero no construyendo nada sino al contrario, levantando un monumento para que vengan y vean con cuánta dignidad pudimos defender nosotros nuestra patria, nuestro terreno" (A. H., comunicación personal, 2017).

Al continuar con el orden de ideas, aparece en el espacio de resistencia las manifestaciones de arte y lo relacionado con la colaboración e intercambio entre los artistas que intervienen el espacio de manera física con la gráfica urbana o las intervenciones urbano-artísticas. Si bien en el espacio de manera permanente existen las pintas (la gráfica urbana) también se han suscitado otro tipo de manifestaciones artísticas, como el performance, la instalación y eventos socioculturales, que se pueden catalogar como manifestaciones sociopolíticas que en muchas de las ocasiones están acompañadas por artistas y activistas:

En el colectivo nosotros decíamos que hacemos todos en Juárez una resistencia siempre ya sea soportando o imponiéndose o manifestándose. Hay muchas maneras de manifestarse, en esa parte nos correspondía lo gráfico, que hasta la fecha lo seguimos haciendo, haciendo proyectos de ciudad y todo eso, y esa era la manera de resistir (comunicación personal, 2017).

Otra cualidad del espacio de frontera es que se percibe como un espacio peligroso, la construcción misma de la infraestructura de control —que determina las acciones de la patrulla fronteriza, la aduana, el visado a la entrada y salida de personas y mercancías hacia ambos lados de la frontera— construye un sentimiento de miedo en las personas que la transitan. Sucede lo mismo con el paisaje, con la construcción del muro como evidencia física del control del espacio de la frontera.

La frontera para mí es peligro. Y peligro desde tocarlo, estar ahí. La vez que fui al muro, estaban unas personas del lado de Estados Unidos trabajando y yo sentía que si me acercaba algo me iba a pasar, o me iban a decir algo o me iba a caer la migra. No sé, siempre existe miedo, a mí me genera miedo (D. G., comunicación personal, 2017).

La percepción del espacio de la frontera es variada y compleja, si bien se pueden categorizar ciertas características, como se comentó anteriormente, unas estarán ligadas estrechamente con las otras, una viene después de la otra o antes. El espacio histórico binacional es el que cuenta con mayor relevancia y liga hacia otras características, ya que involucra la frontera como espacio primero histórico, después comercial, de comunidad, de convivencia, de intercambio cultural, de protesta, de apropiación y de defensa del territorio. Por lo tanto, también de espacio de poder y espacio de cruce, todo aunado a su característica de región binacional con manifestaciones socio políticas, culturales y de arte. El espacio de frontera como un espacio de poder, igualmente, toca transversal o paralelamente las demás características, principalmente sus elementos físicos de división, donde se acentúan los contrastes de una economía y sociedad desiguales, que son reflejadas en la misma arquitectura de control que se tiene y se edifica.

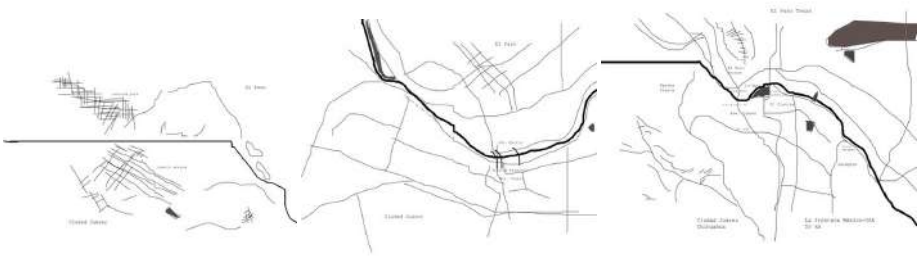
Cabe señalar que el espacio de frontera como un espacio para las resistencias está ligado a los dos anteriores, ya que sin su presencia no existiría. Desde la historia han existido las manifestaciones de resistencia en distintas facetas sociales, políticas y de arte, y son características de apropiación urbana de la región fronteriza de Ciudad Juárez-El Paso, acentuándose el lugar donde se realizan en los cruces internacionales que presentan: los puentes internacionales, el bordo, el canal y más recientemente el muro.

CARTOGRAFÍA EMOTIVA DEL ESPACIO URBANO FRONTERIZO

Al observar, documentar fotográficamente y recorrer los distintos lugares que conllevan los casi 51 kilómetros de línea fronteriza se obtiene una primera idea de lo que el lugar emotivamente transmite y cómo es percibido por los habitantes y accionantes de la ciudad, en específico los que ven, intervienen, caminan o transitan el espacio urbano de la frontera Ciudad Juárez- El Paso. Esta primera idea se abstrae a manera de dibujo, en donde se trata de delinear los espacios recorridos, de Este a Oeste.

El mapa 1 contiene la zona Oeste en donde se observa el desierto, las montañas, y aunque anteriormente era una zona más libre de construcción, después pasa a delimitarse por la serie de muros que se han construido. El mapa 2 está relacionado con la zona histórica del primer puente, Puente Paso del Norte hoy en día, resaltando un lugar de cada lado de la línea que estuviera recorriendo en el momento de ser elaborado. El mapa 3 es la zona en general, un dibujo en abstracción, resaltando las masas más grandes, las articulaciones de contacto y los lugares por recorrer al momento de la elaboración. Los tres mapas se elaboraron con la idea de conectar por medio del dibujo el trabajo de documentación e interpretación de la zona, al recorrer y recordar, ¿qué zonas se quedaban más en la memoria?, es por lo mismo que la zona mexicana es más amplia en representación (imagen 5).

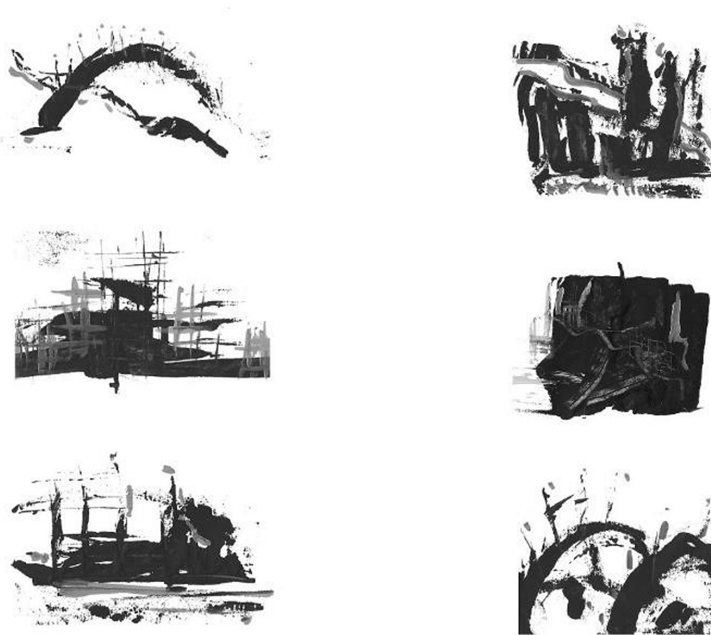
Imagen 5. Mapa 1, Zona Oeste, Centro y General de la Línea Fronteriza Ciudad Juárez- El Paso, dibujo digital.



Fuente: Cartografías de la frontera (Cenicerros, 2017).

Otra aproximación que se tuvo al momento de querer cartografiar la frontera fue la pintura, con una serie de aproximaciones abstractas que retratan emotivamente las zonas recorridas, los elementos más memorables y legibles. Utilizando la memoria y la interpretación emotiva se elaboró una serie de dibujos, los cuales representaban, de alguna manera, los lugares mapeados a manera de paisajes abstractos: el puente fronterizo, las personas en el cruce, las edificaciones en la frontera, los mapas fronterizos, las montañas, los puentes hermanos, el río (imagen 6).

Imagen 6. Serie de paisajes de la frontera.



Fuente: Cartografías de la frontera (Cenicerros, 2017).³

Después de un intenso recorrido por el material y los resultados del análisis de esta investigación, se dio a la tarea de realizar una cartografía de interpretación

³ El fotolibro *Cartografías de la Frontera* es un trabajo realizado a la par de esta investigación, con el objetivo de divulgar parte de las reflexiones y productos por medio del arte. Fue un proyecto gestionado por el colectivo "Bazart Juárez" del cual se es parte, y la edición es apoyada por el Gobierno del Estado de Chihuahua, la Secretaría de Cultura del Estado de Chihuahua, la Subsecretaría de Cultura de Ciudad Juárez y el Consejo Nacional de las Artes a través del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC) Unidad Regional de Culturas Populares del Estado de Chihuahua (Cenicerros, 2017).

de la frontera Ciudad Juárez-El Paso como espacio emotivo, que a la par se ve como un lugar repleto de conflictos, simbólico, histórico, lleno de peculiaridades que vuelven esta frontera distinta a otros espacios fronterizos. Lo anterior se toma como base para la elaboración de la cartografía emotiva (figura 13), un enlace entre las percepciones obtenidas de las entrevistas realizadas y el mapeo de los lugares por medio de un registro fotográfico.

Al tomar como característica principal que los espacios que se detectan están aunados a la particularidad de la apropiación territorial y que las categorías que han sido resultado del análisis de datos se entrelazan, por medio de una relación entre las diferentes narrativas e imágenes, percepciones e interpretaciones de un espacio complejo, lleno de conflictos, multiplicidad, movimiento y manifestaciones de apropiación de la frontera, se construyen las siguientes categorías:

I. Espacio torrente. Este elemento natural que recorre la línea frontera como algo intrínseco del lugar, aparece y desaparece, pero siempre está en el paisaje de manera permanente, como un río o como la huella de éste. También es un espacio que refleja lo móvil, lo flexible, lo efímero que puede ser la idea de frontera, pues nunca vez dos veces el mismo río. En medio de éste se atrapan abrazos, carreras, misas, en donde las palabras parecieran volar y cruzar sin papeles la frontera (imagen 7).

Imagen 7. Canal del Río Bravo, Puente Internacional Paso del Norte-Stanton, frontera Ciudad Juárez/El Paso.



Fuente: fotografía archivo de autora (2018).

II. Espacio expresivo. Lugar que se logra gracias al cambio artificial del bordo por un canal de concreto, se localiza en la zona histórica de la línea, debajo de donde se edificó el primer puente de cruce, y el lugar donde siempre ha estado una entrada/salida en la frontera. Se muestra como un lugar flexible, lleno de color gracias a las intervenciones de gráfica urbana e instalaciones de arte colaborativo y contemporáneo. También es un lugar de día, ya que por la noche se vuelve inseguro, aun así, con la presencia constante de la patrulla fronteriza. Un paisaje mediático en toda su extensión, un paisaje para todos, gracias al registro y divulgación por redes sociales internacionales y medios de comunicación masiva, una frontera de todos para todos (los que tengan acceso en todos los sentidos posibles).

Imagen 8. Intervenciones de gráfica urbana en la frontera Ciudad Juárez/El Paso.



Fuente: fotografía de archivo de autora (2018).

III. Espacio vociferante. Este lugar se acentúa en la entrada/salida de los puentes, en donde se colocan elementos simbólicos que ayudan a la memoria histórica, a la protesta, a la demanda, a la toma del espacio. Distintas voces a lo largo de la existencia de este espacio se han escuchado y continúan vociferando demandas de justicia, reclamo de visibilidad. Distintas huellas de pisadas se han quedado marcadas en este espacio.

Imagen 9. Encuentro Abrazos No Muros/Hugs Not Walls, en medio del canal del Río Bravo, la línea frontera entre Ciudad Juárez/El Paso.



Fuente: fotografía de archivo de autora (2018).

IV. Espacio elevado. El lugar se encuentra en lo alto de los puentes, donde se colocan las placas y las banderas, que es apropiado a través de acciones civiles como las bodas, las tomas, las protestas y marchas. Aquí, se han trenzado cabellos de mujeres en lo alto, bajando hacia ambos lados de la frontera, un lugar de contemplación, idealización y ensoñación.

Imagen 10. Encuentro Abrazos No Muros/Hugs Not Walls, en medio del canal del Río Bravo, la línea frontera entre Ciudad Juárez/El Paso.



Fuente: fotografía de archivo de autora (2018).

V. Espacio oscuro. Arrinconado a los huecos que los propios elementos físicos de la frontera permiten retener. Es utilizado para actividades consideradas ilegales o delictivas, ya que su propia naturaleza secreta permite estar alejado de cualquier mirada.

Imagen 11. Espacio debajo del Puente Negro, frontera Ciudad Juárez/El Paso.



Fuente: fotografía de archivo de autora (2018).

VI. Espacio memorial. Se encuentra sembrado en varios lugares, en los cuales se trata de rescatar un sentido de soberanía un tanto olvidada, ya que la mayoría de los espacios se encuentran en deterioro. Los espacios muestran un monumento o escultura que representaría históricamente un evento o un personaje.

Imagen 12. Espacio memorial de Sergio Hernández, donde cada año es colocada una cruz en su memoria y sus hermanos y amigos pintan donde fue asesinado.⁴



Fuente: fotografía de archivo de autora (2018).

Imagen 13. Cartografía emotiva de la frontera.



Fuente: Elaboración propia.

REFLEXIONES FINALES

La cartografía emotiva del espacio de la frontera como un espacio simbólico nos presenta varios lugares que se crean en la línea. Reflexionar, repensar, recrear la relación del espacio con las personas que se apropian de este y que al hacerlo forman nuevas comunidades interpretadoras además de creadoras. En este proceso se establecen nuevos pactos, que no solo serán de lectura ni recepción, sino de comprensión, sensibilidad, acciones, intervenciones, actos y comunicaciones de los signos y significados que se crearon.

Las manifestaciones en la frontera son un instrumento en donde el arte, el diseño urbano, la arquitectura misma pueden ser utilizados como herramientas para sugerir, resaltar, demandar o hacer visibles contextos sociales que se sitúan

⁴ Un 7 de junio de 2010, el joven Sergio Adrián Hernández Güereca, de 15 años, es asesinado mientras jugaba con amigos bajo la sombra de uno de los puentes que comunica ambos lados de la frontera, su muerte fue producida por disparos del arma de un agente de la Patrulla Fronteriza norteamericana, los proyectiles alcanzaron a Sergio cerca de una de las columnas que sostienen el puente en el lado mexicano, punto que ha sido convertido en memorial por sus familiares y conocidos (Castro, 2019).

en la vida cotidiana del habitante urbano fronterizo. Con estas acciones se asocian los sentidos del ambiente, espíritu y realidad, y se posicionan en un discurso crítico reflexivo que puede incluir todo tipo de propuestas y objetos artísticos, financiados o no, lenguaje de aquellos que ocupan y habitan la ciudad frontera.

REFERENCIAS

- Augé, M. (1993). *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Castro, S. (08 de junio de 2019). Se cumplen 9 años de la muerte de Sergio Adrián. *Diario de Juárez*, p. 3.
- Ceniceros, B. (2017). *Cartografías de la frontera*. Chihuahua: CONACULTA, PACMYC, Gobierno del Estado de Chihuahua.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- De Solà-Morales, I. (2002). *Territorios*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Lozoya, J. (agosto de 2013). Ciudad emocional Un giro espacial al estudio de comunidades afectivas. En J. M. Mancilla Díaz (Comité organizador), *Simposio Inter y transdisciplinas de las emociones*. Simposio llevado a cabo en el XXXII Coloquio de Investigación, dirigido por UNAM-FES, Iztacala, Ciudad de México.

Las fosas clandestinas en México: criterios para pensar la muerte violenta contemporánea

*Clandestine Graves in Mexico: Criteria for Thinking
the Contemporary Violent Death*

Óscar Moisés Romero Castro¹

RESUMEN

El siguiente escrito aborda seis criterios sobre el problema de la violencia de las fosas clandestinas en México, desde la filosofía del espacio desarrollada a finales del siglo xx y principios del xxi. El objetivo de este trabajo tematiza el espacio de las fosas clandestinas como un lugar de conflicto, para entender ¿cómo se reconfiguran las relaciones civiles dentro de un horizonte de muerte masiva?, desde la complejidad discursiva de definiciones abstractas en conceptos como violencia y espacio, se evita hablar de una independencia de dichos conceptos de las realidades que vivimos, así, desde este nudo se piensa a las fosas clandestinas como una emergencia contemporánea. Por último, se llega a la comprensión que la emergencia de la violencia en México implica reconocer a las fosas clandestinas como lugares de violencia expuesta, que alteran el significado de la vida y la muerte y forman parte de diversos criterios para pensar alternativas conceptuales dentro de la filosofía contemporánea.

Palabras clave: fosa clandestina, violencia, espacio, cuerpo violentado, muerte.

ABSTRACT

This paper explains six criteria about the problem of violence in clandestine graves in Mexico from the philosophy of space developed in the late twentieth and early twenty-first century. The goal of this work aims to describe the space of the clandestine graves as a place of conflict, to understand how civil relations are reconfigured within a horizon of mass death? From the discursive complexity of abstract definitions in concepts such as violence and space, It's avoid speak of the independence in the factual realities that we live. Finally, it's must understand the alert of contemporary violence in Mexico implies recognizing clandestine graves as places exposed violence that alters the meaning of life and death and are part ofvarious criteria to think conceptual alternatives within contemporary philosophy.

Keywords: Clandestine Grave, Violence, Space, Violated Body, Death.

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, ORCID iD 0000-0002-9868-6500.

PREÁMBULO

Se desarrollará a lo largo de las siguientes líneas la evidencia ineludible de un evento que ha dejado de ser excepcional, en su ejecución, para devenir una forma reiterada de violencia: hablamos de la fosa común clandestina.

Cumplidos 13 años de la confrontación plena de la *fuerza material*—militar, policial, judicial y ministerial— del Estado (ya adelgazado [Villoro, 2001, p. 19] y superado en sus capacidades *formales* como red institucional) contra la facticidad del poder del crimen organizado (que capitaliza y territorializa la violencia aplicada), las fosas cavadas, encubiertas y después localizadas y expuestas en la República Mexicana se delinearán conceptualmente a partir de lo *clandestino*.

Hace una década, los entierros clandestinos en México se realizaban a la sombra de una nomenclatura jurídica rebasada, un evento de violencia impronunciable, quizá porque la *fosa común* (término usado para la sepultura legal)² seguía detrás como un espectro entre tanta muerte. El despliegue del término de *fosa común* a *fosa común clandestina* tiene un desarrollo interno en la comunicación y socialización de la violencia en el marco de esa lucha intestina, fratricida que referimos como *guerra contra el narco*. Así, la escalada de violencia, intensificación de la brutalidad y hallazgos de entierros ilegales con cantidades inimaginables (rayando en lo multitudinario), hizo necesario darle su lugar a la fosa común como un problema ineludible en la administración política y pública de la vida y la muerte.

Lo anterior abrió la posibilidad, principalmente, a que diversas instituciones académicas y no académicas enfocarán una línea de atención para brindar recomendaciones más claras y precisas sobre las fosas; tal como lo hace el *Informe Especial Sobre Desaparición de Personas y Fosas clandestinas en México* de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH, 2016) y el Informe de la Universidad Iberoamericana, titulado *Violencia y Terror hallazgos sobre fosas clandestinas en México* (UIA, 2016).

Hasta el momento, en la fragosidad de estos conceptos, tanto en la fosa común como en la fosa clandestina, opera una ambivalencia: por un lado, lo común y la clandestinidad son vinculados por la fosa donde se depositan los cadáveres, por otro lado, los dos extremos son dibujados por la violencia que hasta hoy hemos nombrado como clandestina, es decir, la *fosa común* fenómeno del cual tenemos registros en las comunidades humanas desde hace 120 mil años, como los ritos fúnebres en los griegos o los llantos nahuas;³ expresiones frente a la fosa, que es construida y es común en tanto se reconoce que el espacio de la muerte, como el de la vida, también es compartido: fundación

2 Véase *capítulo único*: violación de las leyes sobre inhumaciones y exhumaciones Artículo 280.- Se impondrá prisión de tres días a dos años o de 30 a 90 días de multa: I.- Al que oculte, destruya o sepulte un cadáver o un feto humano, sin la orden de la autoridad que deba darla o sin los requisitos que exijan los Códigos Civil y Sanitario o leyes especiales; II.- Al que oculte, destruya, o sin la licencia correspondiente sepulte el cadáver de una persona, siempre que la muerte haya sido a consecuencia de golpes, heridas u otras lesiones, si el reo sabía esa circunstancia [...] III.- Al que exhume un cadáver sin los requisitos legales o con violación de derechos. Artículo 281.- Se impondrá de uno a cinco años de prisión: I.- Al que viole un túmulo, un sepulcro, una sepultura o féretro. En Código Penal Federal, Nuevo Código Publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 1931, disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/9_120315.pdf>. (El subrayado es de nosotros).

3 Véase en Marta Llorente, *La ciudad: huellas en el espacio habitado* (2015), sobre todo el primer capítulo “Antes de la historia: el camino y la sepultura”; Nicole Loraux, *Madres en duelo* (2004), como respuesta al llanto de las mujeres, la política de los hombres griegos prescribe un rito funerario de límites estrictos para la emoción. Mas, en el escenario trágico, donde el duelo materno se transforma en actos. Por otro lado, en la cultura nahua en los funerales las personas también lloran, pero no solo de tristeza, también como una especie de purificación para el que moría. Cuando un gobernante perecía, eran armadas las conocidas *lloraderas* que involucraban a todas las clases sociales y que duraban cuatro días; entonces el llanto acompañaba al difunto hacia el lugar de los muertos, véase en Garza, M., *Ideas nahuas y mayas sobre la muerte* (1997).

de una comunidad más amplia, aquella que hará insostenible la vida sin la valoración de la muerte.

Sin embargo, ante la fosa común clandestina en México no basta con reconocer la muerte del otro, sino situarlo como víctima en un marco de legalidad estricto, tal como asumir las tareas de una cultura que valore el vivir y los modos de vida como eje de una cultura para la no-violencia (Butler, 2010, pp. 228-252). En suma, destacar que no se trata de un evento violento aislado, antes bien, su esclarecimiento debe darse por sus relaciones con otros eventos de violencia que integran esa espiral de dolor, como las desapariciones forzadas, masacres, linchamientos, feminicidios, trata de personas, desplazamientos forzados, entre otros. Todo lo cual exige, a la filosofía, considerar otro andamiaje conceptual que permita esclarecer la esfera de lo *clandestino* y la zona gris en la cual se ha puesto a las víctimas directas e indirectas en ese espacio de terror que es la fosa clandestina, al ser reducidos a cifras numéricas.

De esta forma el siguiente trabajo busca interrogar el espacio de la fosa común o clandestina y cómo se reconfiguran las relaciones civiles después de una negación frontal del vivir en las formas de morir que exhiben estos eventos. En tal sentido, habrá de subrayarse, que son las *topologías del conflicto* y las *geografías de la violencia* de las últimas décadas las que nos ayudan a interpelar, de manera frontal, los marcos discursivos que en sus definiciones abstraen conceptos como violencia y espacio, con independencia de las realidades que vivimos (véase Gregory y Pred, 2007).

ESPACIO DE CONFLICTO

Precisemos, ¿qué tipo de problema es la violencia expuesta de una fosa clandestina y cómo aclarar la pregunta por el exceso de la fuerza que extermina? Con el término *violencia* se remite aquí a aquellas situaciones, relaciones, hechos, mediaciones, funciones y estrategias, cuya agencia promueve e infunde daño en la integridad de otro u otros, daño deliberadamente optado e infligido por parte de agentes individuales o colectivos que pudieron ser evitados y que son indeseados por quien o quienes lo padecen.⁴

La violencia expuesta en la fosa común clandestina delinea un carácter enfáticamente espacial, quizá como ningún otro hecho violento, pues esas fosas son acontecimientos antro-po-espaciales: estructuras creadas que manipulan técnicamente la relación humana con el espacio en la ejecución de la violencia dolosa, y atraviesa nuestra relación ontológica con el mundo, con lo social y político, dada la complejidad de nuestra existencia que se da en dinámicas del espacio público: un espacio diferenciado donde hay cuerpos cuyas relaciones lo producen en y entre las tensiones y oposiciones producidas por prácticas espaciales (Lefebvre, 2013, p. 244). Esto permite mirar de una forma comprensible que las prácticas agenciadas, en la producción de una fosa clandestina, provocan un centro de relaciones espaciales que ramifica sobre otras prácticas espaciales y se traduce en espacio de conflicto (Butler, 2006).

Preguntemos ¿cómo es este espacio de conflicto en México y si *en él* se produce o *él es* coproducido por las fosas clandestinas? Habrá de aclararse que cualquier posible reflexión sobre ese producir espacio, del que se da cuenta en

4 Las definiciones sobre la violencia pueden ser amplias o minimalistas. Amplias en el sentido que refieren a un orden de derechos que el acto violento transgrede: la violencia o violación de leyes, de derechos, de normas, daños psicológicos, etcétera; minimalistas, a su vez, en el entendido de que esos mismos actos son referidos a la relación de agente de fuerza y el daño (Bufacchi, 2015, pp. 13-37).

los registros de fosas clandestinas en México —como estructura paralegal o ilegal de enterramiento, promovidos por conflictos de control territorial entre el crimen organizado (esa complicación y complicidad de bandas delincuenciales constituidas, poderes estatales y organizaciones empresariales)—, es una constante fractal en lo que va del siglo *xxi*; no obstante, la segunda década, esta que aún no termina, es un momento de inflexión en la intrahistoria de la violencia contemporánea en México, por ser las fosas clandestinas en sus dimensiones multitudinarias, pero sobre todo, por la *violencia reiterada*, un hecho que en pocos años ha transitado de la excepcionalidad del uso por el crimen organizado, a la regularidad de su presencia en la producción del espacio social.

Cabe señalar que el *espacio* es conceptualizado aquí como *espacio construido* —es decir: aquello que se compone, que se crea en compañía con otros—, puesto que debe ser pensado desde el término mismo de *con-struere* en tanto que no puede hacerse por un individuo solitario o aislado, dado que “el espacio es la esfera de la posibilidad de existencia de la multiplicidad. Por extensión, el espacio como dimensión es necesario para que exista la diferencia” (Massey, 2012, p. 161).

De hecho, en la esfera de la estadística y los informes de las fosas clandestinas, llama la atención no en la cuantificación o de sus rasgos cualitativos, sino en la diferenciación geográfica, puesto que existe la posibilidad que aunque los eventos parecen asilados por los kilómetros de distancias, hablamos de una geografía políticamente limitada entre el río Suchiate y el río Bravo, lugares en donde la práctica violenta es reiterada una y otra vez, a pesar de distintos factores, tanto como de razones que se pueden enumerar para comprender y dar razón de este problema; consecuentemente, es preciso explorarlo no desde una forma lineal, sino consiste en la aparición espacial de una distancia, de un “*entre* como tal: tú y yo (el entre nosotros), fórmula en la cual la y no tiene valor de yuxtaposición, sino de exposición” (Nancy, 2001, p. 58), por lo tanto la fosa clandestina es violencia expuesta, lugares y espacios de dolor.

En tal sentido, las espacialidades, por cuanto estructuras de referencia, son formas de la correlación para habitar el mundo: casa, territorio, frontera, ciudad, etcétera. Esta construcción, esta forma de hacer espacio, es nuestra forma de haber, de tener y ocupar un lugar como realidades espaciales que restituyen y reivindican el espacio: un espacio que se construye no solo con la magnitud, sino también con lo sensorial, la voz, quejido, el olor, lo auditivo, así como las proximidades y lejanías de los otros. Por ello, el espacio no es, de tal manera, una cosa terminada por otros, sino que siempre existen relaciones que pueden continuarse, no hacerse o modificarse por un insistente nosotros heterogéneo y dinámico que hace del espacio algo común como forma compartida de ser construido (Lefebvre, 2013, p. 1995 y ss.).

Abierto a la intervención participada por las relaciones y referencialidades que implica, entonces, el espacio de cara a las violencias se ve alterado en su centro de la referencialidad (Heidegger, 2003, p. 199 y ss.), en esa manera de habitar corporalmente el espacio; pues ningún lugar, ni siquiera el lugar propio, es una construcción simple, sino que es un complejo de los vínculos, redes, interacciones e intercambios de prácticas espaciales.

NADIE SABE

En siete años destacan distintos momentos puntuales y espacios concretos de las fosas clandestinas en México, que han consolidado la reiteración de esta estructura para hacer del trazado de nuestro país, nuestro espacio doliente.⁵ Desde el período del 2010 al 2011 emergen entre nosotros eventos que bastarían, cada uno por sí solo, para conformar líneas de trabajo —de investigación teórica y de acción social, política y cultural—; sin embargo, diversos factores, actores y medidas son los que intervienen —ya por acción deliberada, ya por renuncia explícita, o bien, ya por medidas que permiten controlar y potenciar el afecto y derecho de duelo público en dimensiones sociales insospechadas.

Este es el marco de comprensión inestable y camaleónico —entre discursos de corte epistemológico, antropológico, histórico, jurídico, forense, político, ético y estético— que se despliega: la secuencia y la reiteración en el registro de 1,143 fosas; 3,230 cuerpos, con presencia en 26 de 32 estados de la República, con identificación aproximada de 20% de los cuerpos victimados, según consta en el *Informe especial de personas desaparecidas y fosas clandestinas en México* entre 2007 y 2016 (CNDH, 2016). Un Informe que comprende el periodo abierto por la declarada *Guerra contra el narcotráfico* y el seguido *Combate contra el crimen organizado*, y que de manera clara advierte, en sí, las limitaciones en sus cifras plasmadas. De tal manera, el mencionado informe de octubre de 2016 de la CNDH atravesó por obstáculos parecidos en la obtención de información veraz, que la periodista Karla Zabludovsky había experimentado a principios del año 2015, cuando solicitó información a los 32 estados sobre cuántas fosas comunes había en su territorio desde diciembre de 2006. El resultado es claro en el título del reportaje para un medio internacional por parte de Zabludovsky, en marzo de 2015: “Nadie sabe cuántas fosas comunes hay en México. Mucho menos el Gobierno”.

Por su parte, el informe de la CNDH enfatiza que algunos gobiernos estatales no respondieron a la solicitud de información por parte del organismo, otros sí; ante la falta de transparencia el organismo cruzó la información con un muestreo hemerográfico, vía que siguió nuestra periodista un año y medio antes: lo que nos permite brindar las cifras aproximadas. Aun con todo, y en realidad, nadie sabe cuántas fosas comunes hay en México. Recordemos que la localización de la mayoría de las fosas comunes, entre el año 2011 al 2017, ha sido por información anónima, puesto que son los familiares e iniciativas ciudadanas quienes han dado mayoritariamente con el paradero de las fosas mencionadas anteriormente.

5 La reiteración de la violencia ejecutada en la estructura espacial de la fosa común puede respaldarse con el recuento de los siguientes eventos: entre 2010-2011 en el Municipio de San Fernando, Tamaulipas fueron encontrados 196 cuerpos en fosas clandestinas; 2011 Tijuana fue protagonista de la fosa clandestina, extraordinaria, en la cual se cuentan por litros (17,500 litros aproximadamente) en los cuales fueron desintegrados entre 300 a 650 cuerpos por Santiago Meza, alias *El pozolero*; entre 2011-2012 cinco municipios de Durango dan cuenta de que en ellos se produjeron 15 fosas comunes que contenían 351 cuerpos; la secuencia sigue: entre 2013-2014 el municipio de la Barca, Jalisco (en los límites con Michoacán), entre noviembre y enero fueron recuperados 74 cuerpos cuando se emprendió la búsqueda de dos policías federales secuestrados; entre 2014-2015 en el municipio de Iguala, Guerrero, en la búsqueda de los 43 de Ayotzinapa, fueron recuperados 129 cuerpos de enterramientos ilegales expuestos gracias a las brigadas de búsqueda. En 2016 en el municipio Tetelcingo, Morelos, supimos de la fosa común clandestina creada entre 2010-2013 bajo la acción ilegal de la Procuraduría General del Estado en la que se inhumaron 119 cuerpos; en ese mismo año en el municipio de San Pedro de las Colinas, Coahuila, ejido de El patrocinio, exhibe la fosa común clandestina creada entre el 2007-2012, la cual fue señalada por medios de comunicación como “un campo de exterminio”, en donde hay un número indeterminado de cuerpos por las condiciones de hallazgo y por el lento procesamiento de la información de más de 4,500 restos óseos. Finalmente, en este recuento del horror de esta estructura espacial, en el 2017 en Colinas de Santa Fe, Veracruz, fue el lugar en el cual 253 cadáver fueron recuperados. (Para respaldar estas localizaciones véase CNDH, 2016; UIA, 2016 y Zabludovsky, 2015).

LA FOSA

Ante la emergencia de tanta violencia expuesta debemos preguntar y delimitar ¿qué es una fosa común? De acuerdo con la OMS (2009) se trata de una excavación que contiene un número múltiple de cadáveres, a partir de tres. Sin embargo, aquí debemos esclarecer. La fosa refiere a la forma más simple de la sepultura de la cual existen vestigios de 120 mil años (Guilaine y Zammit, 2002, pp. 61-100). Una mínima atención nos permite comprender que la fosa —como acción deliberada del enterramiento— supuso una revolución en el espacio humano. Fue la creación colectiva de un espacio específico, un hueco, oquedad, concavidad, incisión y una estancia en donde los cuerpos fueron depositados, muchas veces comunitariamente, como una continuidad de la comunidad de los vivos (Llorente, 2015, pp. 65-67). Estructura de oclusión del cuerpo muerto en la tierra o la piedra, pero también relación íntima de la memoria espacial y la vinculación afectiva en el duelo, simbolizada mediante inscripciones, ofrendas funerarias y otros detalles simbólicos.

La fosa común representó, de este modo, la incisión vertical, subterránea, del espacio frente a la horizontalidad del paisaje. Una infraestructura espacial que no solo requirió de esfuerzos colectivos y voluntarios para el enterramiento, sino, además, el esfuerzo de su *mantenimiento*, es decir, una fosa en este contexto no solo se *produce*, sino que también se *cuida* y se *protege* (mantengamos la atención sobre esta signatura tripartita de la fosa, misma que recorre la historia de las necrópolis postreras: producción, cuidado y protección). En este tenor parece importante volver a los primeros asombros de estas estructuras espaciales de la fosa que son antecedente del túmulo, el corredor, el sarcófago, la cripta; pues en todas ellas se hace patente la capacidad tanto técnica como simbólica de los vivos para humanizar el espacio de muerte: nutriendo una relación espacial-afectiva entre el vivir y el morir, entre el poblar y el conmemorar.

FOSA CLANDESTINA

En este punto, la atención deberá orientarse para realizar la siguiente delimitación: ¿qué es una fosa clandestina? Una cavidad producida en aras de producción espacial bajo factores como la invisibilidad, anonimidad y olvido, una estructura no solo fuera de la ley (criminal) sino también a contracorriente de la relación entre la producción, el cuidado y la protección de los muertos. Igualmente, distante de la fosa común cavada en momentos de contingencia sanitaria (que puede poner en riesgo la salud física y/o mental de la comunidad ante la dispersión de epidemias, o ante catástrofes naturales que puedan tener la exposición de cuerpos una repercusión en la sanidad mental), tal como lo indica la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2009), ponderando las situaciones de riesgo e insistente en el trato respetuoso en todo momento de los cuerpos dispuestos (o sea, siempre acorde con los ritos y costumbres mortuorias, tal como con el consentimiento informado de la comunidad, ya sea en relación con procesos de enterramiento o incineración).

La fosa común clandestina producida por la violencia dolosa no debe tampoco homologarse con la *hoyancada* —también enunciada como la *huesa* o la *hoya*— que tiene lugar en el espacio civil destinado para ello: el cementerio. En este caso la hoyancada —término en español que nos sirve para distinguir aquí la fosa común clandestina que analizamos— es una variación del entierro individual en un espacio legítimo, mas, en ese caso se dispone para el depósito

de cadáveres que no pueden ser identificados ni son reclamados. La hoyancada se abre y se cierra para recibir los cuerpos sin nombre como parte de sus propias funciones infraestructurales.

Los conceptos más cercanos para referirnos a las *fosas* encontradas mes tras mes en México, en los periodos del 2006 al presente año, al contrario de involucrar a la *fosa* como un evento propio de sufrimiento social y de duelos públicos, fue orillado hacia la *clandestinidad* como parte de los discursos de neutralización de una *guerra contra el crimen organizado* que resultó fallida, entre otras cosas, por extender su nivel de ejecución de violencia de Estado hacia una aleatoriedad en orden civil (falta de inteligencia en la administración del *monopolio de la fuerza* por parte del Estado). Así, el término *clandestino* fue parte de un proceso de “inmunización de la violencia” (Esposito, 2009, p. 109) como momento secundario a lo fallido: un proceso de neutralización en donde los enemigos eran lo *narco* y lo *clandestino*, promovido por las instancias de seguridad pública del país y aplicado a través de los medios de comunicación masiva, por lo cual, en un registro podrá advertirse que entre 2006 al 2015 las fosas antes mentadas como *comunes* comenzaron a ser mencionadas como *clandestinas*.

En el 2016 los informes de la CNDH (2016) y la UIA (2016) —tal cual como nosotros lo aventuramos en *Revista I+D* en 2015— se ha intentado influir en la controversia y el conflicto de discursos, sobre la producción espacial de dichas fosas, mediante la creación de “marcos de reconocimiento” (Butler, 2010, pp. 19-29) en los cuales la *fosa clandestina* ahora es parte medular de nuestra argumentación sobre estudios y análisis críticos de la violencia. De esta manera, de la *fosa clandestina* —término usado por las instancias de seguridad pública para designar fosas llenas de cadáveres de delincuentes y criminales (véase en Catalina Lara, 2014)— hemos pasado a la reactivación del término de fosa común clandestina para señalar directamente a la oclusión producida y abandonada, como parte de un proceso reiterativo de violencia en México que activan tanto grupos criminales, como grupos subestatales y agentes gubernamentales.

Estas fosas clandestinas son una transformación espacial y temporal en las formas de la violencia, no solo afecta el espacio material, que no retornará a su lisura, sino también a su horizonte de relaciones y vínculos más cercanos (Rosenblatt, 2015, pp. 54-56): estamos ante una transformación que repercute en una diseminación no correspondida con las experiencias anteriores de los familiares, porque la violencia espacial (como acontecer de la fosa y la reflexión misma sobre las formas de la violencia) abre un horizonte de problemas cruciales para la comprensión de lo humano en los tiempos actuales y apunta directamente a lo irremplazable-singular, lo insustituible de cada cual, por ende, la pasmosa evidencia de que cada acción violenta: cosifica, elimina y priva de espacio nuestra existencia singular y plural.

Aunque los informes y recomendaciones sobre la violencia, emitidos desde toda latitud, insisten en: uno, la necesidad de obtener información precisa y transparente para prevenir, contener o erradicar la violencia y, dos, en que se establezca o mejore la capacidad nacional de recolectar y analizar información sobre la magnitud, causas y consecuencias de la violencia, con la finalidad de fijar prioridades y planificar acciones concretas de impacto, tanto directo como focalizado (Organización Panamericana de la Salud, 2003, pp. 269-277; OMS, 2003, pp. 1-2; OPS, 2016, pp. 7-8; World Bank, 2013, pp. 28-32). No obstante, como

hemos mencionado, las entidades tienden a ocultar información y no están obligadas legalmente a brindarla, ya sea por temas de colusión, o por otros de índole política, de desarrollo, inversión o turismo. Todo lo cual deja más en penumbras, si cabe, a una estructura espacial, como es la fosa, que desde su propia producción criminal persevera en mantenerse oculta; una infraestructura espacial de muerte dolosa, cuya realidad rebasa no solo nuestras experiencias categoriales, al interior de las ciencias, sino también nuestras experiencias culturales. Es de este modo, porque la fosa común —creada por la violencia dolosa— pone en crisis conceptos homogéneos, homoloidales, isotrópicos, continuos, tridimensionales como son vacío, latitud, cavidad, forma, pero, también, nos cuestiona sobre el espacio mismo y sobre la situación espacial de nuestra existencia en relación con la tierra como posibilidad de habitar (Cf. Aguirre, 2016, pp. 15 y ss.).

ANTE LA FOSA COMÚN CLANDESTINA

Por ello, y en contraste —como hemos anotado líneas arriba—, el abordaje teórico sobre la fosa clandestina común se da desde el marco de reconocimiento de un acontecimiento de interrupción. Una comunidad que antes que su progreso histórico, satisfacción o su desarrollo económico, tiene que volver sobre su desdicha constitutiva, sobre el dolor, la deuda y los deudos, y preguntar qué hacer, qué hacemos, cómo nos hacemos un país, una tierra, un territorio común ante tanto sufrimiento infligido. Igualmente, cómo pensar el ser-en-común, en el sometimiento y la nulificación de todo rastro de la condición humana que integran ahora los actos de violencia homicida: un umbral en donde todo puede pasarnos; en donde el mundo, el cuerpo, la vida son alterados hasta perder sentido, hasta alterar el significado frente a este espacio doliente que es México.

La administración de dar muerte no se reduce, por ello, a la materialización de quitar la vida, se extiende a la valoración afectiva de cómo comprendemos nuestras relaciones entre los vivos, y de los vivos, con los muertos en un contexto extremo de conflicto de alta intensidad, como el que se sufre en México. Se trataría, en todo caso, de hacer una profunda revisión de nuestras categorías de cuerpo, relaciones espaciales de la vida y la muerte, y el duelo.

Una vía que se propone son las formas colectivas de hacer duelo público y de llorar la pérdida de un ser querido, mismas que fueron desmanteladas como un proceso de colonización simbólica, para reducirse a procesos familiares y a espacios domésticos, propios de una modernidad individualizante. Una línea de estudio que se asoma entre otras tantas, es permitir dar razón de qué es este vivir y morir entre tanta fosa común, como es el México contemporáneo que es un espacio que aparece como doliente.

EVIDENCIA COMÚN

A lo largo de estos apartados la intención fue localizar la atención en la metamorfosis que ha sufrido el concepto de la fosa común clandestina, la cual provoca alteraciones en nuestra forma de referirnos ante la muerte y la vida. El problema en la comprensión de la violencia expuesta de una fosa común no solo atenta a un marco de legalidad jurídico-automatizado, sino que se extiende a otras esferas como el ámbito cultural, antropológico, social y político, porque las simplificaciones o reducciones a la que se somete la vida impide distinguir su carácter espacial.

Al mismo tiempo, siendo la fosa un acontecimiento antropro-espacial que es producto de prácticas espaciales concretas, por la violencia reiterada llevada a cabo en lo social, alteración del espacio público a espacio doliente, llegamos a comprender que el lugar de una fosa clandestina intenta liquidar a toda diferencia y singularidad, aunque en su intento fallido se expone la posición encimada de los cuerpos y subraya esa singularidad-plural de cada quien.

Por otro lado, se comprende que la exposición de nuestra geografía, que enmarca las distintas fosas mencionadas, es discernida como lugares de dolor (espacio doliente), lo que pone en entre dicho que las fosas de Colinas de Santa Fe, Veracruz, de Jalisco o Ayotzinapa, sean eventos aislados, sino eventualmente estos demuestran que su rasgo distintivo es la declinación de la referencialidad de las relaciones que tenemos en común con el otro y nuestro espacio compartido, y da razón de que somos y nos producimos en el espacio.

Consecuentemente, la declinación de la relación con otros dejó un trazado donde la inestabilidad del espacio de conflicto, que representa hoy día México en los períodos donde se declara la guerra contra el crimen organizado, aunado al desconocimiento sobre la opacidad en los números de entierros clandestinos, impide reflexiones concretas de otras áreas de estudio, pero queda la reiteración de preguntas que la filosofía actualmente debe apuntalar, la pregunta sobre ¿qué es una fosa común? hoy día, permite remitirnos a los primeros asombros y primeros epitafios sobre la sepultura colectiva en otras culturas —como en la helénica y la nahua—, para así comprender el cuidado y protección en la construcción de una fosa común, que es un gesto de humanización de la muerte, una relación espacial-afectiva para habitar y conmemorar por un lado la continuidad de la vida y por otro la interrupción irremplazable de los muertos.

Por lo tanto, dicha la complejidad que en parte estupefactos, asombrados y angustiados sobre el estudio de las prácticas para infligir dolor a aquellos en las fosas clandestinas, se propone el siguiente marco de reconocimiento: entender las fosas clandestinas como lugares de violencia expuesta y causa de un conflicto que por distintas circunstancias (políticas, culturales o económicas) altera el significado de la vida, esto si y sólo si tiene sentido en el horizonte de una exposición espacial de los cuerpos.

Por ello, concluimos que es preciso entender que la vida es ante todo la muerte y esto resignifica nuestra concepción contemporánea sobre el espaciamiento mortal de los cuerpos dentro de las fosas, asimismo, hay que considerar que, antes que nada “toda su vida, el cuerpo es también un cuerpo muerto, el cuerpo de un muerto” (Nancy, 2003, p. 17) de ese que somos mientras vivimos, muertos o vivos estamos en común. Esta evidencia, esta ontología como lo nombramos en la filosofía contemporánea, permite oponer a la alteración violenta de los cuerpos dentro una fosa clandestina, que los cuerpos son lugares de existencia, a los cuales se les conserva y se les protege con el duelo público.

REFERENCIAS

- Aguirre, A. (2016). *Nuestro espacio doliente*. Puebla: Afínita.
- Aguirre, A. y Romero, M. (2015). Violencia expuesta, consideraciones filosóficas sobre el fenómeno de la fosa común. *Espacio I+D, innovación más desarrollo*, 4(9), pp. 82-107.
- Bufacchi, V. (2015). Dos conceptos de violencia. En A. Aguirre (Coord.), *Estudios para la no-violencia I. Pensar la fragilidad humana, la condolencia y el espacio común* (pp. 11-29). Puebla: 3 norte-Afínita.

- Butler, J. (2006). *Vida precaria, el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Ciudad de México: Paidós.
- Código Civil Federal. (2013). *Nuevo Código publicado en el Diario Oficial de la Federación en cuatro partes los días 26 de mayo, 14 de julio, 3 y 31 de agosto de 1928. Texto vigente, últimas reformas publicadas DOF 24 de diciembre de 2013*. Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/2_241213.pdf
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2016). *Informe especial de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos sobre desaparición de personas y fosas clandestinas en México*. Recuperado de http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/InformeEspecial_20170406.pdf
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Garza, M. De la (1997). Ideas nahuas y mayas sobre la muerte. En E. Malvido, G. Pereira y V. Tiesler (Dirs.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario* (pp. 17-28). Ciudad de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gregory, D. y Pred, A. (2007). *Violent Geographies*. Nueva York: Routledge.
- Guilaine, J. y Zammit, J. (2002). *El camino de la Guerra. La violencia en la prehistoria*. Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (2003). Construir Habitar Pensar. *Filosofía, Ciencia y Técnica* (pp. 197-219). (Francisco Soler, Trad.). Santiago Chile: Editorial Universitaria.
- Heidelberg Institute for International Conflict Research. (2016). Disputes non-violent crises violent crises limited wars wars. *Conflict barometer*, 25, p. 208. Recuperado de https://www.hiik.de/en/konfliktbarometer/pdf/ConflictBarometer_2016.pdf
- Lara, C. (2014). Foshas Clandestinas. *El universal*. Recuperado de http://www.eluniversal.com.mx/graficos/graficosanimados14/EU_Foshas_Clandestinas/
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. (Emilio Martínez Gutiérrez, Trad.). Madrid: Capitán Swing.
- Llorente, M. (2015). *La ciudad: huellas en el espacio habitado*. Barcelona: Acantilado.
- Loraux, N. (2004). *Madres en duelo*. Madrid: Abada.
- Massey, D. (2012). *Un sentido global de lugar*. Barcelona: Icaria.
- Nancy, J. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena.
- Nancy, J. (2003). *Corpus*. Madrid: Arena.
- Organización Mundial de la Salud. (2003). *Aplicación de las recomendaciones del Informe mundial sobre la violencia y la salud*. París: OMS. Recuperado de http://apps.who.int/gb/archive/pdf_files/WHA56/sa5624.pdf?ua=1
- Organización Mundial de la Salud. (2003). Informe sobre la violencia y la salud. Washington D.C.: OMS-OPS.
- Organización Mundial de la Salud. (2009). Disposición final de los cadáveres después de una emergencia. *Guía técnica sobre saneamiento, agua y salud*, 8, pp. 1-4. Recuperado de <http://www.disaster-info.net/Agua/pdf/8-DisposicionFinalCadaveres.pdf>
- Organización Panamericana de la Salud. (2016). *Informe sobre la situación mundial de la prevención de la violencia*. Washington D.C: OPS. Recuperado de https://oig.cepal.org/sites/default/files/informe_sobre_la_situacion_mundial_de_la_prevenccion_de_la_violencia.pdf
- Rosenblatt, A. (2015). *Digging for Disappeared. Forensic Science after Atrocity*. California: Stanford University Press.
- Universidad Iberoamericana. (2016). *Violencia y Terror hallazgos sobre fosas clandestinas en México*. Ciudad de México: Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de Derechos Humanos. Recuperado de http://www.iberomx/files/informe_foshas_clandestinas_2017.pdf

- Villoro, L. (2001). *De la libertad a la comunidad*. Madrid: FCE.
- World Bank. (2013). *How Communities Manage Risk of Crime and Violence*. Washington D.C.: World Bank.
- Zabludovsky, K. (2015). Nadie sabe cuántas fosas comunes hay en México. Mucho menos el gobierno. *BuzzFee*. Recuperado de <http://www.buzzfeed.com/karlazabludovsky/nadie-sabe-cuantas-fosas-comunes-hay-en-mexico-mucho-menos-e#.gnB83alGb>

Antecedentes de la institucionalización de los vagabundos en la ciudad de México

Background of the Institutionalization of Homeless People in Mexico City

María Romero Moya¹

RESUMEN

El artículo presenta una parte de la genealogía de las personas en situación de calle en México, aquella que brinda los antecedentes fundamentales para su institucionalización desde que la Corona, de manera legítima y legal, ejerció su poder al promulgar discursos, ordenanzas y encomiendas para controlar, someter, intervenir, disciplinar y dirigir, por fuerza y derecho, las prácticas espaciales de la población en la nueva España. Los flujos de poder, en el contexto de la colonización, se dirigieron a institucionalizar la mendicidad a través del Tribunal de Vagos para finalmente controlar sus actividades en los espacios de la ciudad. A lo largo del artículo, se correlaciona, foucaultianamente, el andamiaje institucional que sujeta y justifica que las personas en situación de calle formen parte de espacios marginados y excluidos.

Palabras clave: vagabundos, poder, espacio, mendicidad, ciudad.

ABSTRACT

The article presents a part of the genealogy of people in a street situation in Mexico, that one who provides the fundamental background for their institutionalization since the Crown, in the legitimately and legally way, exercised its power by enacting speeches, ordinances and entrusts to control, submit, intervene, discipline, and direct, by force and law, the spatial practices of the population in the new Spain. The flows of power, in the context of colonization, were directed to institutionalize begging through the Court of Vagos to finally control their activities in the city spaces. Throughout the article, the institutional scaffolding that subjects and justifies that people in street situations are part of marginalized and excluded spaces is correlated, in a foucaultian way.

Keywords: Homeless, Power, Space, Begging, City.

INTRODUCCIÓN

Pensar el espacio es pensar en múltiples relaciones de poder que fluyen en diferentes direcciones y, al mismo tiempo, conforman la genealogía de las prácticas espaciales, haciendo patente la relación que existe entre la política y la vida de la población al conformar instituciones. El gobierno de la vida conduce la existencia de la población en todas sus dimensiones: jurídica, económica,

1 Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, ORCID iD 0000-0002-2297-6317.

histórica, biológica y socio-cultural, de tal manera que administra los espacios hasta el grado de asignarles experiencias y funciones, previamente planificadas, para mantener controlada a la sociedad. La institucionalización no solo permite la gubernamentalidad, sino que también da soporte a las directrices del sistema capitalista, de tal manera que administra a la población hasta el grado de asignarle experiencias en espacios específicos, ya sean marginados o no, y funciones determinadas, como trabajar la mayor parte de la vida o no trabajar, vigilar, castigar, mantener la seguridad, mandar u obedecer, entre otras, hasta el momento de su muerte.

El carácter punitivo de las sociedades disciplinarias enseña, por medio del castigo, a respetar el marco jurídico institucional; pero el castigo no solo se lleva a cabo, sino que se escenifica y se comunica a través de diferentes medios (Foucault, 2009, 2010). Por otra parte, las sociedades de control, complemento de las disciplinarias, no solo ejercen el poder de manera punitiva, sino que lo hacen en sentido positivo ofreciendo directrices que modulan los comportamientos, las formas de vida y hasta los deseos. Esto permite pensar que todo tipo de subjetividad producida en las sociedades contemporáneas, que son disciplinarias y de control simultáneamente, está planeada o al menos calculada para su existencia al interior de los mecanismos diseñados para su gobierno. En este sentido, las formas de vida instituidas e institucionalizadas en las ciudades contemporáneas —que van desde los ejecutivos hasta los vagabundos— serían el resultado de la disciplina y el control, ejercidas como forma de la gubernamentalidad.

El presente texto emana de una investigación más amplia que tiene como objetivo investigar —si los hubiere— cuáles son los mecanismos mediante los cuales se produce y administra a las personas en situación de calle en la Ciudad de México, comprendida como dispositivo biopolítico. Una parte importante de dicha investigación consiste en realizar una genealogía de las personas en situación de calle en México y mostrar cómo las instituciones y los discursos, a lo largo de la historia, han ido construyendo, con diferentes nomenclaturas, eso que hoy conocemos como personas en situación de calle. En este sentido, y por razones de espacio, la pregunta rectora del texto es: ¿Cuáles son los antecedentes de la institucionalización de los vagabundos en México?

Los antecedentes de la institucionalización de los vagabundos en México nos permiten: uno, conocer parte de la genealogía de los vagabundos y, dos, entender por qué son marcados socialmente y cómo ello se correlaciona con sus prácticas espaciales; es decir, nos permiten comprender que el discurso de las autoridades de igual manera es determinante de las prácticas espaciales del vagabundo, de lo que puede y de lo que no puede hacer. Entonces, el vagabundo, como antecesor del mendigo, también funge como el antecedente de la profesionalización de la mendicidad y hasta del encierro justificado, o los castigos asignados por el Tribunal de Vagos.

A través de estos desplazamientos, podemos afirmar que la institucionalización de los vagabundos atraviesa transversalmente a las otras subjetividades de la población, la economía de la ciudad, el marco jurídico, la Iglesia y la cultura. En este sentido, se puede aseverar que las relaciones de poder producen vagabundos, sus espacios, las leyes que les dan sentido y su existencia. En consecuencia, realizar la genealogía de las personas en situación de calle, aunque aquí solo se presente una parte de ella, permite analizar cómo la ciudad tiene la capacidad de producir miseria y administrar en espacios miserables

a los vagabundos o, dado el caso, y hablando de los vagabundos españoles privilegiados, de fundarles una ciudad con trabajadores nativos para garantizar su funcionamiento.

LA CONSTRUCCIÓN DE MÁQUINAS DE TRABAJO NATIVAS

La expansión europea² a fines del siglo xv estructuró una red compuesta por múltiples interacciones de poder. El descubrimiento del Nuevo Mundo fue la consolidación de un inmenso imperio mundial.

La expansión del sistema capitalista y el objetivo idealista de la monarquía católica universal como política exterior de Carlos V, que según Potemkin “servía de máscara para la realidad más grosera: el sistema de conquista y de rapiña” (1944, p. 213) legitimaron la imposición de la civilización y la explotación de recursos humanos y naturales en otros territorios. Resultado de lo anterior, los colonizadores disciplinaron a la población para que funcionaran como máquinas de trabajo,³ estratégicamente, bajo la imposición de una forma de vida *civilizada* y con cierto proteccionismo hacia los naturales, para evitar que las atractivas prácticas espaciales de los vagabundos españoles los *contagiaran*⁴ y dejaran de trabajar. La disciplina fue ejercida mediante el castigo y la deportación, así lo muestra una Carta a Felipe II, escrita por un tal Velasco en 1590, acerca de ciertos *soldados de socorro* remitidos por el Marqués de Villamanrique a la Habana:

por cárcel y prisiones, llevándolos aherrojados como galeotes; y estos son los menos, porque los más en oyendo tocar caja, se ausentan en cuadrillas y se meten por los pueblos de indios haziendoles fuerças y vexaciones y aun algunos en saltar por los caminos sin poderlo atajar ni ponerle remedio (Norman, 1957, p. 88).

El régimen de las encomiendas muestra que la disciplina también se ejerció desde la religión, puesto que se tuvo por objetivo cristianizar a los indios, avecindarlos en poblaciones e introducirlos a la forma de vida europea en relación, principalmente, al trabajo y a la sumisión, para acatar órdenes y obedecer a sus nuevas autoridades. Con tal motivo, se dictaron numerosas cédulas reales y ordenanzas, para mantenerlos en los sistemas de trabajo. La Corona promulgó el primer código extenso reglamentando el trabajo de los indios con las Leyes de Burgos en 1512. Luego, el *cuatequi*⁵ surgió como sistema eficaz para proporcionar la mano de obra indígena que, atada al encomendero, no gozaba de libertad, sino de un excesivo trabajo mal pagado.

2 En el siglo xvi, Inglaterra era un pequeño Estado con 3 millones y medio o 4 millones de habitantes. El primer lugar en número de pobladores en Europa lo ocupaban Francia y España, dos potencias que hacia el siglo xvi habían finalizado su unificación territorial y contaban, la primera, con cerca de 15 millones de habitantes, y, la segunda, con cerca de 10 millones. Las circunstancias de la vida internacional en el siglo xvi colocaron a España en el primer lugar (Potemkin, 1944, p. 211).

3 “Los indios de México y el resto de Hispanoamérica no fueron parias, sino que tuvieron una condición social, jurídica y moral determinadas. Ahora bien, también es indudable que la política de la Corona española hacia los indios tuvo que ver con su utilidad como mano de obra” (Cristoffanini, 1999, p. 61).

4 Durante la conquista, llegaron vagabundos españoles a la Nueva España, como parte de los colonizadores, vivieron como holgazanes puesto que obtenían de los naturales lo necesario para sostenerse sin la necesidad de trabajar en las Ordenanzas del 4 de diciembre. En Puga, Cedulaario, I, 126-127, Cédula real del 24 de agosto de 1529 se dice: “como encontraban entre los indígenas lo necesario para sostenerse, preferían, antes que ocuparse en algún trabajo manual, andar ‘vagamundos olgazanes de unos pueblos a otros tomando de los Indios todo lo que han menester’, aunque esto implicara ‘muchas fuerças y agravios’” (Norman, 1957, p. 40).

5 El repartimiento forzoso remunerado surgió en la segunda mitad del siglo xvi.

HACIA EL CONTROL DE LOS VAGABUNDOS ESPAÑOLES

Documentos oficiales ilustran las prácticas espaciales de los vagabundos españoles y la prospectiva de que pudieran contagiar a los naturales con la vagancia. Una carta a Felipe II, del 6 de abril de 1594, indica que, hacia fin de siglo, Luis de Velasco hijo prevenía a la Corona con respecto al hecho de que el problema de la vagancia aumentaba, justamente, por los muchos inmigrantes llegados a las costas novohispanas, y advertía que varios se dedicaban a la vida nómada o se quedaron, como decía Torquemada, “holgazanes mano sobre mano” (Norman, 1957, p. 74-75) en la plaza de México.

Por su parte, El Virrey Velasco señaló que “se cometía falta muy grande al no seleccionar a los colonizadores destinados a la Nueva España” (p. 87), de los cuales, bastantes se dedicaban a ser “tratantes que no es lo peor, otros pleitistas, y la mayor suma vagabundos” (p. 87). Además, los oidores decían que “los colonizadores *‘todos están de camino.’* Unos se habían enriquecido y querían volver a España, pero entre los demás, se encontraban muchos individuos inquietos, sin deseos de trabajar” (p. 17). Por su parte, Salmerón le comunicó a la Emperatriz que “los españoles desta tierra estaban habituados a holgar” (p. 53). Vemos pues, que las autoridades daban su testimonio de la holgazanería y vagancia de los vagabundos españoles que, sin deseos de trabajar, inmigraban a la nueva España. Los documentos oficiales promulgados por la Corona, sus instituciones y sus autoridades son evidencia que prueba que los primeros vagabundos en la nueva España son de origen español, estos vagabundos vivieron en situación de calle por decisión propia, transitaban y gozaban de su holgazanería, de no trabajar y de tener a la mano lo necesario para vivir bien.

Los vagabundos españoles, no obstante, tuvieron privilegios sobre los nativos ante la Corona por el simple hecho de ser reconocidos como tales, de ahí que conservaran su estatus económico, político, jurídico y racial de superioridad frente a los naturales. Sin embargo, a las autoridades no les convenía que se re-produjeran en el territorio colonizado, pues lo que necesitaban era producir trabajadores, no vagabundos. Así que se diseñó una estrategia para ocupar, controlar y juntar en un territorio a la mayor parte de los vagabundos españoles. Se les asignaría un espacio, animales de trabajo y de ganado, herramientas y poder adquisitivo para contratar a los naturales como trabajadores y que hicieran productivas las haciendas. El proyecto fue fundar una ciudad: Puebla de los Ángeles.

La Segunda Audiencia [...] convencidos por una parte de la inutilidad de recurrir solamente a castigos y medidas negativas y, por otra parte de la dificultad de aplicar la legislación en tierra tan extensa, concluyeron, de común acuerdo, que la solución sería la fundación de un pueblo para concentrar en él a todos los españoles vagabundos, con el aliciente de que los vecinos fundadores recibirían tierras en propiedad y otras ayudas. Así, pensaron, se animarían a arriesgarse y cultivar la tierra. Dando origen a la fundación de la Puebla de los Ángeles en 1531 (Norman, 1957, p. 41).

No obstante, a pesar de los planes de la Corona, los vagabundos españoles, aun a pesar de tal dispositivo inmerso en las relaciones de poder, influyeron en la conducta de los naturales en sentido inverso al esperado, pues, respondiendo a las circunstancias políticas, económicas, sociales y jurídicas del momento —ante la represión de la Corona y la dominación cultural—, los naturales no vieron mejor opción que seguir los pasos de los vagabundos españoles.

En suma, la vagancia es parte de nuestra herencia colonial. En el sentido de lo dicho hasta ahora, los vagabundos son producto de las relaciones de poder en el espacio y ha sido necesaria su institucionalización para disciplinar y controlar a la sociedad.⁶

LA PRODUCCIÓN DE INDIOS VAGABUNDOS

La Corona comprendía por *indios vagabundos* a los que no trabajaban, “se declaraban comprendidos en este grupo a todos los que no se ocupasen en oficios ni labranzas o que no prestasen sus servicios a jornal” (Norman, 1957, p. 152). Puesto que los colonos españoles implantaron, por medio de un marco jurídico, el trabajo como forma de vida para disciplinar a los naturales y explotarlos legítimamente ante la Corona y la Iglesia, la Corona tomó medidas proteccionistas⁷ y los mantuvieron controlados, pacíficamente, trabajando, ante tal control jurídico, ideológico y militar, mientras eran explotados y utilizados para incrementar la riqueza y expansión territorial. Los naturales vivían excluidos, pero fueron parte de la sociedad al incluirlos por medio del sistema de congregación de indios.

El sistema fue un paso importante para habituar a los naturales a vivir en poblados y facilitó tenerlos sujetos a las disposiciones legales y administrativas. En lo económico, la congregación civil dio lugar a una más fácil explotación, tanto de tributos como de mano de obra que, a la vez, contribuyó a disminuir el nomadismo y la ociosidad a que muchos se habían entregado (Norman, 1957, p. 164-165).

Empero, aunque momentáneamente se logró el control de los vagabundos, con el tiempo más bien se incrementaron, y ello no benefició a la Corona porque los que no trabajaban no pagaban tributos y, en consecuencia, defraudaban al Estado. En relación a la vagancia, debemos aclarar que las prácticas de vagancia de los colonizadores españoles no fueron similares a las prácticas espaciales de los mestizos, criollos, mulatos y naturales que optaron o se vieron en la necesidad de caer en la vagancia.⁸ El Estado no les perdonaría los tributos a estos, no les fundaría un pueblo como a los vagabundos españoles, ni les otorgaría recursos. Además, la ley general señalaba que todos, desde los 18 hasta los 50 años de edad, debían pagarlos. Ante tal control de su existencia, el nomadismo de la vagancia fue un contrapoder peligroso para la Corona.

La resistencia a trabajar como máquinas productivas tuvo como respuesta el castigo, la vigilancia y el encierro por parte de las autoridades. Los castigos fueron ejemplares, pero poco exitosos. Finalmente, por cédula real del 28 de noviembre de 1558, la Corona declaró en la Orden del 16 de diciembre de 1550 “que los indios ‘holgazanes y no ocupados en oficios ni labranzas del campo’ deberían ser obligados con mayor empeño a trabajos forzosos en repartimiento, pero siempre con el ‘justo jornal’ como los demás que alquilaban sus servicios” (Norman, 1957, p. 153). En suma, la vagancia no se pudo corregir por medio del castigo, del trabajo, de la religión, de las leyes, ni del encierro o la constante vigilancia,⁹ ni por la gubernamentalidad tanto de la Corona como,

6 El poder produce subjetividades y produce espacios. El poder no solo reprime, el poder produce: produce subjetividades y produce espacios, produce riqueza y produce miseria, entre tantas otras cosas (Foucault, 2010).

7 Los naturales se gobernaban en sus comunidades con autoridades propias y también con propias leyes y costumbres, siempre que estas no contradijeran las enseñanzas de la Iglesia y lo establecido por las Leyes de Indias.

8 Por real Cédula del 3 de octubre de 1553, Cédulas semejantes aparecen desde el año de 1532; “la Corona reconoció que en toda esa tierra ay mucha cantidad de hijos españoles que han avido en yndias los quales andan perdidos entre los indios” (Norman, 1957, p. 88).

9 La vigilancia fue difícil en un territorio tan extenso y con una topografía tan accidentada.

posteriormente, de la nueva República¹⁰ que de igual manera promulgó leyes para vigilar y controlar a los vagabundos.

DEL CASTIGO A LA INSTITUCIONALIZACIÓN

El control de la sociedad, y específicamente el de los vagabundos, se basó, en la primera mitad del siglo XVI, en aumentar los castigos. Fue hasta el Segundo Concilio mexicano de 1565 que se trató de limitar su crueldad, y la Jerarquía novohispana, en la Carta del Arzobispo de México y Obispos de la nueva España al Monarca, suplicó al Rey que mandara “quitar una crueldad [...] y es que capan a los negros que se huyen o traen armas, porque es excesivo castigo y se siguen grandes inconvenientes y ofensas a Dios nuestro Señor” (Norman, 1957, p. 124). En los años restantes del siglo, varias órdenes de los virreyes autorizaron la captura para encerrarlos o castigarlos: azotes, cárcel, horca, trabajo forzoso. El objetivo fue integrarlos a la vida laboral, la vida normal que les correspondía vivir.

Dada la triangulación territorio, autoridad y derechos, los privilegios de los españoles constituyeron una reterritorialización de las prácticas espaciales en el periodo de la colonización que fundamentaron la institucionalización.¹¹ Estas geografías de poder desterritorializaron a los nativos de sus territorios y de sus formas de vida. Ello influyó en las relaciones de poder de España con el resto de las potencias europeas. No obstante, la riqueza obtenida de la nueva España y la explotación del territorio, también la dirigió a su decadencia:¹² “El oro y la plata, adquiridos por el trabajo esclavista o de servidumbre de los infelices indígenas, de América, en resumidas cuentas, perdieron a España” (Potemkin, 1944, p. 212). Sumando la falta de desarrollo industrial, la falta del desarrollo de su economía, la miseria del pueblo, la riqueza de la nobleza feudal y de la Iglesia Católica, España dejó de ser una potencia. Así, ciertamente, no pudo evitar la independencia de México.

En México la Independencia de España se transformó en una revolución agraria en gestación. Hidalgo abolió la esclavitud y Morelos decretó el reparto de los latifundios. El Ejército, la Iglesia y los grandes propietarios se alían con la Corona. Durante las luchas de facciones que siguen a la Independencia, Estados Unidos se aprovecha de la situación y le arrebató a México más de la mitad del territorio (Cristoffanini, 1999, p. 64).

El México independiente tuvo que demostrar la capacidad para autogobernarse e impedir que otro Estado impusiera su poder. La primera gran tarea fue

10La Independencia de Hispanoamérica es presentada —al igual que la Conquista— como un hecho ambiguo. Por un lado, significó una liberación del pesado aparato burocrático colonial, bajo el cual los descendientes de los colonos españoles se encontraban en una situación de inferioridad frente a los peninsulares, pero las nuevas clases dirigentes se consolidan —a pesar de la retórica liberal y moderna de algunos de los líderes de los movimientos independentistas— como herederas del viejo orden español y no tienen la capacidad de crear sociedades modernas (Cristoffanini, 1999, p. 63).

11“Cuando la habituación no solo lleva consigo la reiteración de una práctica por parte de un individuo, sino también su tipificación recíproca —es decir, una estandarización de ciertos rasgos del hacer que es asumida por diferentes sujetos y no solo por quien la realiza— adquiere fuerza y peso social. Se trata entonces de la institucionalización o construcción de lo instituido fundante de la producción de la sociedad. En las situaciones cotidianas concretas los actores suelen negociar —aun sin ser conscientes de ello— cuestiones rutinizadas, habitadas e instituidas” (Lindón, 2012, p. 605).

12En España, la burguesía perdió el interés en el desarrollo de la industria patria. La única rama de la producción que florecía en España —la crianza de ovejas— trabajaba para la exportación, enriqueciendo a los grandes ganaderos nobles. En el aspecto económico, España comenzó a retroceder hacia los tiempos del siglo XIV. El oro y la plata aflúan por torrentes, como ríos, a manos de la nobleza feudal que vivía ociosamente en suntuosos palacios; el resto de la clase de los nobles —el hidalgo español que seguía despreciando el trabajo— arrastraba una existencia bastante mísera, en cuanto al pueblo, los artesanos y campesinos de España, su miseria era proverbial. Sobre esta miseria se extendió de par en par, ostentadamente, la Iglesia Católica (Potemkin, 1944, p. 212).

institucionalizar a la población para poder tener el control y otorgar seguridad al país. Se trataba de toda la población, no solo de unos cuantos.

En todo régimen, las acciones y metas de los subalternos se van formando en compleja dialéctica con las instituciones y las políticas emanadas del poder público. Más aún, dadas las fuentes a las que podemos acceder, una de las pocas ventanas que tenemos al mundo de los marginados son los registros de sus múltiples negociaciones con el aparato formal de gobierno (Falcón, 2005, p. 15).

La institucionalización de la vagancia es parte de la relación entre los poderes de la pobreza marginal —considerando al espacio y sus subjetividades— y la mancuerna entre el Estado y el Capital. Por tanto, una de las medidas consideradas por el Estado fue censurar la vagancia y con ello, la pobreza, dando como resultado que la lógica institucional asistencialista excluyera los espacios de los bajos fondos de la ciudad, como si la higiene de los espacios urbanos tuviera que ver con el crecimiento económico, el desarrollo humano y una disminución del índice de la pobreza: “Utopías contemporáneas más modestas de las ciudades nuevas, en los diseñadores que pretenden reinventar una comunidad a partir de un nuevo mobiliario urbano” (Ranciere, 2005, p. 45). Ya luego, los intentos urbanistas de Porfirio Díaz confirmaron el discurso de higienización de la pobreza, con las remodelaciones y la reconstrucción moderna y afrancesada de la ciudad a pesar de los bajos fondos que también formaban parte de la misma.

México contó con una institución peculiar, el Tribunal de Vagos¹³ de 1828, abolido ocho años más tarde, asumiendo el prefecto del distrito las funciones del cabildo en materia de orden y tranquilidad pública, como órgano de primera instancia en acusaciones de vagancia. Hubo una evolución institucional en el sentido de que detenían a los sospechosos para enjuiciarlos por parecer vagabundos, siendo que durante la colonia la denuncia de la vagancia se daba a posteriori. Entonces, los que parecían más sospechosos eran los que no trabajaban o los que parecían no trabajar y pasaban su tiempo libre conversando en la cantina. De modo que la vagancia siguió relacionándose con la falta de trabajo después de la independencia de México. Algunos, vagos o no, cuando tenían tiempo libre se reunían en cantinas o pulquerías, pero ante los anteriores golpes de estado, el gobierno, a través de la policía, optó por la fragmentación social so pretexto de resguardar la seguridad de las mayorías.

Los vagos coincidían en pulquerías¹⁴ o cafés. Un efecto de los encuentros en estos lugares fue la colectividad que se dio en este estrato social que unía a artesanos conscientes de su situación laboral, a vagos sin oficio y a bebedores recurrentes, todos en un mismo sitio y entablando conversaciones que les daban un sentido de pertenencia. Como contrapoder, el Gobierno del Distrito Federal, entre 1901 y 1903, expidió nuevas reglamentaciones para pulquerías, juegos permitidos y expendios de bebidas.

13 En la Legislación mexicana, por Dublan y Lozano.- Tomo II.- Años de 1827 a 1834.- Página 61.- Número 552.- Marzo 3 de 1828.- Tribunales de vagos en el Distrito y Territorios. Artículo 6°. Se declaran por vagos y viciosos: i.-A los que sin oficio ni beneficio, hacienda o renta viven sin saber de qué les venga la subsistencia por medios lícitos y honestos. ii.-El que teniendo algún patrimonio o emolumento o siendo hijo de familia no se le conoce otro empleo que el de las casas de juego, compañías mal opinadas, frecuencias de parajes sospechosos y ninguna demostración de emprender destino en su esfera. iii.-El que vigoroso, sano, robusto en edad y aun con lesión que no le impida ejercer algún oficio, solo se mantiene de pedir limosna. iv.- El hijo de familia que mal inclinado no sirve en casa y en el pueblo de otra cosa que escandalizar con la poca reverencia u obediencia a sus padres, y con el ejercicio de las malas costumbres, sin propensión o aplicación a la carrera que le ponen.

14 En México, la larga guerra civil postindependiente dio al problema de los vagos y mendigos un cariz de subversión política que no había tenido en los siglos precedentes. Este rasgo ha quedado oscurecido por problemáticas más evidentes relativas a ellos como las de un proceso de instauración de morales y lógicas capitalistas respecto al trabajo, la productividad y el tiempo libre (Falcón, 2005, p. 358).

De acuerdo con el Tribunal de Vagos, todo el que llegaba a sus archivos era considerado culpable y tenía que probar su inocencia hasta obtener su certificado de “antecedentes” por parte de la institución, luego de probar el trabajo conocido y honesto. Este tribunal fue abolido en 1836, como se mencionó anteriormente; el prefecto del distrito asumió las funciones del cabildo en materia de orden y tranquilidad pública.

En general, sobra decir que estas leyes eran discriminatorias de la pobreza de la ciudad, porque a simple vista juzgaban si el sospechoso de la plebe, que parecía de los bajos fondos, era vagabundo, criminal o simplemente pobre. Ya se ha dicho, que todo el que llegaba a sus archivos era considerado culpable y tenía que probar su inocencia al probar que contaba con un trabajo conocido por los demás y honesto, hasta obtener su certificado de antecedentes por parte de la institución. Posteriormente, cabe añadir, fue el presidente Antonio López de Santa Anna quien dictó la primera ley general de vagos: la ley para corregir la vagancia, el 20 de agosto de 1853.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El Informe de la mendicidad en México de 1931, a cargo del Departamento de acción educativa, eficiencia y catastros sociales, señaló que la mendicidad ha existido en México desde antes de la Conquista:

La mendicidad, como manera reconocida y aceptada de ganarse la vida, ha existido en México desde antes de la Conquista. Clavijero y Sahagún relatan que a la llegada de los españoles, los aztecas ya tenían leyes más o menos comprensivas sobre la pobreza y la caridad pública (Beteta, 1931, p. 40).

Este tipo de menciones, que recurren a la historia para mostrar las raíces de un hecho cualquiera, tienden a *esencializar* los fenómenos, es decir, es como recurrir a un recurso retórico para decir algo como “la mendicidad siempre ha existido”, quitándole con ello la especificidad de su emergencia histórica, sus causas, sus fines y sus desplazamientos de sentido. En contraste con lo anterior, a lo largo del artículo hemos puesto sobre la mesa los fragmentos de los documentos que dan testimonio de que la vagancia en México ha sido un constructo social, político, económico, jurídico e ideológico, producto de las relaciones de poder, y que antecede a otras subjetividades que viven en situación de calle. En ninguno de estos documentos se habla de mendicidad ni de asistencia, sino de vagancia y de sanciones. No obstante, el informe citado insiste:

Numerosas instituciones públicas y privadas y diversas autoridades del país, en todas las épocas, desde el tiempo de la Colonia, han intentado acabar con la mendicidad por medio de leyes prohibitivas y por medio de asilos, sin que jamás sus esfuerzos hayan tenido un resultado satisfactorio (Beteta, 1931, p. 121).

Finalmente, el informe de la mendicidad en México concluye que los intentos de acabar con la mendicidad, por medio de asilos, fracasaron. Ciertamente, y en otras épocas —que aquí no hemos revisado— las instituciones han mantenido mediante políticas asistencialistas a las personas viviendo en situación de calle y se ha institucionalizado su exclusión con la intención de incluirlos en programas asistencialistas de gobierno e integrarlos en la sociedad. No obstante, el paso de conversión de vagabundos a mendigos, y de ahí a personas en situación de calle, constituyen dos capítulos separados en esta genealogía que aún está por construirse.

REFERENCIAS

- Beteta, R. (1931). *La mendicidad en México*. Ciudad de México: Beneficencia pública del D.F. y Departamento de Acción Educativa, Eficiencia y Catastros Sociales.
- Cristoffanini, P. (Comp.). (1999). *Identidad y otredad en el mundo de habla hispánica*. Ciudad de México: UNAM y Universidad de Aalborg.
- Falcón, R. (Coord.). (2005). *Culturas de pobreza y resistencia. Estudios de marginados, proscritos y descontentos México, 1804-1910*. Ciudad de México-Querétaro: El Colegio de México y Universidad Autónoma de Querétaro.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). Las mallas del poder. *Obras esenciales* (pp. 235-254). Madrid: Paidós.
- Lindón, Alicia. (2012). La concurrencia de lo espacial con lo social. En G. Leyva y E. De la Garza Toledo (Eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (pp. 585-622). Ciudad de México: FCE-UAM.
- Norman, F. M. (1957). *Los Vagabundos en Nueva España*. Ciudad de México: Siglo XXI y Editorial Jus.
- Potemkin, V. P. (1944). *Historia de la Diplomacia*. Buenos Aires: Editorial Lautaro.
- Ranciere, J. (2005). *El viraje ético de la estética y la política*. Chile: Palinodia.

GALERÍA

Filula de Cariaconcia
*Evelyn Quiroz***Giovanni Perea Tinajero**

Evelyn Quiroz es una ilustradora y pintora, oriunda del Estado de Puebla, mejor conocida con el seudónimo de Filula de Cariaconcia. Artista que desde temprana edad ha dibujado de forma aficionada, y en los últimos años ha logrado consolidar un estilo que juega con líneas y formas humanas hasta bogar entre ideas y pasajes que van desde lo abstracto hasta lo onírico. Además de denotar el uso de formas femeninas y botánicas; elementos muy marcados dentro de su estilo.

En sus ilustraciones se puede percibir la monocromía, donde usa principalmente el poder y la simpleza del color negro, que paralelamente se fusiona con el contexto de la obra, dejando a la imaginación y elección los colores con los que espectador pueda expresarse.

En esta colección de obras, *Filula* hace un complejo gráfico con los artículos que *Graffylia* presenta en esta ocasión, su edición número 29. Pues hace gran referencia a un espacio formado por cuerpos que resalta, a su estilo, en las obras aquí plasmadas. En cada una aparecen diferentes maneras de concebir desde el cuerpo femenino, los animales, la naturaleza, hasta la concurrencia humana. Con ello abre un horizonte de percepciones que las letras muchas veces no logran proyectar. Sin duda, nos ayuda a replantear visualmente, mediante una obra pictórica y bohemia, las múltiples posibilidades que nos presenta el mundo de nuestro tiempo.

GALERÍA

EVELYN QUIROZ



Nature Morte
Lapíz sobre papel
21x30 cm



Pánico social
Acuarela y achurado sobre papel
21x30 cm

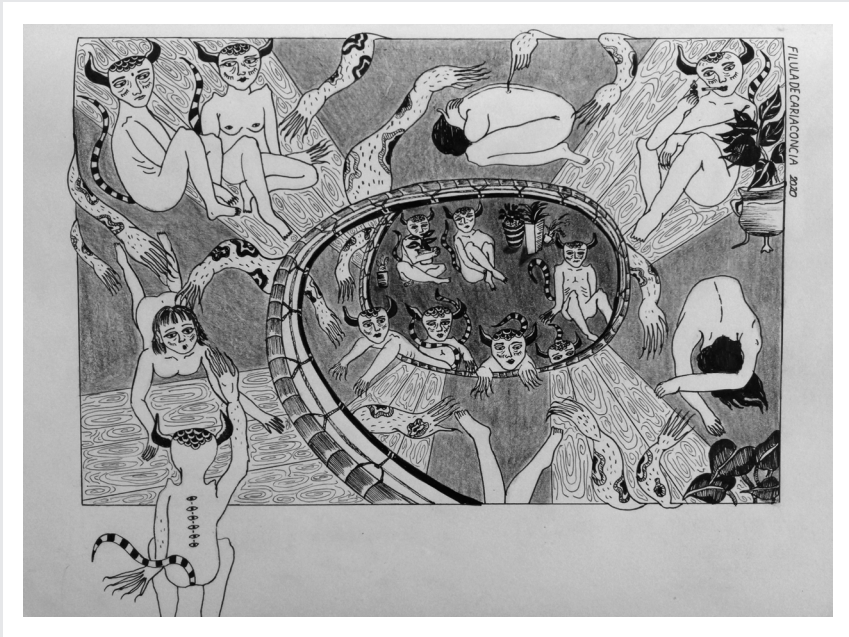


I'M BLUE
Acuarela sobre papel
16x25 cm



Colólvula femina
Achurado
21x30 cm

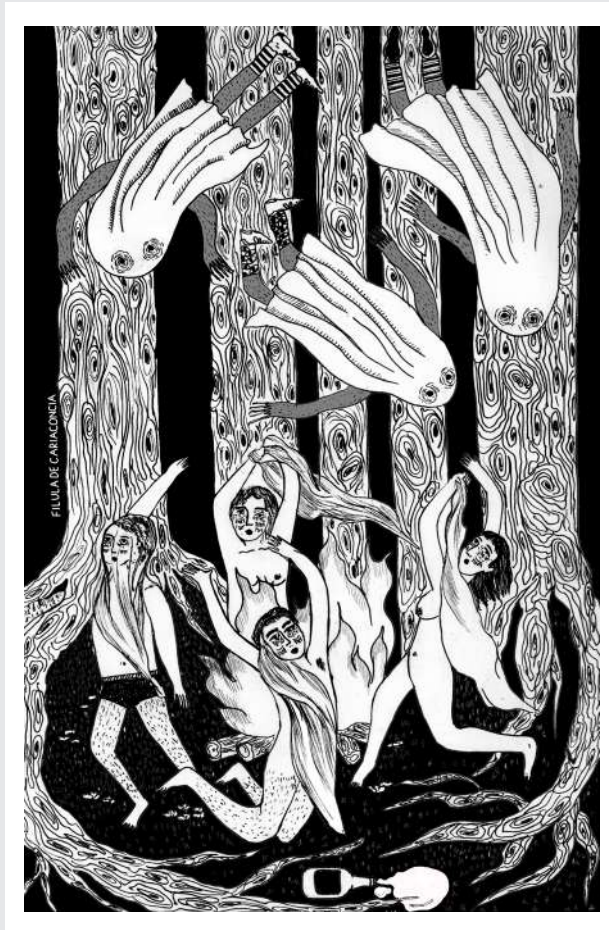
Graffylia



Vivre-Souffrir-mourir-vivre
Estilógrafo sobre papel
21x30 cm



Jardin
Achurado sobre papel
21x30 cm



Barahúnda fantasmagórica
Ilustración digital
300 pixeles

La memoria histórica a través del cine. El caso del linchamiento de San Miguel Canoa, Puebla

*Historical Memory through Cinema. The Case of the
Lynching of San Miguel Canoa, Puebla*

Alejandra Rojas Limón¹

RESUMEN

El presente artículo tiene como finalidad abordar el linchamiento ocurrido en la comunidad de San Miguel Canoa, Puebla, en el año de 1968, a través del filme *Canoa. Memoria de un hecho vergonzoso*² (1975) del director cinematográfico Felipe Cazals. En esta película se observan los motivos políticos y otros factores que contextualizan el ambiente reinante en aquel año crucial de 1968. *Canoa* podría considerarse como un filme de *memoria histórica*, término acuñado por el historiador español José Luis Sánchez Noriega para diferenciarlo del cine histórico.

Palabras clave: cine de memoria histórica, Felipe Cazals, linchamiento de San Miguel Canoa, Puebla.

ABSTRACT

The purpose of this article is to address the lynching that occurred in the community of San Miguel Canoa, Puebla, in 1968, through the film *Canoa. Memoria de un hecho vergonzoso* (1975) of the cinematographic director Felipe Cazals. This film shows the political motives and other factors that contextualize the prevailing atmosphere in that crucial year of 1968. *Canoa* could be considered as a film of *historical memory*, a term coined by the Spanish historian José Luis Sánchez Noriega to differentiate it from historical cinema.

Keywords: Historical Memory Cinema, Felipe Cazals, Lynching of San Miguel Canoa, Puebla.

INTRODUCCIÓN

El cine, como bien lo señala el historiador francés Marc Ferro, es “fuente y agente de la historia” (1988, p. 12), por lo tanto, proporciona al profesional de la Historia un nuevo ámbito de análisis, dando pie a observar con una mirada distinta lo que se representa de la realidad en la pantalla cinematográfica. Partiendo de esta idea, es importante señalar la relevancia y funcionalidad que poseen algunos filmes para realizar un trabajo de recuperación de la memoria de algún hecho histórico significativo que está ligado a la sociedad.

Cabe señalar que lo que el espectador ve en pantalla es únicamente una representación del pasado, más no el pasado en sí mismo. Un concepto que

1 Universidad de Guanajuato, México, ORCID iD 0000-0001-9972-5463.

2 A lo largo del texto únicamente se referenciará como *Canoa*.

puede sintetizar esta idea es el de representación histórica, el cual ha sido ampliamente trabajado por el historiador holandés Frank Ankersmit. El autor señala que la noción de representación es un *tercer vocabulario*,³ que sugiere que “el historiador podría compararse de manera significativa con el pintor que representa un paisaje, una persona, etc.”; partiendo de esto, el vocabulario de la representación “tiene la capacidad de explicar no solo detalles del pasado, sino también la manera en que estos detalles se integraron a la totalidad de la narración histórica” (Ankersmit, 2004, pp. 200-201), por lo que la representación histórica surge a partir de la narración histórica.

En resumen, el concepto de representación, específicamente el de representación histórica, es fundamental para plantear un estudio historiográfico que considere al cine como fuente histórica y como objeto de estudio a la vez,⁴ pues en los filmes encontramos una manera específica a través de la cual las sociedades se representan a sí mismas, ya que las representaciones pretenden mostrar la realidad a partir de cómo era la misma. Razón por la cual es importante estudiar al cine desde la perspectiva de la representación histórica propuesta por Ankersmit.

Dentro de la cinematografía mexicana se pueden encontrar filmes que no únicamente tienen como finalidad realizar una representación del pasado, sino también buscan hacer un ejercicio de recuperación de la memoria histórica. Así, el presente trabajo es un breve acercamiento a la película *Canoa* (1975), del director mexicano Felipe Cazals, en la que se hace referencia al linchamiento ocurrido en la comunidad de San Miguel Canoa, Puebla, en el año de 1968. El caso de este linchamiento habrá que analizarlo con mayor profundidad debido al gran conflicto político, social y hasta religioso que representó. Sin embargo, en esta ocasión únicamente nos enfocaremos al aspecto sobre la puesta en escena de tal suceso, ya que constituyó un esfuerzo enorme tanto del director como del guionista, Tomas Pérez Turrent, de hacer que un evento de tal magnitud no quedase en el olvido.

El presente escrito tendrá varios objetivos, primeramente, mencionar qué es el cine de memoria histórica, porque si bien es un término que no es nuevo, al menos en nuestro país no se ha trabajado ni se ha teorizado alrededor del mismo. Posteriormente, se abordará, de manera general, lo que aconteció en San Miguel Canoa el día del linchamiento. Además, para finalizar, se verá cómo el director Felipe Cazals representó tal suceso en la cinta.

EL CINE DE MEMORIA HISTÓRICA

Actualmente, podemos observar el predominio que tienen los medios de comunicación masiva en la conformación de las estructuras sociales, aspecto que también ha permeado en la forma en que los historiadores nos enfrentamos a los nuevos mecanismos para analizar el pasado. Robert A. Rosenstone (2008) ha puesto de manifiesto dicha problemática que se ha suscitado cuando el profesional de la Historia ha tratado de ajustar el cine histórico a los parámetros

3 Los dos vocabularios anteriores al de la representación son el de “descripción y explicación y el de significado e interpretación”. El primero de estos surgió cuando, en la década de 1940, la filosofía de la historia partía de la idea de que los fenómenos históricos del pasado debían de describirse y explicarse, este pensamiento permaneció hasta la década de 1970, cuando los hermeneutas creyeron que “la tarea del historiador no era explicar, sino interpretar el pasado”, por lo que “la suposición esencialista de la teoría hermenéutica es [que] el pasado es en esencia un conjunto significativo y de que [la] tarea del historiador [es] interpretar el significado de los fenómenos históricos” (Ankersmit, 2004, pp. 191-194, 200-243).

4 En esta afirmación seguimos a Marc Ferro, cuando señala que las películas son tanto fuente como agente de la Historia, pues no solo dan cuenta de una determinada realidad, sino que en no pocas veces han influido en la realidad misma (1988, p. 12).

impuestos por la Historia tradicional, generándose así una postura defensiva que, lejos de estar encaminada a la reflexión de la relación Historia y cine, busca desenmascarar “los errores e invenciones de los cineastas a nuestros escépticos colegas, periodistas y estudiantes” (Rosenstone, 2008, p. 10).

Ante este inconveniente, Rosenstone (2008) sugiere que el único modo de terminar con dicha postura es la de ver de una forma distinta a las películas históricas, es decir, hay que crear un método que esté

basado en la idea de que el cine histórico es, en sí mismo, una forma de hacer historia, siempre y cuando entendamos ‘hacer historia’ como el intento de dar sentido al pasado [...] dejar de anhelar que las películas se conviertan en el espejo de una realidad desaparecida que nos muestren el pasado tal y como fue [...] independientemente del número de asesores históricos que se consulten para trabajar en un proyecto y la atención que se preste a sus recomendaciones. Al igual que las obras de la “historia escrita” las películas no son espejos de lo real sino construcciones (pp. 10-11).

Con lo dicho por Rosenstone, se infiere —y es claro— que el cine histórico no es una copia fiel de la historia, sino una construcción de esta, a partir de la representación del pasado; sin embargo, ¿qué pasa cuando el cine histórico comienza a verse caracterizado por lo que José Luis Sánchez Noriega (2008) llama “el malestar del espectáculo” (p. 87) y se provoca un alejamiento de la idea de que el cine histórico habla tanto del presente, como del pasado?⁵

Ante el desvío que se presenta en el cine histórico, al preferir la “dramatización espectacular que pone en escena personajes atormentados, pasiones desatadas y heroísmos sobrehumanos a la consideración de factores sociales, ideológicos o económicos que expliquen los cambios sociales o los sucesos del devenir de la Historia” (Sánchez Noriega, 2008, pp. 88-89), es decir, al inclinarse por el lado comercial y no el de la reflexión del pasado, Noriega (2008) propone una clasificación que denomina como *cine de memoria histórica*, mismo que “puede satisfacer las expectativas de una contribución del arte cinematográfico y del propio lenguaje audiovisual a la construcción de la Historia” (pp. 88-89).

Aunque el autor no niega la validez del canónico cine histórico, ya que mantiene, en algunos casos, la función de divulgar el conocimiento de los hechos del pasado, recalca que para que este pueda ser admitido necesita de dos requerimientos, en primer lugar, “cuando adopta el formato de documental en el que, al menos parcialmente, no está limitado por las subordinaciones señaladas y se aproxima a la investigación o al ensayo histórico” (p. 88) y, en segundo lugar:

cuando se refiere al siglo xx, del que puede ofrecer imágenes que son, en sí mismas, documentos imprescindibles para la construcción de la Historia de nuestro tiempo, amén de que muchas películas enraizadas en un momento determinado poseen valor como testimonio del mismo (p. 88).

La relevancia del término, propuesto por este autor, recae en el hecho de apelar a la memoria histórica misma, ya que esta hace referencia tanto al pasado como al presente, debido a que se mantiene actualizada porque aún viven

5 Con la pregunta, el autor hace referencia a la subordinación de la verosimilitud del pasado recreado y del rigor o la exactitud de los sucesos actualizados a la construcción de un público ocioso y al entretenimiento de masas, es decir, que, de ordinario, prima el sentido del espectáculo sobre el valor del conocimiento de la Historia.

los protagonistas del evento o porque se tienen testimonios de lo que se está representando en la pantalla cinematográfica, generando una reivindicación de

la verdad ocultada y la razón moral de los vencidos [ya que] tiene en cuenta la dimensión emocional y ética en el recuerdo del pasado y no aspira a la objetividad científica, simplemente la pone en cuestión desde la consideración de que esa objetividad solo es posible si se tienen en cuenta las vivencias y la subjetividad de los protagonistas [...] desde la tenaz convicción de que las heridas no se pueden cerrar en falso y las 'leyes de punto final' o los llamamientos a la 'reconciliación' solo son posibles desde la verdad y el desagravio (Sánchez Noriega, 2008, p. 90).

¿QUÉ PASÓ EN CANOA?

Para entender cómo en el pueblo de San Miguel Canoa se presentó el fenómeno social del linchamiento, es necesario conocer el contexto de dicha comunidad, ya que el factor económico, el político y el social harán más fácil la tarea de comprender el origen de este hecho.

San Miguel Canoa, Puebla, era una comunidad agraria⁶ ubicada en las faldas del cerro de la Malinche, en donde, para los años sesenta, se percibía una marcada diferencia económica, cultural y étnica, lo que producía relaciones sociales conflictivas dentro del pueblo. Para el año de 1968 se sembraba principalmente maíz, no obstante, la cosecha de este alimento no era muy buena debido al clima húmedo y lluvioso que predominaba en el lugar, lo que provocaba que más de la mitad de la población viviera en la pobreza extrema (imagen 1).

Imagen 1. Fotografía de la prensa que ejemplifica el nivel de pobreza extrema que caracterizaba a la comunidad de San Miguel Canoa, Puebla, para 1961.



Fuente: El Sol de Puebla (s.a., s.f.).

Del mismo modo, el ambiente político que predominaba en la localidad de San Miguel Canoa propiciaba que las "tradiciones de violencia" (Romero Melgarejo, 2006, p. 81), de por sí existentes en el lugar, se acentuarán aún más, ya que, para el año del linchamiento, en el pueblo existían dos grupos de poder. El primer estaba integrado por los principales beneficiarios de tierras ejidales del ayuntamiento, además, el grupo poseía una relación estrecha con el párroco

6 Actualmente los habitantes ya se desarrollan en el ámbito industrial.

Enrique Meza Pérez, quien, al momento de realizarse las investigaciones, fue señalado como el autor intelectual del linchamiento. El segundo grupo era la Central Campesina Independiente (CCI), organización que estaba formada por campesinos con menos presencia política, a pesar de contar con tierras ejidales y propiedad privada, cuyas principales alianzas eran el entonces Partido Comunista Mexicano y la Universidad Autónoma de Puebla (Romero Melgarejo, 2006, p. 107).

Los anteriores datos nos indican cómo los mecanismos económicos, políticos y, sobre todo, religiosos, durante la década de los sesenta y principios de los setenta, propiciaron las condiciones donde el uso de la violencia era necesario para poder mantener el control de la población. De esta forma, a través del cacicazgo se logró mantener un control efectivo, tanto social como político, y para el año de 1960 dicho sistema de control en San Miguel Canoa estaba completamente instaurado y era abiertamente violento, siendo el poder religioso, que ejerció el sacerdote Enrique Meza Pérez, el que sembraría el ambiente de fanatismo que reinaba en la comunidad. Respecto al padre Meza Pérez, Guillermina Meaney (2000) menciona que

Ningún sacerdote había intervenido en cuestiones políticas hasta la llegada de Enrique Meza, quien con el pretexto de cooperar con obras para el mejoramiento del pueblo fue rodeándose de gente que el previamente seleccionaba para que por medio de ellas recaudara los fondos que solicitaba para dichas obras. Estas obras como la introducción y entubamiento del agua desde la malinche a el atrio de la iglesia del pueblo o la carretera; eran animadas por el cura Meza Pérez las cuales eran costeadas por los habitantes del pueblo y por José González Soto un español rico del pueblo por medio del cual el padre Meza entablo cierta amistad con el entonces gobernador del estado de Puebla el general Antonio Nava Castillo (p. 46).

El cura Meza Pérez, con la ayuda de estas personas, se encargó de crear un sistema de control político-económico que le permitió conseguir dinero, a costa de los campesinos de la comunidad, a través del cobro de diezmos, primicias y dominicas para costear las obras que se realizaron; incluso, dichas cuotas eran impuestas por el sacerdote. A los que se negaban a pagar o no podían hacerlo, debido a lo altas que eran las contribuciones, el clérigo Meza Pérez les negaba los bautizos, bodas, bendiciones, entierros, etcétera y, en segunda instancia, los mencionaba en sus sermones, tachándolos de herejes, enemigos de Dios y comunistas responsables del atraso del pueblo, con el fin de que la comunidad los identificara. Resultado de lo anterior es la gran división que se provocó en el pueblo, entre los que estaban a favor y los que estaban en contra del párroco (Meaney, 2000).

Otras medidas más violentas eran, por ejemplo, el robo de animales domésticos y de ganado, así como también de herramientas de labranza. Mucha gente, al verse despojada de su patrimonio, además del constante ambiente hostil que propiciaba el párroco al negar los servicios a los que no podían cubrir o ponerse al corriente en el monto de las cuotas, se veían en la necesidad de trasladarse a otros pueblos o a la ciudad de Puebla para recibir los sacramentos (Romero Melgarejo, 2006, p. 140). Esta dinámica social perduró desde la llegada del padre Enrique Meza Pérez a San Miguel Canoa, el 4 de septiembre de 1955, hasta su salida forzada, el 7 de agosto de 1969, exigida por los miembros de la CCI, sus principales opositores.

Cabe recordar que en esos días de conflictos estudiantiles, los jóvenes universitarios eran tomados por agitadores y comunistas, por lo que, aunado

a los factores que hemos mencionado, el 14 de septiembre de 1968, cinco jóvenes, ⁷empleados de la Universidad Autónoma de Puebla (UAP), ⁸ fueron tratados como tales. Los jóvenes únicamente iban con el propósito de escalar el volcán La Malinche, aprovechando el descanso por las fiestas patrias, y al no poder ascender, debido al mal tiempo que hubo aquel día, decidieron pasar la noche en el pueblo de San Miguel Canoa, para que al siguiente día pudieran continuar con su excursión. Cuando los trabajadores se identificaron como miembros de la universidad, el pueblo, sugestionado por el párroco Enrique Meza Pérez, inmediatamente decidió lincharlos, ya que estaban convencidos de que estos tenían la intención de izar una bandera rojinegra en la iglesia de la comunidad.

LA MEMORIA HISTÓRICA A TRAVÉS DEL CINE. EL CASO DEL LINCHAMIENTO DE SAN MIGUEL CANOA, PUEBLA

Retomando lo señalado en el apartado anterior, podríamos considerar a la película *Canoa* (1975), de Felipe Cazals, como un filme de *memoria histórica*, debido a que el tratamiento de los hechos históricos logra una interpretación reflexiva sobre los conflictos políticos, sociales y religiosos, alejándose de las posturas que solo observan el fanatismo y la barbarie del pueblo, como se verá a continuación.

Aunque este suceso ha sido llevado a la pantalla cinematográfica por el director Felipe Cazals, lamentablemente ha sido tema de pocos trabajos escritos, probablemente, el más representativo —y referencia obligada— es el de Guillermina Meaney titulado *Canoa, el crimen impune* (2000). Ante la ausencia de otras investigaciones que aborden, desde la perspectiva histórica, lo acontecido en esta comunidad del estado de Puebla, son las fuentes hemerográficas un medio para lograr un acercamiento tanto al acontecimiento como al filme.⁹

Siguiendo lo señalado por Sánchez Noriega, al respecto de que el *cine de memoria histórica* implica tanto el testimonio visual como el escrito, el seguimiento hemerográfico fue fundamental para poder concebir al filme de Cazals como una película de memoria histórica, ya que se realizó a partir de una profunda investigación periodística, misma que en un primer momento fue realizada por el guionista Tomás Pérez Turrent y, posteriormente, por el equipo de producción de la filmación, además se sumaron algunos datos estadísticos y entrevistas a pobladores de la comunidad que se colocaron al inicio de la película en *voz en off*.¹⁰ En consonancia con esto, es lógico que la película tenga claras similitudes con las notas periodísticas.

La revisión de los periódicos del año de 1961 dejó en claro que el linchamiento de San Miguel Canoa no fue el primer caso, ya que el 13 de junio de este mismo año apareció, en *El Sol de Puebla*, una nota que hacía referencia a un intento de linchamiento en la comunidad de Chietla, Puebla, en donde unos jóvenes fueron acusados de comunistas y de lanzar ataques a la iglesia y a las autoridades civiles. Este dato tomó relevancia debido a que, unos

⁷ Los nombres de las víctimas son: Ramón Gutiérrez Calvario, Jesús Carrillo Sánchez, Odilón Sánchez Islas, Roberto Rojano Aguirre y Miguel Flores Cruz, siendo estos dos últimos los únicos sobrevivientes. Además de ellos, el señor Lucas García, nativo de San Miguel Canoa, también resultó asesinado, al intentar defender a los cinco jóvenes.

⁸ El título de Benemérita lo obtiene hasta 1987.

⁹ El periódico que se empleó para tal tarea fue *El Sol de Puebla*, de la cadena periodística García Valseca. Esta publicación es la única colección completa con la que cuenta la Hemeroteca Pública del Estado de Puebla "Juan Nepomuceno Troncoso". Los años consultados van desde 1961 hasta 1968.

¹⁰ En una entrevista que realicé al director, este señaló que un grupo de la filmación se infiltró en el pueblo de San Miguel Canoa y recabó la información que aparece en la película y de la que da cuenta el narrador, interpretado por Salvador Sánchez (Rojas Limón, abril de 2012).

días antes del conato de linchamiento, se dio a conocer la XV Carta Pastoral del entonces arzobispo monseñor Octaviano Márquez y Toriz, de la que se da cuenta en el periódico correspondiente al día 5 de junio. En esa carta se comenzó a manifestar un apoyo incondicional a la salvación de almas, que estaba emprendiendo el mencionado arzobispo, al mismo tiempo que Puebla encabezó la lucha anticomunista.

Un dato relevante, que nos refiere a la similitud entre las notas de periódico y la película, lo encontramos en la Campaña de Desagravio a la Bandera (imagen 2) que, aunque no está mencionada directamente, se hace alusión a ella cuando, en una secuencia de la película, uno de los personajes principales se encuentra hojeando el periódico —el mismo que sirvió como base para la investigación hemerográfica— donde se aprecia claramente un encabezado que dice: “Emotiva manifestación”, y, revisando el diario original, la nota apunta lo siguiente: “respaldo al presidente, al ejército y desagravio a la bandera”. Considero que esta secuencia es clave, ya que permite visualizar la importancia que tuvo dicha campaña y cómo permeó en el pensamiento de los poblados de esa época al encontrarse en el diario de mayor circulación.

A partir de las primeras secuencias de la película se deja en claro la influencia de la prensa en el pensamiento de la sociedad, asunto que sigue manifestado cuando se llegó a las notas periodísticas referentes al linchamiento de San Miguel Canoa, cuya primera nota —que aparece como encabezado, correspondiente al día domingo 15 de septiembre de 1968— indica que las víctimas del linchamiento fueron los que incitaron a los pobladores, pues “los empleados y la gente que llevaban, quisieron saquear una tienda donde tomaban refrescos y además implantar una bandera rojinegra en la torre del templo, y por eso fueron atacados” (Zafarrancho en San Miguel Canoa; cuatro muertos y tres heridos, 15 de septiembre de 1968, s. p.)

Imagen 2. Comparativa que muestra la similitud entre las notas de la prensa sobre la Campaña de Desagravio a la Bandera y el periódico que sostiene uno de los personajes de la película *Canoa*. *El Sol de Puebla* (6 de septiembre de 1968, s. p.) y Felipe Cazals (1975). *Canoa. Memoria de un hecho vergonzoso* (guion de Tomás Pérez Turrent).



Fuente: Ciudad de México: CONACINE, respectivamente.

Otra noticia, un tanto más amplia, es la del día 17 de septiembre, en la que, ante tales declaraciones de los pobladores, se manifiesta la inconformidad de los sobrevivientes, Miguel Flores Cruz y Roberto Rojano Aguirre, quienes precisaron que era falso lo que los vecinos de la comunidad decían. Esto mismo se representó en una secuencia de la película cuando, en *fade in*, aparece la fecha 19 de septiembre, en donde la cámara abre la toma sobre unos periódicos —*El Sol de Puebla y Novedades*— que se encuentran sobre la cama de un sanatorio, la cámara recorre dicha cama hasta llegar al rostro de uno de los sobrevivientes (imagen 3).

Imagen 3. Toma fílmica en la que se aprecian las notas periodísticas del 19 de septiembre de 1968. Felipa Cazals (1975). *Canoa. Memoria de un hecho vergonzoso* (guion de Tomás Pérez Turrent).



Fuente: Ciudad de México: CONACINE.

En el periódico que se encuentra sosteniendo Roberto Rojano Aguirre se alcanza a leer la noticia a la que se refirió en un párrafo anterior y que tiene por título “Trataron de izar una bandera rojo y negro y fue la consecuencia” (Zafarrancho en San Miguel Canoa; cuatro muertos y tres heridos, 15 de septiembre de 1968, s. p.) (imagen 4), hay que recalcar que en esta nota son los trabajadores los que son señalados como culpables de la trifulca. Ante lo que está escrito en esa noticia, el diálogo de Roberto y las contestaciones de los reporteros, se deja entrever que, de primera mano, los testimonios que fueron tomados en cuenta para poder redactar la noticia fueron los de los pobladores, pero en ningún momento el de los sobrevivientes. Cabe mencionar que las notas, elaboradas por la redacción, dejan mucho que desear al momento de aclarar las fuentes en las que se basaron para poder redactar las noticias.

Imagen 4. Comparativa que muestra la similitud entre las notas de la prensa sobre la Campaña de Desagravio a la Bandera y el periódico que sostiene uno de los personajes de la película Canoa. *El Sol de Puebla* (6 de septiembre de 1968, s. p.) y Felipe Cazals (1975). *Canoa. Memoria de un hecho vergonzoso* (guion de Tomás Pérez Turrent).



Fuente: Ciudad de México: CONACINE, respectivamente.

Sin duda, una nota que causó gran impacto es la que se presentó el día 18 de septiembre, en donde la fotografía —por demás impresionante— es la de la viuda de Lucas García, en esta la señora María Tomasa Arce García aparece rindiendo su declaración, probablemente dicha nota sirvió como inspiración al director para representar cómo los pobladores de Canoa irrumpieron en la casa de estas personas y asesinan a Lucas García. La noticia correspondiente a este día refleja con mayor notoriedad la idea de que las únicas y verdaderas víctimas fueron los empleados de la universidad, ya que la viuda del campesino Lucas confirmó el hecho de que estos solo iban de excursión, pues al rendir su declaración "insistió una y otra vez en que los excursionistas no habían hecho nada" (¿Castigarán a los culpables?, 18 de septiembre de 1968, s. p.) (imagen 5).

Imagen 5. Nota periodística en la que se informa sobre la declaración de María Tomasa Arce García, viuda de Lucas García.



Fuente: El Sol de Puebla (18 de septiembre de 1968: s. p.).

Considero que esta compatibilidad entre lo que se encontró en el seguimiento hemerográfico y lo que se representó en la película, permite tener un acercamiento tanto al linchamiento como al contexto en el que se desarrollaron los mismos, colocando así este filme dentro de la categoría de *cine de memoria histórica* que enuncia José Luis Sánchez Noriega. El ejercicio tanto del director como del guionista fue, precisamente, el de tratar de rescatar este acontecimiento a través de diversos medios de investigación y, a su vez, hacer visibles, al espectador, pequeñas señales que construyen el contexto del evento.

CONCLUSIÓN

Aunque este trabajo es un acercamiento a la recuperación de la memoria histórica, a través de una película en específico, considero que nuestra investigación hemerográfica dejó en evidencia cómo el uso de los periódicos fue de vital importancia para el guionista Tomás Pérez Turrent, quien hizo uso de este medio para escribir el guion del filme. Del mismo modo, la importante participación de los sobrevivientes fue un detalle que hizo posible la escritura definitiva del mismo, como bien lo señala el mismo Pérez Turrent, quien dice que “La manera como se desarrollaron los hechos y sus características generales era pues posible establecerlas con el simple trabajo de hemeroteca. Pero solo los testimonios de los tres sobrevivientes podrían proporcionar sus dimensiones, sus verdaderas dimensiones, el clima de histeria y terror, los detalles más atroces” (Pérez Turrent, 2007, s.p.) La trascendencia del linchamiento de San Miguel Canoa reside en el contexto que los rodea y que muchas veces pasa desapercibido en la estructura de la película, ya que, probablemente, el espectador espera el tema central de la trama, pero, si se observa con detenimiento la representación del contexto en el que tuvieron lugar los mismos, se dará cuenta que Cazals logró hacerlo visible; es así como salta a la vista la historia que se encuentra detrás de la representación de la pantalla.

La película del director Felipe Cazals resulta el medio para hacer un ejercicio de memoria, ya que no solamente mantiene fresco el recuerdo del linchamiento, sino que también pone sobre la mesa la reflexión de que nuestro país es un testimonio mismo de la intolerancia y de que la violencia es un factor latente. Aunque el filme ha sido objeto de diversas opiniones, tanto positivas como negativas, es innegable la importancia del mismo dentro de la cinematografía nacional, ya que se trata la reconstrucción e interpretación de un acontecimiento que no está completamente comprendido.

REFERENCIAS

- Ankersmit, F. R. (2004). Representación histórica. Explicación, interpretación y representación. En F. R. Ankersmit (Dir.), *Historia y topología: ascenso y caída de la metáfora* (pp. 191-243). Ciudad de México: FCE.
- Ferro, M. (1988). *Cinema and History*. (Naomi Greene, Trad.). Michigan: Wayne State University Press.
- Meaney, Guillermina (2000). *Canoa, el crimen impune*. Puebla: Archivo Histórico de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Pérez Turrent, Tomás (2007). *Canoa*. Ciudad de México: Molinos de Viento.
- Romero Melgarejo, Oswaldo (2006). *La violencia como fenómeno social. El linchamiento en San Miguel Canoa, Puebla*. Tlaxcala: Joral.
- Rosenstone, R. A. (2008). Inventando la verdad histórica en la pantalla. En G. Camarero, B. d. Heras y V. d. Cruz (Coords.), *Una ventana indiscreta. La historia desde el cine* (pp. 9-18). Madrid: Ediciones JC y Universidad Carlos III de Madrid.

Sánchez Noriega, José Luis (2008). De la "película histórica" al cine de la memoria. En G. Camarero, B. d. Heras y V. d. Cruz (Coords.), *Una ventana indiscreta. La historia desde el cine* (pp. 87-95). Madrid: Ediciones JC y Universidad Carlos III de Madrid.

FUENTES DE LA HEMEROTECA PÚBLICA DEL ESTADO DE PUEBLA "JUAN NEPOMUCENO TRONCOSO"

¿Castigaran a los culpables? (18 de septiembre de 1968). *El Sol de Puebla*, (s.p.).

Zafarrancho en San Miguel Canoa; cuatro muertos y tres heridos (15 de septiembre de 1968). *El Sol de Puebla*, (s.p.).

FUENTES ORALES

Rojas Limón, Alejandra (abril de 2012). *Sobre Canoa* (entrevista al director Felipe Cazals). Ex Hacienda de Micautla, municipio de San Pedro Tepeyahualco, Puebla.

Y sin embargo no se mueve.
**Una aproximación a la fenomenología
 genética de Edmund Husserl**

*And yet it doesn't move. An Approach to Edmund
 Husserl's Genetic Phenomenology*

Alba Baro Vaquero¹

RESUMEN

El propósito de este artículo es desarrollar una lectura y exposición crítica de las principales ideas elaboradas por Edmund Husserl en su texto *La Tierra no se mueve*, perteneciente a la conocida *fenomenología genética*. Como tal, el ensayo, escrito de 1934, constituye una discusión con la ciencia positivista y su visión del cosmos; permite hacer un repaso por todos los elementos que en el periodo de posguerra se volvieron centrales en el pensamiento husserliano: la historia, el cuerpo, el mundo y los otros. Finalmente, el artículo trata de poner de relieve la vigencia y la capacidad de interpelación que aún mantiene el opúsculo husserliano, especialmente en lo que respecta a la defensa del *Lebenswelt*, por la que, frente a la cosmovisión científicista y desde una ética de la responsabilidad, apuesta la fenomenología en esta última etapa.

Palabras clave: fenomenología genética, ciencia, responsabilidad, Tierra.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to develop a reading and exposition critical of the main ideas proposed by Edmund Husserl in his text *The Earth doesn't move*, which belongs to the so-called *genetic phenomenology*. As such, the essay, written in 1934, constitutes a discussion with the positive science and its vision of the cosmos, and allows to make a review all the topics that during the post-war period became central to Husserl's thinking: the history, the body, the world, and the others. Finally, the paper tries to highlight the validation and the capacity of interpellation that the Husserlian opusculum still maintains, especially regarding the defense of the *Lebenswelt* and the ethics of responsibility adopted by the phenomenology in its last phase towards the scientific worldview.

Keywords: Genetic Phenomenology, Earth, Responsibility, Science.

INTRODUCCIÓN

En 1934 Edmund Husserl escribió un breve opúsculo —con el que damos inicio— bajo la extensa leyenda:

Inversión de la teoría copernicana según la interpreta la cosmovisión habitual.
 El arca originaria 'Tierra' no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen

¹ Universidad Autónoma de Madrid, España, ORCID 0000-0001-7063-5093.

fenomenológico de la corporeidad, de la espacialidad de la Naturaleza en el sentido científico natural primero. Necesarias investigaciones iniciales (Serrano de Haro, 2006).

El texto pertenece, por tanto, a la considerada la tercera etapa en la filosofía husserliana, desarrollada durante su estancia en Friburgo: la fenomenología genética. Ya en las *Meditaciones Cartesianas* se había iniciado un giro con respecto a la fenomenología trascendental estática de Gottinga, fuertemente influida por Descartes y cuyo mayor exponente estaría en *Ideas*. La fenomenología genética, más próxima a Kant, toma como preocupación central el *haber llegado a ser de las cosas*. De este modo la *vuelta a las cosas mismas* exigirá ahora poner al descubierto antiguas capas constitutivas de sentido, convirtiéndose la temporalidad y la totalidad, conformada por el *ego* y el mundo de la vida (*Lebenswelt*), en los nuevos focos interés.

La reorientación de la fenomenología (sin entrar en el debate sobre si supone una ruptura o una consecuencia lógica de los primeros planteamientos husserlianos) está fuertemente marcada por los acontecimientos políticos en Alemania y la situación social de los años de postguerra. En esa Europa (que siglos atrás había emprendido un camino bajo los estandartes de la razón y la libertad, donde había arraigado y germinado la filosofía), Husserl diagnostica una profunda crisis de la cultura que amenaza a la misma civilización humana. Por tanto, la fenomenología genética trae consigo también una disposición crítica hacia la Modernidad. El cuestionamiento sobre la historia, el mundo de la vida y el ser humano concreto en su interrelación con los otros, se dirigirá de manera particular a la búsqueda de respuestas para el “hombre europeo, de su destino, de su posible decadencia, de su necesario renacimiento” (Ricoeur, 2005, p. 321).

La Tierra no se mueve, no solo es un escrito enormemente interesante y sugerente, sino que permite realizar un recorrido por todos esos elementos centrales a la fenomenología genética, con los que el filósofo alemán trataba de ofrecer salidas al momento de crisis que vivía la Europa de entreguerras.

EL TIEMPO DE LAS COSAS EN LA CONCIENCIA

Al igual que en *La crisis de las ciencias europeas*, en *La tierra no se mueve* Husserl se propone indagar en la cosmovisión científico-natural. Pero si en el primer texto la referencia había sido la nueva forma *científica* de ver el mundo inaugurada por Galileo, en el segundo va a serlo la astronomía copernicana. Siguiendo aquella vocación de *apodicticidad* que desde el comienzo había definido a la fenomenología en su pretensión de volver a las cosas mismas—contemplándolas tal y como se nos dan, dentro de los límites en que se nos presentan—, el texto realiza todo un cuestionamiento de la consideración científica del cosmos como un espacio astronómico infinito, donde la Tierra es un cuerpo en movimiento entre muchos otros.

Frente a esta cosmovisión científicista, Husserl lanza una pregunta fundamental en torno a la cual gira todo el escrito: ¿Cuál es el sentido que la Tierra tiene para los hombres concretos que la habitan, en el orden del mundo de la vida? Para responderla, el autor comienza con lo que podríamos entender como una invitación a elaborar una especie de fenomenología del viaje. Solo recorriendo la Tierra podría el ser humano—dada su limitada escala— llegar a tener una experiencia general de ella.

Imaginémonos, pues, emprendiendo un viaje en tren por aquella Europa en crisis, alrededor de 1934. Una vez en nuestro asiento empezariamos por considerar la manera en que se nos aparecen las cosas al otro lado de la ventana, según avanza nuestro tren. Árboles, montañas, edificios, pájaros, personas, otros trenes, etcétera, se nos presentarán, por lo general, primero como un punto a lo lejos, para después ir agrandándose y tomando forma, hasta pasar ante nosotros y volverse a perder a nuestra espalda. La manera en que lo hagan dependerá también de su propio reposo o movimiento. Los objetos sensibles (tanto los constituidos en los actos de percepción como en los de imaginación) se presentan al *yo* por escorzos. En la suma de fragmentos nos vamos formando, y reformando, una idea completa de ellos.

Cada uno de los objetos es algo más que ese fragmento que se nos da a cada momento. En todo acto intencional hay algo que desborda a lo dado en la misma percepción. Por un lado, el objeto está siempre abierto al cambio, trae consigo un horizonte propio de posibilidades *a priori* de manifestación que no se agota en su mero acontecer fáctico (Chillón, 2015, p. 65). Los cuerpos, dice Husserl, “como posibilidades existentes, son susceptibles de representación intuitiva y se comprueban en la intuición como modos propios de la corporeidad y del ser de una multiplicidad corpórea” (2006, p. 16). A través de la inducción es posible prediseñar de antemano la forma del movimiento y las posibilidades de constitución del ser efectivo de los objetos, hasta que aparezcan los “nuevos aspectos que confirmaran o invalidaran el sentido naciente” (Ricoeur, 2005, p. 169).

Por otro lado, ese *excedente* que la conciencia introduce con respecto al dato aprehendido tiene que ver con aspectos que se han conservado y retenido de las experiencias pasadas, con la historia que el objeto tiene en mi conciencia. Se trata de las llamadas *síntesis pasivas*: *pasivas* porque todas estas adiciones, asociaciones o anticipaciones constituyen transferencias de sentido inherentes a la misma apercepción, operan como una especie de leyes eidéticas que anteceden a toda posible reducción (Armas Magaña, 2011, p. 93). Pero no están ya dadas desde el inicio, sino que van enriqueciéndose con el tiempo; a medida que la vida del sujeto avanza “va adquiriendo hábitos que tienen evidentes efectos sobre sus futuros rendimientos constitutivos” (García-Baró, 1997, p. 47).

Vemos entonces cómo en la exploración de la intrínseca interdependencia entre el “estar aquí del cognoscente” y el “estar ahí del mundo” (Chillón, 2015, p. 60), que desde sus inicios la fenomenología había puesto sobre la mesa, se introduce la pregunta por el *haber llegado a ser* de las cosas en la historia inmanente de la conciencia (Armas Magaña, 2011, p. 84) a través del cual se ha ido constituyendo su sentido actual.

A partir de aquí, ni el *yo* podrá ser considerado más como un “polo de identidad vacío” (Bech, 2001, p. 57), ni las vivencias como entidades fijas y firmes. El presente, al guardar en sí una *temporalización primordial*, es un presente vivo, inscrito entre las fases del tiempo de la vida (Bech, 2001, p. 91). Husserl muestra de este modo que la intuición del mundo y de los cuerpos, del espacio, del tiempo y de la causalidad natural, se da siempre intrincada en una corriente de percepciones, “un todo que se elabora unido y discurre entrelazado” (Husserl, 2006, p. 14).

EL SUELO BAJO NUESTROS PIES

Ahora bien, si queremos seguir avanzando en nuestra pregunta por la Tierra, tendremos que atender no solo a los objetos que encontremos en el viaje, sino también al espacio general en que se ubican o al paisaje que conforman. En cada momento *actua* de nuestro recorrido nos hallaremos en un lugar concreto y contemplaremos un paisaje que se nos da siempre de manera parcial, empero que a la vez se extiende más allá de lo que podemos ver y cuyos límites nunca encontramos por mucho que avancemos.

A medida que el tren siga con su trayecto veremos cómo, lenta y continuamente, se transforma el entorno, abriéndose nuevos horizontes. Gracias a los recuerdos propios y a los relatos y testimonios que recojamos de otros viajeros, podremos ir, a través de la composición de *fragmentos*, haciéndonos una idea del paisaje francés, alemán, danés, etcétera y finalmente, una idea de Europa. De manera similar, podríamos cruzar fronteras y océanos hasta llegar a tener una imagen de la Tierra, que sería la “representación [...] de una síntesis de todos los campos actuales de la experiencia” (Husserl, 2006, p. 10).

A diferencia de lo que ocurría con los objetos, lo que obtenemos de la suma de los fragmentos de la Tierra no es en ningún caso la idea de un cuerpo, más bien es la idea del conjunto de los paisajes o de *la Naturaleza por entero*: “La tierra es cuerpo cuyas partes [...] son cuerpos físicos, pero que como todo no es cuerpo físico alguno. He aquí un todo que consta de partes corpóreas sin ser por ello un cuerpo físico” (Husserl, 2006, p. 25). No podremos por tanto ubicarla en ningún lugar o espacio, ni pensarla como susceptible de reposo o movimiento. Sin embargo: “Nosotros, copernicanos, nosotros, hombres de la modernidad, decimos: la Tierra no es la ‘Naturaleza entera’, es un astro en el espacio infinito del mundo” (Husserl, 2006, p. 11).

Durante el viaje, el darse de todos los cuerpos que aparecían al otro lado de la ventana —ya se hallasen móviles, en reposo o en proceso de cambio (del reposo al movimiento, del movimiento al reposo o en su mismo movimiento)— se producían en referencia al mismo tren. Este, se halle en marcha o parado, es el punto cero de nuestro campo perceptivo, desde el que se extiende todo horizonte. Mas del tren puedo bajarme, observar desde fuera cómo se mueve y se traslada. Mi propia experiencia del viaje está marcada por la comprensión de que me encuentro en un cuerpo que se desplaza, por el hecho de que “conozco la inversión del modo de experimentar reposo y movimiento que se produce desde un vehículo en marcha” (Husserl, 2006, p. 22). Por eso, aunque lo que vemos es, por ejemplo, cómo se acerca aquel árbol, decimos —y sabemos— que somos nosotros quienes nos acercamos a él. De hecho, si hablamos de *hacer un viaje* es porque entendemos que es el tren el que se ha movido sobre la referencia absoluta que constituye la Tierra.

De la Tierra no nos subimos ni bajamos, como tampoco nos traslada a ningún lugar diferente más allá de sí misma. En nuestra experiencia originaria no es más que suelo firme bajo nuestros pies, común a todos los horizontes y sobre el que se ubican todos los objetos; el eje de coordenadas que hace inteligible todo movimiento y todo reposo, tanto de los otros cuerpos como del nuestro propio. “En la figura originaria de la representación, la Tierra misma no se mueve ni está en reposo; reposo y movimiento tienen sentido relativamente a ella” (Husserl, 2006, p. 13).

Se distinguen así, como señala Agustín Serrano (2006), tres etapas en la constitución intencional de sentido en la experiencia de la Tierra: en

primer lugar, como suelo de experiencia de los cuerpos (horizonte nunca completamente traído a representación, pero formado de manera implícita); en segundo lugar, como cuerpo que sirve de suelo al resto de cuerpos; y finalmente, como un cuerpo más entre los muchos cuerpos del infinito universo (la visión copernicana).

‘La Tierra no se mueve’ y ‘la Tierra se mueve’ no son dos perspectivas contrapuestas posibles que dependerán simplemente del punto de vista que asumamos. “Una cosmovisión que sea unitaria ha de verificar la posibilidad del mundo en toda etapa de desarrollo de [su] apercepción” (Husserl, 2006, p. 16). Es decir, los tres niveles señalados constituyen el orden mismo de nuestra experiencia y, por tanto, ninguno de los posteriores es posible sin el primero.

Es en este sentido en el que Husserl se atreve a contradecir a Copérnico y a Galileo. Toda verificación y comprobación, señala, “tiene su punto de partida subjetivo y su anclaje último en el yo que comprueba” (Husserl, 2006, p. 20). El modo en cómo se dan las cosas a la conciencia intencional, en nuestra experiencia normal, es contraria a pensar la Tierra como objeto que se mueve. La idea copernicana del mundo infinito “no ha llegado a ser para nosotros apercepción del mundo verificada en una intuición del mundo que se haya llevado a cabo de manera efectiva” (Husserl, 2006, p. 19), requiere siempre de una constitución de sentido a *posteriori*.

La hipótesis copernicana supone una reconfiguración del sentido óptico del reposo y el movimiento con respecto al primer nivel experiencial, pero no sería concebible sin él. Sin *Tierra inmóvil* no hay movimiento, ni tampoco espacio, tiempo o cuerpos. En definitiva, la reducción fenomenológica nos descubre a la Tierra como suelo *inmóvil* que no se retira en la *epojé* junto con los objetos del mundo, perteneciente a esos contenidos pre-teóricos o *noemáticos* que hayan ocurrido antes de toda parcelación ontológica de la realidad (Armas Magaña, 2011, p. 85). La Tierra forma parte del *mundo de la vida*.

EL CUERPO HUMANO

En su exposición Husserl introduce la cuestión de la corporalidad, uno de los temas fundamentales en la reelaboración de la fenomenología, estableciendo una clara identificación entre el cuerpo del yo y la Tierra.

“En la experiencia primordial, mi cuerpo no se desliza ni reposa, y únicamente tiene, a diferencia de los cuerpos externos movimiento interno y reposo interno” (Husserl, 2006, p. 30). Mi cuerpo físico es el centro de todas mis experiencias, permanezca quieto o camine es el *aquí absoluto*, punto de origen de un espacio tridimensional ante el cual se expone una sección del mundo donde aparecen cuerpos físicos que pueden moverse o reposar. No obstante, como dice Serrano, del emplazamiento del yo en su cuerpo “no hay posible desplazamiento” (Husserl, 2006, p. 31).² La experiencia del movimiento de los otros nada tiene que ver con mi propia experiencia al moverme. Las sensaciones *cinestésicas* son vividas desde dentro y son solo *mías*.

Partiendo de esta diferencia fundamental Husserl establece una distinción entre el cuerpo como objeto (*Körper*) y el cuerpo vivido, como sujeto o “cuerpo de carne” (*Leib*) (San Martín, 2015). En este segundo sentido el cuerpo resulta inseparable de nuestra vida intencional: la conciencia tiene su suelo en el

2 Husserl llama sensaciones cinestésicas a las sensaciones asociadas al movimiento del cuerpo, las sensaciones del yo que corresponden sus movimientos (San Martín, 2015).

cuerpo-carne, el cual “siempre me acompaña y del que nunca me desidentifico” (San Martín, 2015). Esta experiencia de ser cuerpo no se basa ni requiere de los datos de las ciencias médicas o anatómicas, del mismo modo que nuestra experiencia originaria de la Tierra es ajena a los datos de la física.

Si bien, esta radicación inexorable de toda experiencia en el cuerpo propio no quiere decir que el resto de cuerpos vivos se me aparezcan como uno más entre todos los demás objetos físicos. Mi *cuerpo de carne* se encuentra con otros *cuerpos de carne* y como tales los reconozco. “El punto de partida no es un ego solipsista” (Chillón, 2015, p. 26), como pudiera parecer derivarse del primer Husserl, sino que, ya de partida, existe una conciencia originaria de los otros que me permite comprender que son “cuerpos vivos, vidas transcendentales” (García-Baró, 1997, p. 48), cuerpos que son para sí mismos sus propios *yoes* y su propio *suelo* de experiencia.

Tal como hemos advertido, en la experiencia de ser cuerpo, a un nivel observacional particular, se da ya una cierta relatividad de movimiento y reposo: “Con el ‘yo ando’, en general con el ‘yo me muevo’ cinestésico, no ‘se mueven’ todos los cuerpos físicos, ni se mueve el suelo íntegro de la Tierra que está debajo de mí” (Husserl, 2006, p. 30).

Dicha relatividad no afecta a la consideración de la Tierra porque, precisamente, el suelo terrestre, sobre el cual todos nuestros cuerpos reposan y se desplazan, pero del cual no pueden alejarse ni distanciarse, constituye su referencia compartida. “La Tierra es la misma Tierra para todos, sobre la superficie de la Tierra, en la Tierra, por encima de ella, existen para todos los mismos cuerpos físicos [...] los mismos sujetos corporales” (Husserl, 2006, p. 33).

Del mismo modo que solo porque yo soy un cuerpo, centro de experiencias externas e internas, puedo tener una idea de lo que es ser un cuerpo en general y llegar a tomar una visión objetiva sobre la pluralidad de cuerpos vivos de la que formo parte, únicamente me es posible pensar el espacio astronómico infinito y el movimiento de la Tierra a partir de la experiencia originaria de esta como suelo inmóvil. De manera similar a lo que le ocurre a cada *yo*-cuerpo en su relación con el mundo, el espacio universal aparece originariamente como “un sistema de lugares de todos los cuerpos físicos”, divididos entre “partes implícitas de la Tierra” y “en cuerpos externos libres” (Husserl, 2006, p. 28).

Tras el planteamiento general del problema, Husserl se dedica a examinar una serie de contraejemplos, a modo de variaciones imaginativas, tratando de encontrar una clase de síntesis experiencial desde la que se pudiera llegar a considerar la Tierra como cuerpo.

Comienza por proponer lo que podríamos entender como diferentes posibilidades de viaje que ya no fueran *por y sobre* la Tierra. En primer lugar, se refiere a la experiencia del pájaro, que puede volar y elevarse sobre el suelo terrestre. Pero las cinestesis del vuelo y las cinestesis del andar se integrarían en realidad en un único sistema cinestésico, basado en el reposo y el movimiento. El pájaro despliega su vuelo desde la Tierra, a ella vuelve y sobre ella reposa sin llegar a perderla en ningún momento como su referencia.

El segundo viaje imaginario que propone Husserl es el de una aeronave capaz de volar tan alto que desde ella *la Tierra pareciera una esfera*. Se trata de una situación similar a la del pájaro: los hipotéticos astronautas de Husserl tendrían al planeta “por el cuerpo del que proceden en origen, por el cuerpo-físico-suelo” (Husserl, 2006, p. 39). Su viaje espacial sería para ellos siempre un alejarse de la Tierra.

Una vez descartadas estas posibilidades parece que el único modo de que la Tierra pudiera llegar a ser tenida originariamente como un cuerpo físico móvil sería que pudiésemos contar con otro suelo al que referir toda experiencia de los cuerpos y de su reposo o movimiento (Husserl, 2006).

Por eso el siguiente caso que nos propone el autor es la existencia de dos Tierras entre las cuales pudiésemos volar, de tal modo que desde el suelo de cada una de ellas contempláramos la otra como cuerpo. Sin embargo, tampoco esto resulta suficiente: aunque una pluralidad de ámbitos-suelo puede suponer cierta relatividad en los movimientos de los cuerpos, estos siempre se unificarán en un solo ámbito-suelo. “Tendrían en torno a sí el espacio común en que cada uno, como cuerpo físico, ocuparía un lugar acaso cambiante, pero el movimiento sería relativo al otro cuerpo físico e irrelativo respecto del suelo sintético de su unión” (Husserl, 2006, p. 40).

Finalmente, se plantea la posibilidad de un yo que hubiera nacido en una de esas aeronaves que surcan los espacios. La aeronave funcionaría entonces como mi *arca originaria*, sería mi suelo, *mi Tierra*. Aun así, señala Husserl, la Tierra seguiría siendo morada originaria para mis padres y de todos mis antepasados.

HISTORIA Y MORADA, PROYECTO Y VIDA MORAL

Es este último ejemplo el que nos da la clave, creo, para terminar de comprender lo que quiere decir Husserl con la polémica frase *la Tierra no se mueve*, así como su esfuerzo por mostrar que únicamente la Tierra (y no cualquier otro suelo) puede ser suelo originario, constituyente del mundo de la vida humana.

La Tierra no es solo el necesario eje cero de coordenadas, sino la *morada originaria* de la Humanidad y del resto de seres que la habitan. “La totalidad de nosotros, de los hombres, de *los animalia*, son terrestres y carece en primer término de contrario que fuera no terrestre” (Husserl, 2006, p. 41).

El carácter originario de la Tierra como morada enraíza en último término en la intersubjetividad constitutiva de la conciencia. Ya al hablar de los *cuerpos de carne* nos referíamos al mutuo reconocimiento entre cada *yo* y los *otros* como *corporalidad vivida*, de manera que todo cuerpo y sujeto encuentran su sentido solo dentro de una intersubjetividad abierta. Lo mismo ocurre con el mundo en tanto que *mundo de la vida*. En palabras de García Baró (1997), en el “ahora mío” (p. 49) resuena siempre la vida intersubjetiva. Cada *yo* trascendental forma parte de una comunidad cuyos miembros están enlazados y entretnejidos por actos sociales, conformando entre sí “una subjetividad personal” (Husserl, 2002, p. 22).

Pero esta comunidad generadora de sentido a la que pertenece todo sujeto es siempre una comunidad concreta, con sus propios hábitos y tradiciones. “Cada ámbito en que se mora posee su historicidad a partir del *yo* que lo habita” (Husserl, 2006, p. 39). Si, dado que la temporalidad forma parte del *ego*, la intencionalidad de la conciencia está determinada por su propia historia, esta se encuentra a su vez inevitablemente inserta en la historia de la comunidad y la cultura a la que pertenece y, en última instancia, en la de la Humanidad. De igual modo, cada *yo* posee, según el filósofo alemán, una morada originaria, que remite a un pueblo originario y su territorio originario. Finalmente, todos los pueblos y sus historias respectivas encuentran en la Tierra su común y única morada.

En definitiva, la *apodicticidad* de la Tierra como suelo originario, que se revela en la puesta entre paréntesis de nuestras experiencias, remite a un espacio

y un mundo compartido como también a una historia común y, por tanto, en última instancia, a la unicidad de la Humanidad en tanto que *Humanidad terrena*. Llegamos así al problema nuclear del texto, que motiva todo el análisis previo sobre la apercepción de la Tierra: la crisis de las ciencias. La puesta en cuestión fenomenológica de la consideración de la Tierra como cuerpo móvil abre una brecha con respecto a la *ingenuidad científico-natural*. No se trata evidentemente de refutar la teoría copernicana ni de negar el movimiento del planeta. Precisamente, en su búsqueda de *apodicticidad*, la fenomenología da pleno derecho a los cálculos y teorías matemáticas de los astrofísicos, pero demarcando siempre unos límites y oponiéndose a su pretensión de ser una verdad absoluta.

Bajo una perspectiva científica la crisis permanece oculta: ¿quién osaría cuestionar el éxito de las ciencias en pleno siglo xx? Claro que tampoco nadie se atrevería a negar la situación crítica en que se hallaba Europa en aquel momento, marcada por la catástrofe y por una grave falta de sentido y de orientación. Que esto último sucediera en medio del incuestionable progreso de las ciencias no era una casualidad. La investigación científica asume la tesis fundamental de que “el mundo está ahí, frente a nosotros, como indudablemente dado” (Chillón, 2015, p. 65) y de que se trata un mundo medible, regido por leyes. De tal manera que gracias a la adecuación de la observación a la realidad observada pueden dar una explicación de los hechos, anticiparse a ellos y hacer predicciones. El proceder, indudablemente, funciona. El problema no está en el modelo de razón científica como tal, sino en que se haya reducido toda la racionalidad humana a él.

La visión científicista parece conducir a la *homoginización del universo*, infinitiza el cosmos tanto macroscópica como microscópicamente, haciendo de todos los horizontes anteriormente alcanzables y determinables; conduce también a “la consideración de las realidades corporales en el sentido de cuerpos físicos con solo algunas particularidades contingentes” (Husserl, 2006, p. 47). Acaba, llevada al extremo, viendo en la Tierra un astro más y en los cuerpos con vida meros cuerpos físicos. Hacer este tipo de planteamientos supone obviar que la fuente de todo sentido, de ser efectivo o posible, es el ser humano (en cuanto *ego* apodíctico):

[...] todo viene a depender de no olvidar la preaditividad y la constitución que competen al ego apodíctico, a nosotros, como fuente de todo sentido de ser efectivo o posible y de todas las ampliaciones construibles que el mundo constituido admita historicidad en curso (Husserl, 2006, p. 51).

Por eso no tiene cabida plantear la vida humana en la Tierra como algo contingente. En tanto que forma parte de la constitución de la conciencia humana, solo a partir de ella es posible “determinar todas las posibilidades pensables de un mundo constituido” (p. 56). No hay un sentido del mundo si se suprime la vida que lo constituye. Es esa imagen del universo, deshabitado, que nada nos dice, la que nos ofrece una comprensión del mundo reducida a la cosmovisión científico-positivista.

Las consecuencias de ese olvido por parte de la ciencia del suelo de sentido sobre el que ella misma (en tanto que tarea humana) se sostiene son la nihilización, el relativismo y, en último término, la renuncia del hombre a aquello que le es más propio. La condición racional del ser humano hace que se halle siempre encaminado a *encontrar un sentido* y por tanto a ir más allá

del ámbito de lo dado, de donde el positivismo no puede salir (Chillón, 2015, p. 68). La razón, en su sentido amplio de saber universal, tal como señaló Kant, constituye una tarea infinita. Pero esta infinitud de la que hablamos ahora ya no es la del espacio homogéneo y abstracto, sino aquella que se nos revela en los horizontes.

La tarea infinita de la razón no es sino la genuina labor filosófica, que para Husserl constituía la misma humanización del ser humano (Ricoeur, 2005, p. 335), de tal manera que la fenomenología vendría a representar el “culmen del proyecto racionalista que históricamente ha poseído la filosofía” (Ricoeur, 2005, p. 65). El paso de la actitud natural a la fenomenológica abre así a una “nueva condición filosófica de la existencia” (Chillón, 2015, p. 70), que posibilitaría la reelaboración de una filosofía y, con ella, de una cultura y una ciencia al servicio de la Humanidad. Una reelaboración urgente y necesaria ante la grave situación histórica.

Una vez que, tras el acceso a la subjetividad, concluimos que el mundo es algo anterior y prioritario para el hombre, no podemos si no asumir también que a él (a cada uno de nosotros) corresponderá el hacerse cargo de esa totalidad con la cual está, lo quiera o no, vitalmente comprometido (Bech, 2001). Volviendo al texto que nos ocupa, puede decirse entonces que el descubrimiento de la Tierra como *morada originaria* (tanto del *yo* como de la Humanidad) lleva consigo la exigencia de una vida moral, supone una llamada a *adoptar una forma superior de vida*. De acuerdo con la definición del ser humano, en base a su racionalidad y su capacidad de autodeterminarse —expuesta por Husserl en los artículos sobre *Renovación del hombre y la cultura*—, la vida moral y ética consistirá en “la voluntad expresa de configurarse a sí mismo”, un combate por hacerse responsable de los propios actos y contra las “tendencias que [lo] rebajan” (Husserl, 2002). La vida moral es, en definitiva, esencialmente, una *vida en renovación*.

La tarea moral de renovación y responsabilidad es siempre una tarea compartida, solo puede desarrollarse en la interrelación de los sujetos que pertenecen a un mismo mundo y como tal tiene la capacidad de conformar en torno a sí una comunidad (Chillón, 2015, p. 70). Un proyecto que, en última instancia, implica a la humanidad entera, en tanto que humanidad terrena. De este modo la fenomenología genética termina por aproximarse a una filosofía de la historia.³ La historia, desde esta perspectiva, forma parte del mundo de la vida, no es la suma de los hechos fácticos acontecidos en el pasado. Ha de entenderse, más bien, como un suelo temporal que nos condiciona, pero que también nos permite ubicarnos en el camino hacia un *telos*; un horizonte de sentido abierto, aunque siempre con la Tierra bajo nuestros pies. Espacialidad y temporalidad quedan así estrechamente ligadas, no solo en lo que se refiere al nivel experiencial y cognitivo, sino también ético-moral.

REFLEXIONES FINALES

A modo de conclusión quisiera reflexionar brevemente, a la luz de lo expuesto, sobre el interés de rescatar un texto como *La tierra no se mueve* y su capacidad para seguir interpelándonos, bajo su polémico y provocador título, más de 70 años después, a pesar de todo cambio, de los acontecimientos históricos y los descubrimientos científico- técnicos habidos de por medio.

3 Como señala Ricoeur, la historia, que en un principio había parecido ajena a la fenomenología “termina por convertirse en vía privilegiada de acceso a su problemática” (Ricoeur, 2005, p. 329).

En efecto, cuando el filósofo alemán escribió *La Tierra no se mueve* quedaba apenas un lustro para el estallido de la Segunda Guerra Mundial y algo más de tres décadas para que, como él imaginaba a modo puramente especulativo, un hombre pusiera sus pies sobre otro astro. Hoy nos hemos acostumbrado a la palabra *crisis*, hasta tomarla como definitoria de nuestro tiempo: la crisis económica, la ecológica, la de los refugiados, etcétera y en cualquier momento podemos acceder a millones de imágenes diferentes de la Tierra realizadas desde el exterior. En nuestro mundo miles de aviones surcan el cielo todos los días, proliferan los trenes de alta velocidad y por los territorios de casi cualquier país existe una extensa red de carreteras, por no hablar de la posibilidad abierta por las tecnologías informáticas de comunicarnos con casi parte del mundo de manera prácticamente instantánea. Todo ello hace, sin duda, que la fenomenología del viaje, con la que iniciábamos nuestra exposición y en general toda la consideración sobre experiencia del espacio-tiempo, requiera de una reconsideración profunda. Si bien, el texto de Husserl nos ofrece las orientaciones fundamentales de la fenomenología genética para poder realizarla y nos permite, a través de su propio análisis, abrir algunas preguntas cruciales a la hora de pensar sobre la profundidad y el impacto de todas esas transformaciones acaecidas. Sin duda, esta tarea de actualización fue asumida, primero, por sus discípulos y más tarde por tantos autores que siguen desarrollando y ampliando los campos de reflexión de la fenomenología.

Pero aquí me gustaría centrarme en algunas cuestiones muy particulares sobre las que, como decía, la lectura de Husserl aún pude seguir arrojando algo de lucidez para el presente, especialmente en lo que respecta al presunto progreso de las ciencias que tanto le preocupó a lo largo de su vida.

Según hemos visto la tesis fundamental del opúsculo es que la Tierra forma parte del mundo de la vida como suelo primordial de nuestra experiencia, es inherente a la vida de la conciencia y el horizonte de todo *darse* con sentido. No se mueve ni reposa, sino que “es el arca que hace primeramente posible el sentido de todo movimiento y de todo reposo” (Husserl, 2006, p. 54). El suelo terrestre es indisoluble de nuestro propio ser como cuerpos carnales, ahora, a diferencia de dicho cuerpo particular, es compartido por la Humanidad.

Ante estas ideas resulta difícil no pensar en algunas de las propuestas y proyectos que vemos salir hoy desde ciertos sectores del ámbito científico. Por ejemplo, el mundialmente reconocido físico norteamericano Stephen Hawking, fallecido en 2018, escribía en su libro *El gran diseño* que la filosofía había muerto, que había quedado atrás frente a la ciencia porque ya no puede responder a las grandes preguntas de la humanidad (cómo es posible comprender nuestro mundo, cuál es su naturaleza, o si ha tenido un creador, etcétera) (Hawking, 2010). Poco antes de morir declaraba en una rueda de prensa su preocupación por la situación del planeta, concluyendo que la Tierra había de ser abandonada (Corbella, 2017).

Partiendo de nuestra lectura de Husserl podríamos responder que, tal vez, lo importante de esas preguntas filosóficas a las que se refiere el astrofísico reside en su dimensión de sentido, y no en soluciones hechas de datos numéricos y estadísticas de laboratorio (por no mencionar el alto grado especulativo, en cierto modo filosófico, que contienen muchas de las teorías elaboradas por Hawking y sus colegas). Cabría entonces formular otras preguntas como: qué aporta verdaderamente al ser humano una ciencia que ante la crisis (ya no solo espiritual ni bélica, sino ecológica) que él mismo ha

provocado le señala como único camino el abandono del planeta. Ante un cuestionamiento de este tipo bien podríamos recuperar las advertencias de Husserl sobre una ciencia que ha perdido toda su referencia al mundo de la vida, que en su ceguera, para todo lo que va más allá de los hechos, somete a la realidad sin preocuparse por su ser.

Por eso las ciencias no pueden remplazar a la filosofía (como tampoco podría esta ocupar su labor). La tarea filosófica genuina es conseguir extrañarnos del mundo en que vivimos (salir de la actitud natural, en términos de Husserl) para permitirnos comprenderlo mejor, o al menos para entender lo poco que lo comprendemos, y hacernos capaces, así, de responder con una *praxis* consecuente. Y en esta labor infinita nunca empezamos desde cero, de ahí que, en contra de la obsolescencia de la filosofía decretada por Hawking, textos como el de Husserl —al que hemos dedicado estas páginas— aún tengan tanto que decirnos.

Basta pensar, por citar otro ejemplo —más inquietante que la opinión del astrofísico—, en proyectos como el de Elon Musk para colonizar Marte o los de otros empresarios multimillonarios que persiguen subir mentes humanas a supercomputadoras. Ante lo anterior, como decía, el *descubrimiento* de la Tierra como morada de la Humanidad nos ofrece un interesante punto de partida para pensar sobre nuestra responsabilidad para con la misma y para con los seres terrestres, tanto a nivel individual como colectivo, defendiendo que ni la Tierra es un astro más entre todos los que ocupan el universo ni los seres vivos meros objetos físicos o que todos nosotros somos cuerpos de carne y no entidades psíquicas o virtuales desmaterializadas. Tales son los presupuestos subyacentes en muchos de esos proyectos que hoy se diseñan desde los distintos campos de las tecno-ciencias (los cuales, es preciso decirlo, están guiados siempre además por poderosos intereses económicos). Se trata de proyectos, por muy innovadores y liberadores que se pretendan, cuyo horizonte de sentido se haya clausurado, pues hablan de un *progreso* que se (auto)anuncia imparable, ante el que el ser humano apenas tiene nada que decir.

REFERENCIAS:

- Armas, D. (2011). Por el sendero más oscuro. Notas sobre la fenomenología genética de Husserl. *Revista Laguna*, (28), pp. 79-99.
- Bech, J. M. (2001). *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Ediciones Universtat de Barcelona.
- Chillón, J. M. (2015). Sentido y responsabilidad. Invitación a la fenomenología de Husserl. *Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*, 7(1), pp. 52-75.
- Corbella, J. (21 de junio de 2017). Tenemos que salir de la Tierra. *La Vanguardia*. Recuperado de <https://www.lavanguardia.com/ciencia/fisicaespacio/20170621/423538965046/stephen-hawking-tierra-espacio-supervivencia-especie-humana.html>
- García-Baro, M. (1997). *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Hawking, S. (2010). *El gran diseño*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (2002). Renovación como problema ético individual. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos* (pp. 21-47). (Agustín Serrano de Haro, Trad.). Barcelona: Anthropos Editorial.
- Husserl, E. (2006). *La tierra no se mueve*. (Agustín Serrano, Trad.). Madrid: Ed. Complutense.
- Ricoeur, P. (2005). Husserl y el sentido de la historia. *Actas fenomenológica latinoamericana Volumen II* (pp. 319-349). Lima: Circulo Latinoamericano de Fenomenología.

- San M., Sala, J. (2015). *Antropología Filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid: UNED.
- Serrano de Haro, A. (2006). Introducción. *La tierra no se mueve* (pp. 7- 9). Madrid: Ed. Complutense.

Repensando la laicidad: el caso mexicano

Rethinking Laicity: The Mexican Case

Ludwing Eder Faisal Palomo Hatem¹

Enrique Delgado López²

RESUMEN

En México existe una arraigada tradición de laicidad, cuyos orígenes constitucionales se remontan a la segunda mitad del siglo XIX. El proceso de laicización de este país ha pasado por momentos violentos, desde pugnas entre políticos, hasta guerras civiles. Por lo dinámico del concepto y las particularidades históricas de las naciones al aplicarlo, no existe una definición unívoca, lo que provoca confusión en los gobiernos y en la propia población. Repensamos el concepto tomando como base el caso mexicano y proponemos una definición del mismo a partir de la escuela de la filosofía de la Idea cosmonómica.

Palabras clave: laicidad, secularización, religión, Estado, diferenciación.

ABSTRACT

In Mexico there is an ingrained tradition of laicity, whose constitutional origins date back to the second half of the 19th century. The process of laicization in this country has gone through violent moments, from struggles between politicians to civil wars. Due to the dynamic nature of the concept and the historical particularities of nations when applying it, there is no unambiguous definition, which causes confusion in governments and the population itself. We rethink the concept based on the Mexican case and propose a definition of it from the school of the philosophy of the Cosmonomic Idea.

Keywords: Laicity, Secularization, Religion, State, Differentiation.

INTRODUCCIÓN

La laicidad es un concepto complejo y dinámico, puesto que no hay una definición oficial en las leyes de las naciones latinoamericanas. En México se establece en el artículo tercero de la Constitución que toda persona tiene derecho a la educación y que corresponde al Estado impartirla y garantizarla y “además de obligatoria, será universal, inclusiva, pública, gratuita y *laica*”. Sin embargo, no se define el término de laicidad, sus implicaciones o sus excepciones.

Dicho término, de manera general, se entiende como la ausencia de religiosidad en el ámbito público, de tal modo que, si se habla de educación laica, se comprende como educación no religiosa; por otro lado, algunos sugieren que *laicidad* implica neutralidad religiosa, es decir, que no obedece a ningún motivo religioso básico. No obstante, no se puede establecer una definición general que permita la sintonía en el resto de los países latinoamericanos, pues la “laicidad es ante todo una realidad construida históricamente” (Arredondo, 2017, p. 15),

1 Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, ORCID iD 0000-0001-9604-0530.

2 Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, ORCID iD 0000-0001-9385-6112.

de tal manera que cada nación tiene un entendimiento del concepto que se sujeta a su propia historia y su relación con lo religioso (Blancarte, 2004).

Los procesos son tan diversos como el concepto mismo, por lo que los significados serán múltiples y cambiantes (Arredondo, 2017). Las leyes de asociaciones religiosas permiten observar la relación que se guarda con el Estado, pues habrá naciones en las que no existe problema porque un líder religioso se convierta en candidato y, a la postre, en gobernante; pero existen algunas naciones, como México, que pese a su carga religiosa y la severidad de sus propias leyes, no permiten que un líder religioso, en funciones, ocupe un puesto de elección popular, de esa forma se cuenta con la restricción de que debe renunciar a su labor religiosa cinco años antes para ocupar el puesto.

De acuerdo con Roberto Blancarte (2004) el laicismo mexicano se desarrolla “en buena medida, gracias a una sociedad secularizada que le da sustento” (p. 46), además de que se nutre “de las políticas legales laicas y secularizadoras de nuestra historia” (p. 46). Si esta premisa la trasladamos a todo el contexto latinoamericano, aducimos que el concepto de laicidad depende del nivel de secularización de las naciones del subcontinente, que no es homogénea, en tanto que su historia es heterogénea.

Con frecuencia se confunde la laicidad con la secularización; en términos educativos suelen usarse como sinónimos *educación laica* y *educación secular* (Arredondo, 2017); sin embargo, tales conceptos tienen distintos significados, en la medida de que existen distintas construcciones históricas.

¿QUÉ ES SECULARIZACIÓN?

Una primera aproximación al término *secularización* se asocia al espacio público, en la medida que las distintas esferas de actividad como la economía, educación e incluso el Estado, están desprovistas de creencias religiosas (Taylor, 2014), pues estas encuentran lógica en la propia esfera, sin apuntar a lo trascendente; el beneficio se encuentra en el desarrollo de la esfera en sí misma, sin ninguna dirección que remita a Dios o la conecte con alguna creencia religiosa. Por lo que secularización se entiende como el “proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura” (Berger, 1969, p. 134).

Por ende, pese a que los espacios públicos estén desprovistos de toda conexión con la religión, definiendo a esta desde su acepción institucional (Durkheim, 1968; García, 2002), puede persistir la presencia de creyentes, pero estos con una visión dualista (Dooyeweerd, 1998), por lo que asumen que tales creencias corresponden únicamente al momento litúrgico o al tiempo y espacio de reunión, pues, como es posible observar, en América Latina no hay decrecimiento en las iglesias; por el contrario, surgieron y se consolidaron megaiglesias en los últimos años (Hernández, 2007) que se nutren de miles de asistentes. No obstante, lo que ha logrado este tipo de secularidad es la concepción de que las creencias religiosas no tienen implicaciones en el espacio público, de modo que únicamente las remiten en la esfera cúllica.

Por otro lado, surge otra definición que no solo se asocia al dominio religioso en espacios públicos o estatales que “consiste en el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la no concurrencia a la iglesia” (Taylor, 2014, p. 22). Mientras que en otros tiempos la visión judeocristiana permeaba sin problemas en todos los espacios y, por lo menos en el mundo occidental, la asistencia a una iglesia

cristiana era de orden cotidiano, la situación disminuyó paulatinamente, pues los templos se convirtieron en un vestigio histórico o en un atractivo turístico; más aún, sus asistentes con frecuencia son señalados como *religiosos* en un sentido peyorativo, siendo estos minoría en algunos países de Europa, donde la increencia y la arreligiosidad son comunes en gran parte de la población (Arroyo, 2005; Pérez-Agote, 2010; Taylor, 2014; Álvarez, 2015).

Lo anterior remite a otra acepción del concepto de secularización, en el que la fe es únicamente una opción más entre otras alternativas (Casanova, 2007; Taylor, 2014; Barrero, 2015); creer en lo trascendente incluso puede convertirse en algo poco viable, en la medida en que la fe se pierde entre el mar de opciones ofrecidas en una era posmoderna, donde la absolutización de lo relativo (Fazio, 2008) permea en las nuevas generaciones que perciben con sentido negativo, y hasta discriminatorio, la absolutización de una creencia que, por ende, asumirá las otras creencias como equivocadas.

Con todo lo secular que puede estar la sociedad occidental, no podemos hablar de sociedades estrictamente arreligiosas, pues existen creencias religiosas aún en el espacio público en la medida en que se cree en aspectos *per se* (Clouser, 2005). Si bien, en muchas naciones se percibe un rechazo al encantamiento del mundo (Weber, 2010; Berger, 1969) y a las prácticas comunes de religiosidad, con todo, la sociedad tiende a sacralizar espacios (Fazio, 2008) y a dogmatizar ideologías que pretende imponer en el escenario público, tachando de inconsistentes y arcaicas a las perspectivas religiosas tradicionales.

Vale la pena aclarar un concepto que puede confundirse con secularización, el cual es *desclericalización*, entendida como la “distinción entre el orden natural y sobrenatural” (Fazio, 2008, p. 2) y como “ciertas instituciones religiosas han perdido poder e influencia” (García, 2011, p. 138). El concepto no debe confundirse con *anticlericalismo*,³ que, en el ámbito público, supone la “animosidad contra lo que se relaciona con el clero” (Aradillas, 2016), en tanto que es un:

conjunto de ideas, discursos, actitudes y comportamientos que se manifiestan críticamente (en forma pacífica o violenta) respecto a las instituciones eclesíásticas, ya sea en el terreno legal y político o en relación con el personal que forma parte de dichas instituciones: jerarquía, clero secular y regular; y cuestiona o descalifica dogmas, creencias, ritos y devociones. Estas modalidades pueden presentarse aisladas, coexistiendo unas con otras o sucederse en el tiempo (Pérez-Rayón, 2004, p. 115).

No obstante, el rechazo a las instituciones religiosas tradicionales no involucra la arreligiosidad (García, 2011), mucho menos la carencia de espiritualidad (Taylor, 2014), pues gran parte de la sociedad occidental ha construido nuevos tipos de religiosidades, asociadas a movimientos sociales, ideologías, veneración a la naturaleza (Cruz y Mallimaci, 2017), así como a la propia secularización de aspectos de las antiguas religiones orientales (Vázquez-Dextre, 2016). De tal manera que la actual sociedad occidental tiene nuevas religiosidades seculares, de la misma forma que tiene un acercamiento a lo espiritual con el que manifiesta un rechazo a las visiones religiosas judeocristianas.

Por consiguiente, propongo que la secularización es la reducción de las implicaciones de las creencias religiosas de origen judeocristiano que

3 Tal concepto será útil para el análisis del caso mexicano, que veremos más adelante.

históricamente permearon en occidente sin una diferenciación entre esferas de la realidad social, que, a su vez, producen una absolutización de la racionalidad propia de cada esfera, cuyo basamento se encuentra en sí misma, sin relación con lo trascendente, al proceder generalmente esta categoría de las religiones judeocristianas. La sociedad razona religiosamente, pues todas sus orientaciones están religiosamente sesgadas (Dooyeweerd, 1998), sin embargo, rechaza las instituciones y valores que surgieron del judeocristianismo, sustituyéndolas por instituciones y valores seculares; dicho de otro modo, se utilizan la misma lógica religiosa, pero negando que esta provenga de algún tipo de deidad.

AMÉRICA LATINA

En América Latina no existe una secularización social homogénea, pues las historias de los diversos países que componen el subcontinente han redundado en formas distintas de apreciar la religión. En México, pese a que es predominantemente católico —y su influencia es clara en el diseño de sus ciudades, en su arquitectura, en la propia cultura de la población—, existe también un claro anticlericalismo (Dooyeweerd, 1998; Blancarte, 2004), por lo que no es bien visto que un religioso se convierta en representante de elección popular (Barranco y Blancarte, 2019).

Ahora bien, en Brasil existe un frente parlamentario en el Congreso Nacional que se compone por políticos evangélicos; asimismo en muchas ocasiones hay candidatos que son representantes oficiales de Iglesias (Lacerda y Brasiliense, 2018). Por su parte, en Guatemala gobernó el evangélico y profesor de teología, Jimmy Morales de 2016 al 2020, quien tuvo el apoyo de los evangélicos y participó en servicios y jornadas de oración de tales iglesias (Dary, 2018). En el Salvador, al igual que en Guatemala más de la mitad de la población se define como evangélica, tanto que el presidente Nayib Bukele, pese a que no se define como tal, sí mantiene una estrecha cercanía con estos, al grado que en su toma de posesión invitó al célebre pastor argentino Dante Gebel a realizar una oración por su mandato. En Argentina los evangélicos operan desde la secularización social, pero, pese a todo, están presentes en la esfera del poder. En Colombia y en Perú los evangélicos han tenido participación directa en la toma de decisiones del más alto nivel (Pérez y Grundberger, 2018).

En términos generales, es posible afirmar que en América Latina no existe una secularización en la dimensión social, partiendo de la premisa de que esta se trata del

[...] abandono progresivo de usos rituales y símbolos religiosos antes dominantes y presentes en la vida social, la pérdida de importancia de las fronteras religiosas en la definición de redes sociales, el debilitamiento de la incidencia de las categorías religiosas en las ideas, compromisos y fidelidades del común de las personas, y la reclusión de la acción religiosamente motivada a áreas socialmente menos importantes (Del Picó, 2019).

Como se ha visto en párrafos anteriores, diversos gobiernos utilizan discursos y símbolos religiosos que, si bien no están presentes en la vida social de manera general, sí lo están en sectores religiosos con representatividad poblacional evidente. Desde luego que no está presente un debilitamiento de la incidencia de las categorías religiosas en las ideas, tanto que sobran ejemplos en diversos países del subcontinente en donde se cristalizan en la esfera política, al brotar de cosmovisiones religiosas que incluso reclaman abiertamente *pertenecer a*

Cristo. Mucho menos están reclusas las acciones religiosamente motivadas, entendidas desde la definición institucional de religión, al ser evidentes en diversos gobiernos la motivación religiosa, al grado que estos tienen favoritismo con algunos sectores del campo eclesiástico.

No obstante, lo que sí hay es una competencia por la hegemonía de las ideas al no saber diferenciar entre ellas, pues en muchos casos una pretende invadir la soberanía de la otra, como sucede cuando las instituciones religiosas pretenden gobernar un país a través de sus representantes oficiales. También hay corrientes de secularización extremista que pretenden minar lo más posible a la religión tradicional, en este caso a la judeocristiana, al grado de pretender limitar sus liturgias y sus enseñanzas doctrinales, tratando de adecuarlas a los valores de un Estado totalitario. Así, se percibe en América Latina un vacío conceptual en la medida que no se comprende la diferenciación, por lo que cualquier intento de pluralismo se ve ofuscado en razón de no comprender las fronteras entre las esferas de la realidad social.

Todo lo anterior produce un escenario en el que diversos movimientos sociales están en constante lucha por la hegemonía de las ideas, que tiene por objetivo ganar el poder político, porque a través de la gobernanza se puede utilizar la coerción estatal *legítima* (Weber, 1979), para imponer sus modelos y perspectivas en la vida pública.

Cabe señalar que la Iglesia Católica ha perdido su tradicional poder, aunque los movimientos secularizadores no han logrado imponerse completamente, por lo que, ante tal escenario de confusión, sectores evangélicos, principalmente los pentecostales, han aprovechado la coyuntura para introducirse de diversas formas en los puestos de elección popular a través de diputaciones e, incluso, como en el caso de Brasil, en el que han consolidado su organización. En otros casos, como Guatemala y El Salvador, han tenido presidentes de corte confesional; aunque en este último no lo es estrictamente, sí mantiene una clara cercanía con ese sector eclesiástico.

Aun cuando no es posible hablar de una secularización social, sí es posible ver el surgimiento de movimientos y de ideas organizadas que se han filtrado en los movimientos evangélicos, pues estos, en algunos casos, permiten la introducción de perspectivas secularizadoras en la medida que su cosmovisión dualista insta a asumir una doble perspectiva que muchas veces definen con las palabras de Jesús expresadas en el evangelio de Mateo “al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

Resulta paradójico para muchos evangélicos representar como una ganancia la realización de un culto en un edificio público o la presencia y la oración de un pastor en el inicio de labores de un mandatario; e incluso la presencia de jefes de Estado quienes, junto con su gabinete, visitan una vez al año templos, tanto católicos como evangélicos, en Chile y Argentina. A pesar de que se percibe una especie de ganancia en el ámbito público, cuando se habla de economía o política desde la perspectiva judeocristiana, se asume que en tales esferas no se tuviera nada que decir, al hacerlo como algo separado de la religión, sin que de esta surja un aporte a ellas.

De esta forma, la incursión evangélica se remite a la utilización de espacios públicos para eventos o prácticas litúrgicas, pero con poca influencia en la perspectiva teórica-filosófica que proporcione una alternativa desde su cosmovisión en el ámbito político. Salvo en algunos casos, en los que se lucha para imponer su carga valórica, con todo, su influencia no es teórica-filosófica,

sino presencial y cúllica, razón por la cual, no se ha consolidado en el subcontinente un voto evangélico, sino evangélicos que votan, quienes, a falta de una cosmovisión, se remiten a aspectos valóricos que están en pugna en el terreno jurídico y en el terreno de las ideas.

En América Latina los evangélicos carecen de una filosofía política propia que guíe e incida en la cultura política, de tal manera que, aunque es evidente que son nuevos protagonistas del escenario público, no han podido implantar una alternativa que provenga desde su cosmovisión. Una forma de secularización, versa en la reducción del pensamiento judeocristiano al ámbito eclesiástico, dejándolo sin incidencia teórico-filosófica en la vida pública, esto a pesar de que las iglesias evangélicas, sobre todo las de corte pentecostal, han crecido en número, en construcciones y en economía (Rivera y Juárez, 2007). Es decir, la secularización en América Latina no se trata de la no concurrencia de creyentes en templos, pues su crecimiento y presencia es evidente; tampoco de la poca representación en la política, pues esta es manifiesta en gran parte de los países que la conforman; mucho menos de una pérdida de fe en los habitantes, ya que, aunque de acuerdo con los últimos censos, se sabe que el ateísmo ha crecido, numéricamente no es relevante, por lo que la increencia no forma parte del espectro poblacional latinoamericano. Lo que defiendo, y póngase énfasis aquí, es que la secularización en América Latina implica el enclaustramiento de la perspectiva judeocristiana en el ámbito privado, que lo deja incapaz de incidir en la transformación de las estructuras político-sociales prevalecientes en la mayoría de los países a falta de una filosofía evangélica que guíe la cultura política de sus adherentes.

¿QUÉ ES LA LAICIDAD?

No existe una sola visión con respecto al concepto *laicidad* o del Estado laico. Una primera aproximación que proporciona el diccionario de la Real Academia Española, indica que el término “no tiene órdenes clericales.”, asimismo establece una segunda acepción en la que se atribuye independencia “de cualquier organización o confesión religiosa”. Estas aproximaciones nos indican que laicidad se asocia con la demarcación de fronteras entre lo religioso y el ámbito público referente al Estado.

La definición moderna del concepto tiene sus orígenes en la Revolución Francesa a finales del siglo XVIII (Baubérot, 2005), y es de tal manera su apego a la cultura francesa que “organiza la moral de la nación, establece las relaciones entre los sujetos, administra el sistema escolar e instituye los principios políticos y sociales necesarios para la paz social” (Zambrano, 2010, p. 124). En primera instancia se trata de la radical separación entre la Iglesia y el Estado, dejando con esto el énfasis en la educación, pues se le resta a la Iglesia su histórica labor educativa, quedando esta únicamente en manos del Estado (Baubérot, 2005; Zambrano, 2010).

Uno de los documentos que plasmaron la idea de laicidad es la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, cuya fundamentación filosófica se asociaba con los teóricos de la Ilustración, desde el humanismo laico de Montaigne y Voltaire a la Enciclopedia (Peces-Barba, 1989). Dicho documento representó gran relevancia para el mundo occidental e influyó en el establecimiento de códigos y leyes en los países que décadas después obtendrían las independencias.

Con el tiempo se generó en la población francesa un anticlericalismo al enfatizar mediante la educación una cosmovisión laica de tal envergadura, en

tanto que el Estado tomó muchos de los ámbitos de la realidad social y lo declaró como públicos bajo su absoluta jurisdicción. Esto no quiere decir que laicidad, desde su aparato filosófico, promueva concisamente el anticlericalismo, sino que por el histórico abuso de poder que tuvo la Iglesia Católica, en la mayoría de los países europeos, provocó que se situara frente a tal fenómeno y lo desafiara, generando pugnas de poder y una percepción poblacional de enemistad con el clero, asumiendo la laicidad y el anticlericalismo como sinónimos. No obstante, ontológicamente, es una falsa percepción.

Laicidad en su acepción moderna se sostiene de tres principios: la libertad de conciencia, la neutralidad del Estado y la distinción entre esfera pública y esfera privada (Zambrano, 2010; Garma, 2011; Blancarte, 2017). Los principios pueden ser interpretados por los distintos Estados con base en su historia, tradición y cultura, mismos que le imprimirán un sesgo. En el artículo 4° de la Declaración Universal de libertades laicas, se define *laicidad* como:

La armonización, en diversas coyunturas socio-históricas y geopolíticas, de los tres principios ya indicados: respecto a la libertad de conciencia, y a su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares; no discriminación directa o indirecta hacia los seres humanos.

En el artículo 5° del mismo documento declaratorio se afirma que un proceso de laicización surge cuando un Estado ya no está legitimado por una religión o por una corriente de pensamiento particular, así como cuando el conjunto de los ciudadanos puede deliberar pacíficamente en igualdad de derechos y de dignidad, para ejercer su soberanía en el ejercicio del poder político. Tales principios, aunque se declaran como universales y los propios Estados se definen como laicos, son limitados por sus propias tradiciones, así como por la imposibilidad de evitar una corriente de pensamiento en particular, puesto que todos los gobiernos y los Estados en general se sustentan en prácticas y valores que tienden a implantar a través de medidas coercitivas.

En varios de los Estados se ha logrado evitar el poder de la Iglesia Católica, misma que ha sido el blanco de la aplicación de la laicidad, sin embargo, los principios y valores que esta aplicaba solamente son sustituidos por otros. Un principio en sí mismo contiene una carga valórica que pretende ser universal, evidenciando la intencionalidad de implementar una corriente de pensamiento en particular, que, si bien no emerge de las instituciones religiosas que predominaron en occidente, sí pretende instaurarse como nuevo paradigma ético-filosófico.

Por otro lado, tales declaraciones se enfrentan a escenarios sociales multidiversos. Un caso, sirva de ejemplo, es el de Europa, en donde se logró minar la influencia del catolicismo en la vida pública; no obstante, los problemas recientes de la migración proveniente de países árabes implicaron nuevas reflexiones hacia la perspectiva del laicismo, pues tales perspectivas se diseminaron en los países de recepción, lo que evidenció la fragilidad del proceso de laicización en los Estados que enfrentaron el proceso migratorio.

Por su parte, en el continente americano los ejemplos son innumerables. La tradición estadounidense de jurar con la Biblia supone la necesidad de reflexión sobre otras definiciones de laicidad y manifiesta la dinámica del concepto. En muchos de los Estados de América Latina los símbolos religiosos se presentan de diversas formas. Los gobernantes son investidos por líderes religiosos

y, en algunos casos, como el boliviano, en el que el presidente Evo Morales utilizó simbología religiosa propia de los indígenas del país; empero, con el cambio de gobierno, la nueva presidenta regresó a la utilización de símbolos judeocristianos en los edificios públicos.

A los cuatro principios referidos para explicar la *laicidad*, Roberto Blancarte (2017) añade uno más, cuya centralidad se fundamenta en el “origen de la legitimidad del poder del Estado” (p. 10), esto bajo el argumento de la transición de un régimen cuya autoridad se fundamentaba en el poder sagrado, hacia otro con un régimen basado en la “soberanía o voluntad popular” (p. 10). De esta forma, según Blancarte, la democracia se convierte en un elemento imprescindible para la subsistencia de la laicidad, por lo que el binomio democracia-laicidad, con base en esta aportación conceptual, es indispensable; puesto que no existe una sin la otra.

Siguiendo la argumentación del mismo autor, se desprende una definición de Estado laico, en los siguientes términos:

Es [un] moderno instrumento jurídico-político al servicio de las libertades en una sociedad que se reconoce como plural y diversa. Un Estado que, por lo mismo, ya no responde ni está al servicio de una doctrina religiosa o filosófica en particular, sino que vela por el interés público, es decir, el interés de todos, manifestado en la voluntad popular y el respeto a los derechos humanos (p. 11).

De acuerdo con los argumentos referidos, vale la pena preguntar si dicha transición exime, al menos en un sentido general, el sesgo religioso al grado de asegurar que la autoridad ya no proviene de este ámbito, sino de la soberanía popular. En otras palabras, si esta voluntad popular no contiene cargas valóricas de origen religioso o bien creencias religiosas, con las que interpretan la realidad y se materializan en políticas públicas.

Me parece que, como ya se mencionó en páginas anteriores, las sociedades continúan con creencias religiosas, pero lo que ha cambiado es el origen de estas. Por otro lado, en América Latina, sería imposible hablar de sociedades desvinculadas de perspectivas religiosas; basta con observar el creciente protagonismo de evangélicos en la política, quienes llegan a ocupar prominentes puestos públicos y que están ahí mediante el voto popular, impulsados por profundas convicciones religiosas.

Por lo tanto, no puedo estar del todo de acuerdo con la anterior cita de Blancarte, pues el hecho de que el poder resida, al menos en la teoría, en la soberanía popular bajo los regímenes democráticos, no elimina el elemento religioso, ni las lógicas e implicaciones emanadas de él. La democracia tampoco garantiza en términos estrictos que una mayoría esté desligada de creencias religiosas, ya sean de las tradicionales o de las nuevas religiosidades; dicha mayoría puede tomar decisiones en asuntos públicos, e incluso, puede continuar una tiranía de las mayorías (Arteta, 1992; González, 2013).

Estoy convencido de que se puede sacralizar al *pueblo*, entendido como un ente personal que toma decisiones verdaderas y sabias, razón por la cual se convierten en indiscutibles.⁴ Cuando se demanda obediencia al *pueblo*, por el hecho de ser el *pueblo*, es una manera de divinizarlo y dogmatizar su voluntad; de esta modo, persiste la idea de la monarquía absoluta, cuya autoridad residía en su origen divino, solamente que, en vez del monarca absoluto, ahora es el pueblo el absoluto y esto es, en esencia, una creencia religiosa.

4 Se discutirá este tema cuando se desarrolle el caso mexicano.

El propio Blancarte (2017) asegura que en muchos Estados persiste una sacralización del poder, en la medida que las ceremonias cívicas no son más que una sustitución de ritos religiosos, que fungen como elementos pedagógicos para conformar valores comunes en la sociedad, por lo que recurren a una didáctica religiosa. Tal perspectiva está presente en el culto a la bandera, así como en la sustitución de los santos por los héroes patrios, entre otros.

Por otro lado, se afirma que el Estado laico tiene como característica la autonomía frente a cualquier *doctrina religiosa o filosófica en particular*. Dicha idea parece tener poco sustento en razón de que es imposible fundamentar cualquier visión del mismo, sin decantarse por lo menos por una filosofía. Las constituciones políticas, por ejemplo, se construyeron bajo supuestos filosóficos, por lo que no es factible mantenerse al margen. Por otra parte, hablar de una sociedad plural y diversa implica la imposibilidad de garantizar un interés público generalizado, ya que habría grupos sociales a los que les resultarían contradictorias las medidas emprendidas por el Estado.

Con base en lo anterior, y nuevamente póngase énfasis en esto, comprendo por laicidad la correcta diferenciación de funciones entre Estado y las instituciones religiosas; es decir, la no predominancia de alguna institución religiosa, llámese iglesia o de cualquier forma, que usurpe las funciones de un gobierno o tenga privilegios de este, de tal manera que ninguna organización religiosa domine la esfera pública.

Entonces, un Estado laico será aquel que encuentre principios que garanticen la respetuosa relación entre las distintas perspectivas sociales, garantizando que ninguna institución religiosa sea absoluta y, por lo mismo, tenga dominio por las demás. Asimismo, el Estado no puede mantenerse al margen de filosofías o teorías políticas que funjan como guía en la implementación de políticas públicas, por lo que deberá desarrollar una filosofía que defina sus propias limitaciones y sus propias funciones.

Como ya se discutió en párrafos anteriores, la mayoría de los teóricos de laicidad, sitúan la libertad de conciencia como el primer principio que se debe establecer para comprenderla y para establecer un Estado laico. Sin embargo, me parece que esto es mal aplicado, pues se definen por estados laicos, aquellos que toman la vida pública bajo el irrestricto control del él, como en el caso francés, en el ámbito de la educación; pero los Estados también imprimen un sesgo, el cual parte de principios o paradigmas filosóficos, científicos y hasta religiosos que imponen de manera pasiva.

Lo anterior convierte en una falacia el tema de la laicidad, pues al imponer un paradigma filosófico-científico o una postura ética —principios morales o hasta cívicos que se propagan verticalmente mediante la educación— surge una especie de adoctrinamiento en la medida de que solo se educa desde la óptica del Estado, o bien, del gobierno en turno, por lo que rompe el principio de libertad de conciencia, en tanto que se monopolizan los criterios de enseñanza que, ciertamente, no pueden ser neutrales.

Entiéndase por lo anterior, que la libertad de conciencia se establece como “un derecho [que] nos permite pensar y actuar con base en nuestras creencias” (Tafoya, *smd*) así como “en el reconocimiento mismo del ser humano como ser racional y autónomo”, pues es una realidad más amplia que la libertad religiosa o la libertad ideológica, al apelar a la medida más íntima y propia del ser humano (González, 2014). Igualmente, nos garantiza el derecho “a obrar de manera conforme a los imperativos de la misma” (Prieto, 2006, p. 261).

Para que un Estado se defina como laico, no debería imponer una doctrina filosófica o un paradigma de la ciencia en particular, pues en congruencia al pensamiento de que la educación pública está en favor de la pluralidad y la diversidad, correspondería la generación de condiciones para el libre aprendizaje en el sentido de proporcionar los caminos que evidencien todas las perspectivas científicas, evitando el dogmatismo pedagógico. No obstante, la mayoría de los Estados han delineado su unidad nacional con base en principios, paradigmas y doctrinas filosóficas-científicas acordes con sus proyectos de gobierno y se definen como laicos únicamente por mantener a raya a la iglesia católica y, en general, a todas las que provengan de una tradición judeocristiana; lo que convierte a su concepto de *laicidad* solamente en anticlericalismo.

Todavía cabe señalar que al propagar el Estado sus paradigmas, en muchos casos, lo hacen secularizando los ritos religiosos pues la “tendencia a sacralizar la política o politizar lo religioso es permanente” (Blancarte, 2017, p. 12). De tal manera que el Estado es un ente altamente religioso, dado que su instrumentalización tiene como fondo la secularización de los ritos y símbolos religiosos, convirtiéndolos en ceremonias cívicas.

De ahí que no puede promoverse la libertad de conciencia mientras las ideas, principios y creencias estén monopolizadas por un ente, en este caso el Estado, que no puede ser neutral religiosamente, en cuanto que religión es “el impulso innato de la ipseidad humana a dirigirse hacia el verdadero o hacia un supuesto Origen absoluto de toda la diversidad de significado, la cual encuentra enfocada concéntricamente en sí mismo” (Dooyeweerd, 2020, p. 82). Por lo tanto, las expresiones del ser humano tienen como origen su centro religioso, razón por la cual, aun cuando se rechazan las religiones tradicionales, estas se sustituyen por otras formas de religiosidad, estando presente en la vida en general.

Por ende, es imposible garantizar la *neutralidad del Estado*, por lo que debemos suponer que, en este caso, *laicidad* es la diferenciación de funciones del Estado en relación con las instituciones religiosas; en tanto que asume su tarea de manera diferenciada de tales instituciones.

Como se ha argumentado, el concepto de *laicidad* responde a la hegemonía que tuvo la Iglesia Católica antes de la Revolución francesa (Baubérot, 2005; Zambrano, 2010), razón por la cual, se buscó que tal término contribuyera a la erradicación de instituciones totalitarias. Entendiendo que si el Estado se vuelve totalitario carecería entonces de *laicidad*. De tal forma que lo que debe surgir es la diferenciación de esferas, pues de esta manera se evitaría el surgimiento de totalitarismos de cualquier índole.

En suma, un Estado laico es el que asume su función, manteniendo una diferenciación de funciones con las instituciones religiosas, garantizando la libertad de conciencia y todas las libertades que brotan de ella, sin la imposición de un paradigma, doctrina o principio, favoreciendo así la pluralidad y la diversidad.

LA LAICIDAD EN MÉXICO

Como se ha demostrado en párrafos anteriores, la *laicidad* de una nación es correspondiente a la historia de la misma, pues se construye en razón de los procesos de relación con la Iglesia, de sus dinámicas e igualmente de las influencias del concepto. En primera instancia no es un constructo que puede implementarse de la noche a la mañana, requiere la convergencia de diversos

acontecimientos que generen en la población la necesidad de demarcación de fronteras de la Iglesia y el Estado.

En el caso mexicano, pese a la evidente predominancia del catolicismo, hay una larga tradición de laicidad y, paradójicamente, los primeros vestigios de esta pueden rastrearse por lo menos desde la Independencia, aun cuando los nuevos gobernantes intentaron perpetuar el poder de la Iglesia Católica considerado ultramontano, mediante la continuidad del Real Patronato. De tal manera que las nuevas repúblicas independientes de América Latina no nacieron laicas, pues surgieron en razón de la disgregación del Imperio español en América (Blancarte, 2004; Blancarte et al., 2012; Galeana, 2015).

No obstante, el antecedente de las primeras repúblicas independientes en América Latina era la tradición regalista, que implicaba el poder civil por encima de algunos aspectos de la iglesia (Solans, 2012; Cruz, 2013); dicha tradición se evidenció con los Borbones en la segunda mitad del siglo XVIII en el que tomaron el control de la iglesia católica en los virreinos, generando las primeras manifestaciones de secularización en España y sus territorios (Blancarte et al., 2012; Ibérico, 2015).

La supremacía del catolicismo no parecía limitarse con el proceso independentista, pues los iniciadores de este movimiento y varios de sus partícipes eran sacerdotes, pese a sus tendencias liberales en razón de la influencia de los autores ilustrados, quienes no dejaban de lado la relevancia de la religión. En el artículo segundo del documento redactado por José María Morelos y Pavón en 1813, titulado *Sentimientos de la Nación*, establece que “la Religión Católica sea la única, sin tolerancia de otras”, lo que nos permite ver que la Iglesia estaba lejos de perder su poder.

El primer Imperio mexicano (1821-1823) y la posterior República Mexicana (1824) se proclamaron ante todo católicos y, en consecuencia, solo reconocían este sistema religioso como el único que se podía practicar (Blancarte, 2019; Fowler, 2020). Lo anterior es evidente con el accionar de Agustín de Iturbide respecto a la inmigración anglosajona a Texas, misma que permitió bajo la restricción de que los llegados fueran católicos (Blancarte, 2019).

Asimismo, el artículo primero del Plan de Iguala mantenía a la Iglesia católica como única, “sin tolerancia de otra alguna”, de la misma forma que la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824 establecía en el artículo 4 que “la religión de la nación es la Católica Apostólica Romana, es protegida por las leyes y se prohíbe cualquier otra”. El hecho es entendible por las dinámicas que enfrentaban los países que recién encontraban su independencia y que sostenían una larguísima tradición católica; aspecto diferente en los países de tradición protestante, que, con el movimiento de la Reforma del siglo XVI y las transformaciones estructurales que surgieron de esta, encuentra el origen conceptual de la laicidad (Baubérot, 2008; Taylor, 2014; Gregory, 2019).

En la misma Constitución mexicana de 1824 se estableció en el artículo 50 la facultad del Congreso de ejercer derechos sobre el patronato, lo que indicaba que el gobierno estaba por encima de la Iglesia, situación que generó una tensión que décadas después desembocaría, acompañada de otros reclamos, en una guerra entre dos bandos. Dicha tensión se asocia, por un lado, a la predominancia de la religión católica no solo establecida en la Constitución, sino en la propia doctrina del catolicismo que indicaba que la jurisdicción de la Santa Sede no obedecía a las fronteras políticas, sino que su control estaba

donde quiera que hubiera Iglesia Católica Apostólica y Romana; pero, por otro, a las nuevas formas de gobierno que implicaban un control distinto de los bienes, incluyendo los de la Iglesia.

Los albores de la laicidad en México se encuentran en las luchas de poder, en la medida que cada institución demandaba el control de los bienes eclesiásticos. Cabe destacar que quienes se pronunciaban en favor del control del gobierno, en asuntos en los que tradicionalmente se ocupaba la Iglesia, eran católicos y como tales participaban de todos los ritos correspondientes a su fe; no obstante, implícitamente asumían que dichas prácticas no estaban vinculadas con el poder civil y, en alguna medida, el poder del Estado prevalecía sobre el de la Iglesia.

Hay que tener presente que en el propio seno del catolicismo se encontraba uno de los argumentos en favor de la laicidad, pues, bajo esa perspectiva, bien puede un católico ir a misa y practicar de todos los ritos de esta, incluso asumiéndola como una esfera superior, pero salir del templo y entender que lo *secular* se rige bajo otras leyes y otras dinámicas sociales (Dooyeweerd, 1998).

En cuanto a los conservadores, ellos estaban en el otro extremo, al buscar que la Iglesia como institución tuviera privilegios y fungiera como institución indiferenciada en el país, es decir, que además de cumplir su tarea como organización religiosa, también gobernara, tuviera injerencia en la economía, en los censos, entre otras muchas cosas. Es decir, no se trataba del establecimiento de principios cristianos para el espacio público, sino que la Iglesia tuviera poder total en la vida de la nación.

Queda mencionar que las incipientes naciones americanas buscaron legitimidad a través de la religión católica. Por un lado, como ya se ha dicho, en el primer Imperio y después en la República, se estableció al catolicismo como la única religión, al significar esta una cimentación valórica e identitaria del país. Por otro, se buscó que la Santa Sede reconociera la independencia y que se heredara la relación del Patronato, antes con la Corona, ahora con el gobierno republicano (Cruz, 2013); para lograrlo, en 1824 el rudimentario gobierno mexicano envió una delegación a la Santa Sede, conformada por fray José Marchena y el canónigo Pablo Vázquez, no obstante, las reuniones no tuvieron el resultado deseado, pues existía la demanda de la Corona española respecto a la jurisdicción del Patronato, mientras que el gobierno mexicano aducía que la relación era con la nación y no con el monarca (Cruz, 2013; Blancarte, 2019).

Debido a las dificultades de las negociaciones que hicieron insostenible la posibilidad de extender el Patronato (Blancarte, 2019), se vislumbró una solución que abonaría en el camino del nuevo estado independiente hacia la laicidad, dicha solución la propuso José María Luis Mora (1836), al afirmar que de la Constitución debe desaparecer:

cuanto en ella hay de *concordatos y patronato*. Estas voces suponen al poder civil investido de funciones eclesiásticas, y al eclesiástico de funciones civiles, y ya es tiempo de hacer que desaparezca esta mezcla monstruosa, orijen [SIC] de tantas contiendas (p. 341).

El propio Mora (1836) argumentó que el poder civil debía asumir la autoridad y eliminar los fueros eclesiásticos, además solicitaba que dispusieran de los bienes que tenía, así como la intervención en el matrimonio, estableciendo una

frontera el Estado, al no interferir en el nombramiento de curas y obispos, pues a estos debe elegirlos la Iglesia “entendiéndose con Roma como les parezca” (p. 342). Con tal afirmación, Mora dejaba clara la postura que a la postre se llamaría liberal, al demarcar con claridad las fronteras entre lo civil y lo religioso; la separación entre la Iglesia y el Estado.

Con esta propuesta se eliminaba la posibilidad de generar mártires y anticipaba el triunfo de esta separación, pero vaticinaba que sería “sangriento y desastroso, cuando del otro modo se conseguirá lo mismo sin que tengamos *mártires* que es lo peor que puede suceder a un gobierno” (Mora, 1836, p. 340). Tal como el mismo autor lo pronosticó, dicho triunfo se obtendría a sangre y fuego con la Guerra de Tres Años, en la que murieron más mexicanos que “en cualquier otra guerra del siglo XIX, lo que llevó a un historiador estadounidense a equipararla con un holocausto” (Fowler, 2020).

En definitiva, la influencia de la masonería, las ideas ilustradas y la creciente tensión de una facción del gobierno con la Santa Sede, recrudeció el conflicto, mismo que se evidenció con dos bandos: los liberales y los conservadores (Bastian, 1990; Díaz, 2016; Galeana, 2015; Blancarte, 2019; Fowler, 2020). Cabe destacar que ambos eran católicos, pues el conflicto no era acerca de su fe propiamente, sino de la incidencia de la Iglesia en la vida pública y, sobre todo, en las funciones del Estado.

Para la segunda mitad del siglo XIX, esa injerencia y el surgimiento de una generación de políticos formados en el liberalismo, muchos de ellos miembros de logias masónicas (Bastian, 1990), algunos moderados como Ignacio Comonfort y Manuel Payno y radicales como Juan José Baz, hicieron inminente la Guerra de Tres Años (Fowler, 2020).

Consecuentemente, entre 1855 y 1863, bajo los gobiernos de Juan Álvarez, Ignacio Comonfort y Benito Juárez, se promulgaron distintas legislaciones conocidas como las Leyes de Reforma. Dichas leyes tenían como objetivo la separación de la Iglesia y el Estado, sin embargo, para alcanzar este objetivo, se enfrentaban a una centenaria tradición católica en México no solo asociada al poder institucional de la Iglesia, sino a toda una cultura, cosmovisión y conciencia en la propia población (Díaz, 2016). Tal arraigo no puede desaparecer con decretos de gobierno, ni siquiera con la coerción, pues corresponde a la propia conciencia del ser humano, que, como ya se escribió en párrafos anteriores, responde a lo más íntimo de él.

Entre las leyes emitidas estaba la desamortización de bienes eclesiásticos y, posteriormente, la nacionalización de esos bienes, la ley de registro civil, la secularización de los cementerios, la ley de la libertad de cultos, entre otras (Yturbe, 2010). Además, advertidos de que el modo de vida católico impregnaba la vida de la población, Benito Juárez y luego Sebastián Lerdo de Tejada iniciaron una política de modernización urbana, principalmente visible en la Ciudad de México. Con el pretexto modernizador, se expropiaron edificios religiosos y conventos; se destruyeron altares de distintas órdenes católicas; algunos edificios religiosos fueron cedidos o vendidos a denominaciones protestantes, que, por su tradición iconoclasta, al adquirirlos, destruían las imágenes y gran parte de los vestigios que lucieran como tal (Díaz, 2016).

De esa manera no solo se trataba de separar mediante la ley al Estado y a la Iglesia, sino de menguar el poder del catolicismo de la conciencia de los mexicanos, por lo que el proceso de laicidad, era más bien un proyecto cultural del presidente Juárez (Díaz, 2016). Paradójicamente, para lograr tal empresa

se copió el método de evangelización católico, parecido al que emplearon los españoles cuando llegaron al nuevo continente, en el que sustituyeron los espacios religiosos de los indígenas, por simbología cristiana y espacios de culto católico (Ricard, 1986). Para minar la influencia del catolicismo se sustituyeron edificios religiosos por edificios públicos. Así, más que una lucha por demarcar las fronteras entre dos esferas sociales, parecía una contienda por las conciencias de los mexicanos, pues la carga simbólica de un edificio por otro pretendía una sustitución religiosa. Tal parece que solo se quería cambiar una religiosidad por otra.

Respecto a los resultados, la detección de los modos de vida católicos y su lucha por las conciencias trajo dividendos a la facción liberal mexicana. Por un lado, si bien la destrucción de templos provocó la ira de la población y la reacción del clero, por otro, paulatinamente se logró la sustitución religiosa, pues la carga simbólica es relevante y pedagógica (Burke, 2005; Díaz, 2016), así como la Iglesia utiliza la imagen para generar dependencia de los creyentes, el Estado hizo lo propio con sus edificios. De esta forma no dejó sin religión a la población, le generó otro tipo de religiosidad, que, aunque no es sobrenatural, crea un móvil moralizador (Camps, 2014), como lo hacía el propio catolicismo.

El caso francés es sumamente revelador, al surgir religiosidades revolucionarias en el que “el Estado-nación, la Constitución y la ley se volvían *cosas sagradas*” (Baubérot, 2005, p. 33). Se hablaba de regeneración, que igual que con el catolicismo, abarcaba la totalidad del ser humano. Surgieron cultos sincréticos con nuevas deidades como Razón, Libertad, Progreso y Patria; así como toda una instrumentación religiosa cuyo discurso aludía a purificación, credo y excomunión eran utilizados a finales del siglo XVIII (Baubérot, 2005). Lo que permite concluir que el proceso de laicización conlleva una carga religiosa, cuyo proceso de transformación es de una religión institucional a una religión civil.

Por el contacto y la influencia de Francia con México, no es descabellado pensar que se implementaban medidas que habían funcionado en el país europeo, no obstante, pese a que el origen de la laicidad moderna se debe a este proceso, México logró consolidar leyes que la consolidaban, al grado que en 1881 “el Ministerio de Relaciones exteriores francés pidió al embajador de México en París los textos de las leyes mexicanas que separaban la Iglesia y el Estado” (Baubérot, 2005, p. 17); al parecer estaban sorprendidos de la legislación. Hay que destacar que la separación constitucional de la Iglesia y el Estado en el país galo, data de 1905 (Zambrano, 2010).

Ambos países cayeron en el anticlericalismo, de la misma forma que lograron implementar la laicidad, en primera instancia a través de la fuerza. En México hubo otros factores que aceleraron la promulgación de leyes y la posterior consumación de la laicidad al grado que se convirtió en un rasgo de los mexicanos. Es importante señalar que no dejaron de ser católicos, a la fecha, a pesar de que esta Iglesia como institución ha perdido fuerza, su influencia forma parte del modo de vida de este país. Lo que se logró con el proceso de laicización fue enclaustrarla a los templos y la misma población, con toda su carga religiosa, acepta con orgullo la tradición laica.

Además de la influencia francesa, México tuvo otra geográficamente más cercana: Estados Unidos de América, al grado que Blancarte (2004) asegura que la laicidad mexicana brota por la injerencia de estos dos países. Los franceses tenían admiración por la legislación estadounidense, quienes desde

1791 habían separado las iglesias del Estado (Mare, 2018), por lo que el filósofo y pedagogo Ferdinand Buisson, uno de los teóricos de la Tercera República —conocida por ser la que más desarrolló la laicidad— (Montagut, 2018), visitó los Estados Unidos en 1876, al asistir a la Exposición Universal de Filadelfia (Baubérot, 2005). De tal manera que la relación histórica y geográfica entre México y Estados Unidos, que va desde guerras por territorio hasta relaciones comerciales, inevitablemente conllevaría una influencia en las políticas públicas (Vázquez, y Meyer, 2001; Fowler, 2020).

Otra influencia de los Estados Unidos, en el proceso de laicización mexicana, es la incursión de misioneros de denominaciones protestantes procedentes de su nación. Este proceso tuvo dos vertientes: uno, la vocación a la evangelización de estas denominaciones, que, como cualquier organización eclesiástica cristiana ortodoxa, tiene como una de sus doctrinas universales la *gran comisión*, es decir, la evangelización (Bastian, 1994; González, 2002); y dos, la necesidad de los liberales de restarle poder a la Iglesia Católica, situación que sirvió como coyuntura para facilitar la llegada de misioneros protestantes, a quienes, entre otras cosas, les cedieron edificios expropiados al catolicismo (Díaz, 2016) para consolidar una de las leyes impulsadas por Juárez, la de la libertad religiosa. Así que, al mismo tiempo que era congruente con dicha ley, se diseminaba por todo el país otra versión del cristianismo con otra cosmovisión. Sobre esto, una versión asegura que el presidente Juárez veía con simpatía a los protestantes, al grado que aseveraba que “del desarrollo del protestantismo dependía la felicidad del país” (Guzmán, 2010, pp. 32-33), esto se debe a la visión que estos tenían del trabajo que se reflejaba en la economía estadounidense.

El triunfo liberal, mismo que marcó el fin de la Guerra de los Tres Años, ratificado con la entrada de Benito Juárez a la capital del país, el 1 de enero de 1861, no significó el fin de las sanguinarias contiendas entre liberales y conservadores, pero sí originó el surgimiento constitucional del Estado laico mexicano. No obstante, las leyes de laicización continuaron, pero el conflicto no había terminado, surgiendo otra guerra con la segunda intervención francesa en México que, aunque se originó bajo el pretexto de la suspensión de pagos de la deuda externa, mucho tuvieron que ver el continuo conflicto entre liberales y conservadores en todo el proceso.

No fue sino hasta la Ley de 25 de septiembre de 1874, bajo la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, que al realizar algunas adiciones a las Leyes de Reforma las elevó a rango constitucional, con lo que se puso fin al conflicto y el ala liberal resultó ganadora. Una forma de llevar a cabo el proceso de secularización se dio por medio de la educación, en esto es otra similitud con el caso francés (Zambrano, 2010).

Puede decirse que la educación fue el instrumento predilecto para impulsar la laicidad en México, en primera instancia por el artículo 3º, pero también por encumbrar a los liberales a través de la historia oficial, pues en esta se omiten las participaciones de estos que resultarían vergonzosas, además de que evitaría temas como el del tratado de McLane-Ocampo (Fowler, 2020), pues al enseñarlo se mostraría cómo el gobierno de Juárez vendía a perpetuidad el derecho a tránsito por el Istmo de Tehuantepec a los Estados Unidos, entre otras cosas.

Con estas omisiones, se encumbró a Benito Juárez como héroe desde varios ángulos, pues se enseñan las leyes de Reforma como avances y a Juárez como héroe incuestionable (Rojas, 2005), al grado que posiblemente no existe en México una comunidad en la que no se nombre una calle o un monumento en honor al Benemérito de las Américas.

Cabe destacar que el protestantismo fue aliado de los liberales, pues, aunque eran religiosos, muchos de los misioneros eran masones o simpatizaban con la separación de la Iglesia con el Estado, por la tradición estadounidense de la que provenían (Bastian, 1994; Díaz, 2016). Además, también era conveniente para ellos la disminución de poder de la Iglesia Católica, pues esto favorecía su introducción, crecimiento y consolidación. De tal forma que, diversos factores influyeron en la consolidación de la laicidad en México, tanto implícita como explícitamente, pues no todos los intereses se adscribían a la consolidación de las Leyes de Reforma, no obstante, tal coyuntura era benéfica para los intereses de las distintas organizaciones misioneras en México.

Obsérvese que varios fueron los aspectos que convergieron en la laicización de México. Décadas más adelante, una radicalización de este proceso generó otro conflicto religioso, con la llamada Ley Calles que trataba de limitar el culto católico en México (Meyer, 1994). Puede observar con lo dicho hasta aquí que la relación Iglesia y Estado ha estado en constante tensión.

Dicho brevemente, la laicidad mexicana tuvo las semillas en las Reformas Borbónicas, germinó en el proceso de independencia y fructificó con las leyes promulgadas en 1857. De 1810 a 1857 se trató en conjunto de una gran Revolución liberal.

CONCLUSIONES

Se puede asegurar que la laicidad en México se consolidó en la medida en que se aprecia el grado de secularización, no en la pérdida del catolicismo, mucho menos de un sentido religioso, sino en el enclaustramiento de las religiones judeocristianas a prácticas cúllicas, llevadas a cabo únicamente en los templos, sin incidencia en la vida pública.

La compleja tradición mexicana de laicidad no ha significado el alejamiento del Estado con sectores religiosos, pues para los candidatos las iglesias representan un conjunto de votos, basta con ver en la actualidad la externa religiosidad del presidente Andrés Manuel López Obrador, así como su acercamiento a diversas religiones, al colocar en el centro de la discusión el histórico y cotidiano concepto del laicismo, al grado que Renée de la Torre (2019) afirma que hay una “recomposición de la laicidad en México” (p. 160).

Cabe retomar el inicio del texto, mencionando que dicho término es generalmente asociado al ámbito educativo, en razón de que todos hemos aprendido que el artículo tercero dice que la educación es laica. No obstante, al momento de tratar de definirlo resulta complejo, pues como ya se mencionó al inicio de este capítulo, la propia Constitución de los Estados Unidos Mexicanos no contiene una definición que delimite el concepto y haga clara su aplicación.

La laicidad es un concepto complejo en razón de que no hay una definición oficial en las leyes de las naciones latinoamericanas. En México se establece en el artículo tercero de la Constitución que toda persona tiene derecho a la educación y que corresponde al Estado impartirla y garantizarla y “además de obligatoria, será universal, inclusiva, pública, gratuita y *laica*”.

Volvemos a mencionar, a modo de síntesis, que el término ha tenido un paso variable, pues mientras unos la entienden como la ausencia de religiosidad en el ámbito público, otros sugieren que implica neutralidad religiosa. Lo que se busca explicar en sí, es que no es posible establecer o englobar el concepto en una definición, puesto que la laicidad, observando a los países latinoamericanos, es una contante construcción histórica que involucra, por supuesto, la relación del Estado-Religión (Arredondo 2017; Blancarte, 2004).

Dado que lo histórico juega en la construcción del concepto, cabe agregar que, en 1992, el presidente mexicano Carlos Salinas de Gortari inició la regulación de las Asociaciones Religiosas, lo que supuso un proceso reflexivo de la relación entre el Estado con la religión. Salinas no solo reestableció las relaciones con el Vaticano, sino que promovió y promulgó la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en las que establece las limitantes de los ministros de culto en la participación en el ejercicio público, excepto previa renuncia a su labor religiosa cinco años antes para postularse. Sin embargo, habrá naciones en las que no existe problema con esta relación, pues un líder religioso puede convertirse en candidato y, a la postre, en gobernante, como en Guatemala, Chile, Costa Rica o El Salvador, entre otros.

El artículo tercero de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de México*, detalla la definición de laicidad, misma que converge con la propuesta en párrafos anteriores, al establecer que:

El Estado mexicano es laico. Él mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, solo en lo relativo a la observancia de la Constitución, Tratados Internacionales ratificados por México y demás legislación aplicable y la tutela de derechos de terceros.

El Estado no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio en favor de religión alguna. Tampoco a favor o en contra de ninguna iglesia ni agrupación religiosa.

Los documentos oficiales de identificación no contendrán mención sobre las creencias religiosas del individuo.

El hecho de señalar que el Estado no puede tener preferencia o privilegio en favor de religión alguna no lo exime de religiosidad, sino de una correcta separación de funciones, pues, como se definió en párrafos anteriores, la religión permea en toda la realidad del ser humano, sin estar exenta la vida pública. Por lo que el Estado laico no puede dejar de contener carga religiosa, solo debe aspirar a asumir su función delimitada, debidamente diferenciada, del resto de las esferas sociales, así como de instituciones religiosas. Asegurar que la Iglesia debe estar separada del Estado, es una afirmación correcta con respecto a la laicidad; no obstante, afirmar que el Estado debe estar desprovisto de religiosidad, no solo es inexacto, sino que es imposible. El debate no debe ser qué lugar ocupa la religión; sino qué lugar ocupan las instituciones religiosas en la vida civil de la población.

REFERENCIAS

- Álvarez, J. (2015). *Secularización, laicidad y laicismo en el pensamiento contemporáneo: transposición de la sacralidad y religión secular* (tesis doctoral inédita). Universidad de Sevilla, Sevilla, España.
- Aradillas, A. (01 de septiembre de 2016). Anticlericalismos y «desclericalización» "Higienizar las aguas estancadas en la Iglesia". *Periodista Digital*. Recuperado de [http:// https://www.periodistadigital.com](http://https://www.periodistadigital.com).
- Arredondo, A. (2017). Educación laica en América Latina y el Caribe. *Historia Caribe*, 12(30), pp. 15-23.
- Arroyo, M. (2005). La fuerza de la religión y la secularización en Europa. *Iglesia Viva*, (224), pp. 99-106.
- Arteta, A. (1992). Actualidad de Tocqueville sobre la democracia. *Eguskilore: Cuaderno del instituto Vasco de Criminología*, 5, pp. 173-188.
- Barranco, B. y Blancarte, R. (2019). *AMLO y la religión. El Estado laico bajo amenaza*. Ciudad de México: Grijalbo.

- Barrero, A. F. (2015). *La religión como antropotécnica: aportes al debate sobre la secularización y el retorno de la religión* (tesis de maestría inédita). Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia.
- Bastian, J. P. (1990). Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz en México, 1877-1911. En J. P. Bastian. (Comp.), *Protestantes liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX* (pp. 132-164). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J. P. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Ciudad de México: FCE.
- Baubérot, J. (2005). *Historia de la laicidad francesa*. Ciudad de México: El Colegio Mexiquense.
- Baubérot, J. (2008). *Historia del protestantismo*. Ciudad de México: Maica Libreros Editores.
- Berger, P. (1969). *El Dósel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Blancarte, R. (2004). Laicidad y secularización en México. En J. P. Bastian (Coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 45-60). Ciudad de México: FCE.
- Blancarte, R. (2017). *El Estado laico*. Ciudad de México: Nostra ediciones.
- Blancarte, R. (2019). *La república laica en México*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Blancarte, R., et al (2012). *Laicidad estudios introductorios*. Ciudad de México: El Colegio Mexiquense.
- Burke, P. (2005). *Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- Camps, V. (2014). La secularización inacabada. En D. Gamper (Ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia* (pp. 21-40). Madrid: Trotta.
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, (7), pp. 1-20.
- Clouser, R. A. (2005). *The Myth of Religious Neutrality, Revised Edition: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*. Nueva Jersey: University of Notre Dame Press.
- Cruz, O. (2013). Relación Iglesia-Estado en Mexico: El Regio Patronato Indiano y el gobierno mexicano en la primera mitad del siglo XIX. *Revista mexicana de Historia del Derecho*, 27, pp. 117-150.
- Cruz Esquivel, J., y Mallimaci, F. (2017). Religión, medioambiente y desarrollo sustentable: la integralidad en la cosmología católica. *Revista de Estudios Sociales*, (60), pp. 72-86.
- Dary, C. (2018). Guatemala: entre la Biblia y la Constitución. En A. S. Monzón (Coord.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 83-120). Buenos Aires: CLACSO.
- De la Torre, R. (2019). Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México. *Revista Rupturas*, 9(1), pp. 151-174.
- Del Picó Rubio, J. (2019). El lugar de la religión en el Estado laico: el modelo de laicidad en Chile dos décadas después de la entrada en vigor de la Ley N° 19.638. *Revista de Derecho (Coquimbo. En línea)*, 26, s.p. DOI: <https://doi.org/10.22199/issn.0718-9753-2019-0001>.
- Díaz Patiño, Gabriela (2016). *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de la cultura nacional (1848-1908)*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Dooyeweerd, H. (1998). *Las raíces de la cultura occidental*. Barcelona: CLIE.
- Dooyeweerd, H. (2020). *Una nueva crítica al pensamiento teórico. Las presuposiciones necesarias de la Filosofía, vol. 1*. Ontario: Paideia.

- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Shapire.
- Fazio, M. (2008). Secularización y crisis de la cultura de la Modernidad. *Instituto de Filosofía Política*. Recuperado de <https://www.unav.edu/documents/58292/7179289/2.%2BV%25C3%2581ZQUEZ%2BDE%2BPRADA.pdf>
- Fowler, W. (2020). *La Guerra de Tres Años. El conflicto del que nació el Estado laico mexicano*. Ciudad de México: Crítica.
- Galeana, Patricia (2015). *Las relaciones Estado-Iglesia durante el Segundo Imperio*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- García Bazán, F. (2002). La religión y lo sagrado. En F. Diez de Velazco y F. García Bazán (Redactores), *El estudio de la religión. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* (pp. 23-60). Madrid: Trotta.
- García, P. E. (2011). *Modernidad, secularización y religión: el caso de México* (tesis doctoral inédita). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- Garma, Carlos (2011). Laicidad, Secularización y Pluralismo religioso, una herencia cuestionada. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, 9(36), pp. 79-92.
- González, J. A. (2013). Nuestras tiranías: Tocqueville acerca del despotismo democrático. *Areté*, 25(1), pp. 61-80.
- González, J. L. (2002). *Historia del pensamiento cristiano. Desde los principios hasta nuestros días*. Nashville: Editorial Caribe.
- González, M. G. (marzo de 2014). La libertad religiosa y la libertad de conciencia. Área Ciencias de la Religión del Departamento de Formación Humanística (Presidencia), *Jornadas "La libertad religiosa en la sociedad pluralista"*. Jornadas llevadas a cabo por Universidad Católica del Uruguay, Montevideo, Uruguay.
- Gregory, B. S. (2019). *La Reforma involuntaria. Cómo una revolución religiosa secularizó a la sociedad*. Ciudad de México: FCE.
- Guzmán, P. (2010). *Rasgos históricos del protestantismo en México. Desde Las Leyes de Reforma, 1857, hasta El Plan de Cincinnati, 1914*. Ciudad de México: El Faro.
- Hernández, Alberto (2007). El cambio religioso en México: crecimiento y auge del pentecostalismo. En C. Rivera Farfán y E. Juárez Cerdi (Eds.), *Más allá del Espíritu, actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (pp. 53-90). Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Iberico, R. (2015). "La fe de todos los siglos": una aproximación a la relación entre teología ultramontana e historiografía católica en el Perú. *Revista Cultura y religión*, 9(1), pp. 9-33.
- Lacerda, F. y Brasiliense, J. M. (2018). Brasil: la incursión de los pentecostales en el poder legislativo brasileño. En J. L. Pérez y S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 141-180). Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC).
- Libertades Laicas, Red Iberoamericana. (2006). *Declaración universal sobre la laicidad en el siglo XXI*.
- Mare, F. (2018). *Historia de la separación entre Iglesia y Estado*. Recuperado de <https://laicismo.org/historia-de-la-separacion-entre-iglesia-y-estado/>
- México. (2014). Ley de asociaciones religiosas y culto público. *Diario oficial*, (11), pp. 33-44.
- Meyer, J. (1994). *La Cristiada: la guerra de los cristeros (Vol. 1)*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Montagut, E. (2018, agosto). Ferdinand Buisson en el laicismo francés. *Entreletras*. Recuperado de <https://www.entreletras.eu/ensayo/ferdinand-buisson-en-el-laicismo-frances/>

- Mora, José María Luis (1836). *Méjico y sus revoluciones (Tomo I)*. París: Librería de Rosa.
- Peces-Barba, G. (1989). Los derechos del hombre en 1789: reflexiones en el segundo centenario de la Declaración Francesa. *Anuario de Filosofía del Derecho*, (VI), pp. 57-128.
- Pérez, J. L. y Grundberger, S. (Eds.). (2018) *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC).
- Pérez-Agote, A. (2010). La irreligión de la juventud española. Juventud y laicidad. *Revista de Estudios de Juventud*, 91, pp. 49-63.
- Pérez-Rayón, N. (2004). El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica. *Sociológica*, 19(55), pp. 113-152.
- Prieto, L. (2006). Libertad y objeción de conciencia. *Revista Persona y Derecho*, (54), pp. 259-273.
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Farfán, Carolina y Juárez Cerdi, Elizabeth (2007). *Más allá del Espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Rojas, R. (2005). Benito Juárez. En Mílada Bazant (Coord.), *Ni héroes ni villanos. Retrato e imagen de personajes mexicanos del siglo XIX* (pp. 201-227). Ciudad de México: Porrúa.
- Solans, F. J. R. (2012). El conflicto entre regalistas y ultramontanos en la Universidad española. El magisterio de Francisco Escudero y Azara. En G. Vicente y Guerrero (Coord.), *Estudios sobre historia de la Enseñanza Secundaria en Aragón: actas del II Congreso sobre Historia de la Enseñanza Media en Aragón, celebrado en el IES "Goya" de Zaragoza del 11 al 14 de abril de 2011* (pp. 283-292). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Taylor, C. (2014). *La Era Secular, Tomo I*. Barcelona: Gedisa.
- Vásquez-Dextre, E. R. (2016). Mindfulness: Conceptos generales, psicoterapia y aplicaciones clínicas. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 79(1), pp. 42-51.
- Vázquez, Josefina y Meyer, Lorenzo (2001). *México frente a Estados Unidos. Un ensayo histórico, 1776-2000*. Ciudad de México: FCE.
- Weber, M. (1979). *El Político y el Científico "La Política como Vocación"*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2010). *Sociología de la religión*. Ciudad de México: Colofón.
- Yturbe, C. (2010). Las Leyes de Reforma: ¿Laicidad sin secularización?. *Isonomía*, (33), pp. 65-81.
- Zambrano, A. (2010). Laicidad y escuela de la República en Francia. *Revista Educación y Pedagogía*, 22(58), pp. 123-135.

El problema del fundamento y de la validez de los derechos humanos

The Problem of the Fundament and Validity of Human Rights

Yossadara Franco Luna¹

RESUMEN

El trabajo muestra dos de las narrativas estándar que buscan dar cuenta, a través de un carácter lineal, del nacimiento de los Derechos Humanos que alcanza su máxima expresión en 1948. No obstante, Hunt y Menke y Pollman realizan una fuerte crítica a ese tipo de narrativas por ser reduccionistas. Esto coloca dos problemas centrales: la génesis y la validez de los Derechos Humanos. De esta manera, los citados autores formulan una narrativa alterna que permita fundamentarlos. Se trata de que la compasión y la simpatía por el otro vaya de la mano con dos modelos filosóficos: el modelo contractualista y el de la razón. **Palabras clave:** Derechos Humanos, fundamento, validez, narrativa estándar, narrativa alterna.

ABSTRACT

This paper shows two of the standard narratives that seek to account, through a linear nature, for the birth of Human Rights that reaches its maximum expression in 1948. However, Hunt and Menke and Pollman make a strong criticism of this type of narrative for being reductionists. This places two central problems: the genesis and validity of Human Rights. In this way, the aforementioned authors formulate an alternative narrative that allows them to be founded. It is about compassion and sympathy for the other going hand in hand with two philosophical models: the contractualist model and that of reason.

Keywords: Human Rights, Foundation, Validity, Standard Narrative, Alternate Narrative.

INTRODUCCIÓN

Se suele considerar que el origen de los Derechos Humanos se halla en la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” de 1789 y a partir de este acontecimiento su desarrollo ha sido un proceso lineal y gradual en el que las naciones se han ido adhiriendo por sí mismas. Sin embargo, a la luz de Hunt (2009) y Menke, C. y Pollman (2010), se realizará un intento por lograr desentrañar aquello que fundamenta a los Derechos Humanos para señalar dos problemas: el de desarrollo histórico y el de validez. De ahí que se vuelva importante buscar su génesis y mostrar el debate filosófico al que se somete.

Para lograr lo anterior, este texto se divide en cuatro apartados. El primero, *La narrativa estándar de los Derechos Humanos*, muestra dos de las varias

¹ Universidad Autónoma Metropolitana, México, ORCID ID 0000-0002-3312-7548.

narrativas estándar que se han configurado para señalar el nacimiento y, por lo tanto, validez de lo que hoy llamamos Derechos Humanos. La primera es la presentada por Lynn A. Hunt y la segunda por Menke y Pollman. A través de estas, veremos que lo que las identifica es un sentido lineal y progresista que llega a su culmen con la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

El segundo apartado llamado *Crítica a la narrativa estándar* busca mostrar la crítica que hace, por un lado, Lynn A. Hunt y, por el otro, Menke y Pollman con respecto a la narrativa estándar, y cómo esta no logra hundir sus raíces hasta mostrar un fundamento que justifique la idea de los Derechos Humanos.

Una narrativa alterna. La propuesta de Menke y Pollman es el tercer apartado, el cual tiene como fin señalar dos cosas. La primera es que —a la luz de una narrativa crítica— se aduce que la idea de Derechos Humanos, con el carácter de universal, es el resultado de los gobiernos totalitarios, específicamente del nazista. Ello rompe con un supuesto proceso gradual que inició en el siglo XVIII en Francia y, más bien, nos remite a un proceso que detonó a gran escala, al punto que irrumpió en los modos de hacer política nacional e internacional bajo la aspiración de un orden universal. La segunda es que, al romper con el discurso tradicional, necesariamente, se tiene que saber qué fundamenta a los Derechos Humanos para que cumplan su función de universales y no se queden constreñidos a discursos o maneras de proceder en cada época.

Finalmente, el apartado titulado *Debate y consecuencias filosóficas sobre el fundamento de los Derechos Humanos* aduce que hay tres modelos que pueden ayudar a entender el fundamento de los Derechos Humanos. A saber, se habla del modelo contractualista, el modelo de la razón y el del reconocimiento de la otredad. Pese a esto, los dos primeros pueden ser fallidos si no se hacen acompañar del tercero.

LA NARRATIVA ESTÁNDAR DE LOS DERECHOS HUMANOS

Hunt (2009) pregunta por las causas que dieron origen a los Derechos Humanos. Así, concede que estos tienen su génesis cuando la persona logra dominarse a sí misma y, sobre todo, cuando reconoce que la otredad también es dueña de sí misma. A esto lo llama *autonomía* y *empatía* que, además de ser prácticas culturales, contienen a lo corpóreo y a lo emocional.

La autonomía implica un grado de conciencia de la pertenencia de su propia corporalidad en relación con la del otro. Mientras que la empatía supone que los demás sienten y piensan, de algún modo, como *yo* porque ese sentir tiene un carácter fundamental del que todos participan. Empero, se vuelve necesario que las personas sepan que su autonomía —expresadas en su corporalidad— está protegida respecto de la del otro, porque su individualidad es apreciada emocionalmente debido a que se reconoce que cada uno es dueño de sí mismo. Solo si ocurre de este modo se puede ser sujeto de los Derechos Humanos.

Lograr lo anterior ha sido producto de una larga historia, puesto que hasta antes del siglo XVIII no se pensaba ni se contemplaba a todos como autónomos, ni se era empático con el otro que se pensaba como diferente. Los niños, los sirvientes, los esclavos y las mujeres no tenían tales consideraciones. Que hoy sea distinto es el resultado de luchas ganadas, en ese siglo, en las que buscaron su emancipación, dice Hunt (2009).

La autonomía y la empatía se vieron reflejadas, principalmente, en el surgimiento de experiencias artísticas, sobre todo en la literatura. Estas

expresiones ayudaron a que tales ideas se socializaran mucho más rápido. La base de esos textos era mostrar la posibilidad de que los individuos se relacionarían entre sí, saltando las barreras de la clase, las ideas religiosas, incluso ciertos valores que conservaban un modo de ser. Lo anterior afirma que la empatía y la autonomía no son naturales, sino impostadas. Un ejemplo de ello es la novela epistolar de Rousseau que se publicó en 1761 llamada *Julia o la Nueva Eloísa* que trata sobre la relación amorosa de Eloísa, quien pertenece a la nobleza, y Pedro Abelardo, quien es un hombre de escasos recursos económicos.

Esas formas individuales, pero similares a las de otros, dieron origen a nuevos conceptos sociales y políticos que desembocaron en la necesidad de hablar de lo que hoy llamamos Derechos Humanos, aunque bajo un lenguaje de equivalencias. De esta manera, señala Hunt (2009), se materializó en dos acontecimientos que se dieron en distintos continentes, mas muy cercanos en temporalidad. En primer lugar, se trata de la Declaración de Independencia de Estados Unidos —*The unanimous declaration of the thirteen United States of America*— que se redactó, bajo la pluma de Jefferson, en Filadelfia, el 4 de julio de 1776. La sentencia del segundo párrafo es muy importante porque un documento político del siglo XVIII se convirtió en una proclamación de Derechos Humanos.

Sostenemos como sagradas e innegables estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre esos esta la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad (*Declaración de Independencia de Estados Unidos, s/a, p. 1*).

Cabe aclarar que esta no tenía el carácter de *constitucional*, sino que se trataba únicamente de una declaración de intenciones. Transcurrirían 15 años para que los estados la ratificaran.

Por otro lado, en 1789 —trece años después— el propio Jefferson se encontraba en París cuando, meses previos a la toma de la Bastilla, el marqués de La Fayette preparaba la declaración francesa, la cual al comienzo de la Revolución Francesa tomó mucho más impulso. Así, la Asamblea Nacional empezó el debate sobre los 24 artículos que habían sido redactados por los 40 diputados. Debido a que la discusión de cada uno de los artículos estaba tomando demasiado tiempo, los diputados suspendieron tales debates y adoptaron *provisionalmente* los 17 artículos aprobados bajo la leyenda de Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. El documento dejaba fuera toda clase de estrato social:

[...] la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del Hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los Gobiernos, han resuelto exponer, en una Declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del Hombre (*Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, s/a, p. 281*).

Con la Declaración se logró afianzar su universalidad debido a las afirmaciones que contenía. Por ejemplo, el artículo 1 señalaba que “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común” (*Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, s/a, p. 281*). Esto rebasa, por mucho, al particular ciudadano francés. Cabe mencionar que aun cuando existía, en Francia, una Declaración de

tal envergadura no se impidió la aparición de distintos gobiernos —el más voraz fue el Régimen del terror— contrarios a lo que señalaba y buscaba el documento.

Prosiguiendo, a diferencia de lo que Hunt (2009) señala sobre que los Derechos Humanos proceden de los siglos xvii y xviii, Menke y Pollman (2010) aseguran que no es así. Manifiestan que hay otra narrativa que también es estándar y que explica su desarrollo en tres etapas.

La primera etapa se sitúa entre el siglo xvii y xviii bajo la idea del derecho natural. Es decir, se entiende que en el estado natural —sin relaciones sociales y culturales impostadas— todos los hombres poseen, por igual, derechos fundamentales. De ahí que ostentan un carácter de universal. A la pregunta de cómo es que se realizan, la respuesta es que en el estado natural son ideas y exigencias de la realidad únicamente pensadas por filósofos.

La segunda etapa se ubica a mediados del siglo xviii con la materialización de lo que simplemente eran débiles ideas filosóficas: el movimiento independentista norteamericano y la Revolución Francesa cuyos productos son las declaraciones de los Derechos Humanos y civiles que se positivizan jurídicamente por primera vez. Este episodio histórico tiene dos repercusiones: *i*) al positivarse, perdieron su universalidad; y *ii*) tales derechos estuvieron limitados para un grupo de personas —a mujeres, judíos, negros y proletariado les fueron negados.

La tercera etapa se cuenta a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial al día de hoy. Los Derechos Humanos con la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 formaron parte de todo un sistema legal válido a nivel internacional y auspiciado institucionalmente por las Naciones Unidas.

Fue primero aprobada como una declaración de intenciones interestatal y en las siguientes décadas fue desarrollada en una serie de pactos vinculantes en derecho internacional o de gentes y, a consecuencia de ellos, cada uno de los Estados ya no es una instancia individual que debe procurar por la realización de los derechos humanos (Menke y Pollman, 2010, pp. 16-17).

Esto ubica a los Derechos Humanos con el carácter de universal y positivadas jurídicamente, porque resultaba limitado estar bajo la guardia de los Estados nación. Por esa razón, se requería, como necesaria, su positivización global.

Ahora bien, es preciso apuntar que se trata de dos narrativas estándar que están sujetas a críticas por su carácter lineal y continuista, pero sobre todo por no otorgar una explicación que los fundamente.

CRÍTICA A LA NARRATIVA ESTÁNDAR

Hunt (2009) hace dos críticas al tipo de narrativa que presenta. La primera es que quienes habían hablado de derechos como universales, realmente pensaban de forma más estrecha lo que se colocaba en el papel. Los artífices de las declaraciones eran más un grupo de varones elitistas, racistas y misóginos porque la expresión *todos los hombres* no era inclusiva del género humano, sino que los únicos receptores eran una clase determinada de varones. De este modo, lo *evidente e inalienable*, de lo que hablaba Jefferson, no era y no significaba igualdad para todos.

[...] a los niños, los locos, los presos o los extranjeros como incapaces o indignos de participar plenamente en el proceso político, porque nosotros hacemos lo mismo. Pero también excluyeron a quienes no tenían propiedades, a los esclavos, a los negros

libres, a las minorías religiosas en algunos casos y, siempre y en todas partes, a las mujeres (Hunt, 2009, p. 16).

De lo anterior deviene la segunda crítica. En el preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 se anota “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (*Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948, s/p.*). La Declaración vuelve a colocar, con el uso de la palabra *considerando* (*whereas*), el problema de lo evidente al estilo en que lo hizo Jefferson.

Es esta pretensión de evidencia la que va a ser cuestionada en dos sentidos por Hunt (2009) porque aduce que es crucial para entender los Derechos Humanos. El primer cuestionamiento versa sobre por qué, si es evidente, era necesario enfatizarlo al punto de tener que llevarlo a una redacción. La segunda es por qué, si es evidente, no son reconocidos universalmente. De tal modo se determina que eso que se asume como evidente no se discute, porque de hacerse, entonces se caería en cuenta de que no lo es.

Ahora bien ¿cómo, en el siglo XVIII, esto era tan convincente? Hunt (2009) plantea que llegó a ser de ese modo porque a los Derechos Humanos se les atribuyeron tres cualidades: uno, que deben ser naturales, es decir, inherentes a los seres humanos; dos, que son iguales porque son los mismos para todos; y tres, que son universales porque son válidos en cualquier lugar y circunstancia. Esto permite que *todos* los posean por el único hecho de que son seres humanos. De esta manera, se convirtió en evidente porque los Estados lo aceptaron unánimemente.

Lo anterior abre un nuevo problema: los Derechos Humanos solo cobran importancia cuando alcanzan un contenido político. Entonces, lo natural, lo inherente al ser humano queda en un plano menor, porque adquieren fuerza en sociedad debido a que solo se pueden garantizar si los media la política que es secular —aunque se hable de conceptos como *sagrados y creación*— y si sus poseedores participan activamente de ellos.

Hunt (2009) sostiene que lo anterior demuestra que es muy difícil enunciar qué son los Derechos Humanos por tres razones: *i*) porque su definición es epocal y se constriñe a contextos particulares, *ii*) porque el uso del término es tan constante que se pasa como indiscutible, de ahí que *iii*) la violación de estos suscita un horror generalizado.

Los derechos no pueden definirse de una vez por todas, porque su base emocional no deja de cambiar, en parte como reacción a las declaraciones de derechos. Los derechos continúan siendo discutibles porque nuestra percepción de quién tiene derechos y qué son esos derechos cambia constantemente. La revolución de los derechos humanos es, por definición, continua (Hunt, 2009, p. 28).

En suma, los Derechos Humanos son una invención producto de la historia. Sin embargo, el autor parece advertir que en los derechos hay una clase de progreso porque, históricamente, fue abarcando a más sectores hasta que en 1948 —momento cúspide— se logró que todos, por igual, pudieran gozar de derechos. Por lo tanto, son un discurso social y político que apunta a una transformación. Bajo esta narrativa hay una idea progresiva que va superando ciertos estadios hasta llegar a su culmen histórico.

Prosiguiendo, la crítica al segundo tipo de narrativa estándar que plantea Menke y Pollman (2010) es mucho más profunda, en el sentido que arguyen que responde más a un idealismo, porque parece que los Derechos Humanos hunden sus raíces en el derecho natural filosófico cuando bien se podría pensar que responden también a motivos jurídicos, teológicos, morales, políticos, entre otros.

Así, las críticas versan en más. La idea de que los Estados fueron neutrales en este tema es confusa, porque han sido ellos mismos su mayor amenaza. Por otro lado, no se entiende la relación entre los Derechos Humanos y los civiles porque ciertos grupos no podían gozar de derechos, ¿dónde, entonces, está el carácter de universal? He aquí el porqué esta narrativa es errónea filosófica y políticamente.

UNA NARRATIVA ALTERNA. LA PROPUESTA DE MENKE Y POLLMAN

Al afirmar que la narrativa estándar que presentan es errónea, proponen una alterna que señala que el nacimiento de los Derechos Humanos no son el resultado de una historial lineal y continuista, como se ha manejado. Más bien el hecho que hace que emerjan se halla en “la experiencia de una catástrofe política y moral [...] Esta catástrofe es el totalitarismo político, sobre todo el nacionalsocialista, pero también el estalinista” (Menke y Pollman, 2010, p. 19) que significaron una amenaza real. Esto deviene en que la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 fue la respuesta a tales acontecimientos.

El dominio de los totalitarismos habría desaprobado totalmente la idea de los Derechos Humanos y era perfectamente realizable porque desde su construcción —con las revoluciones burguesas— dejaron fuera a ciertas minorías, luego, de forma arbitraria, a grupos más amplios. Lo anterior permitió que los totalitarismos ganaran terreno. Hanna Arendt (como se cita en Menke y Pollman, 2010) llamó a esto *aporía de los derechos humanos* y encontró dos. La primera, que el Estado no es neutral. Puesto que ha constituido el peligro más importante porque es el que decide sobre la comunidad política y sobre quién goza o no de protección jurídica. La segunda es que, también, el Estado, tiene el poder de despojar a las personas de sus derechos a través de la anulación de esa protección. De esa manera tiene la capacidad de hacer o no fácticos los derechos, ejemplo de ello fueron los campos de concentración del siglo xx. Ambos hechos constituyen que las certezas naturales, sobre las que operaba y descansaba el principio de los Derechos Humanos, se perdieron y por eso, es el *Estado* su mayor amenaza.

Menke y Pollman (2010) aseveran que el final de la Segunda Guerra Mundial enuncia una ruptura histórica. Únicamente se puede hablar de Derechos Humanos a partir de 1945, que se fue constituyendo como elemento central del derecho internacional en el que cada Estado se compromete a respetarlos al interior del país.

Bajo su propia narrativa estos filósofos abren una pregunta ¿sobre qué fundamento descansa el nuevo derecho internacional de los Derechos Humanos?, para responder aseguran que antes se debe escudriñar sobre dos cuestionamientos previos: *i)* el concepto de los Derechos Humanos y *ii)* el cómo se puede fundamentar que sean obligatorios.

Sobre el concepto de los Derechos Humanos se puede decir que tiene un ámbito de aplicación en lo jurídico, en cuyo centro están las leyes. De este modo,

son conferidos a través de ellas. Si esto es así, entonces no habría posibilidad de hablar de Derechos Humanos porque están sumamente constreñidos a los Estados. Empero, después de 1945 no son únicamente válidos al interior de un Estado, sino que se afianzan en un poder legal positivo a nivel supraestatal, a través de pactos interestatales que regula la Organización de las Naciones Unidas y puestos bajo observación por parte de la comunidad de Estados.

[...] el modo en que cada Estado trata internamente a todos aquellos que están sometidos a su poder deviene parte constitutiva de aquellos compromisos del derecho internacional que se acepta externamente. Cada Estado se compromete para con todos los demás Estados a no vulnerar los derechos humanos en su correspondiente territorio de soberanía (Menke y Pollman, 2010, p. 31).

Sin embargo, que los Derechos Humanos sean parte de un entramado jurídico supranacional no quiere decir que ello responda a su concepto original.

Ahora bien, sobre el tema de la *obligatoriedad* se aduce al derecho moral. Los Derechos Humanos se deben entender como exigencias o derechos morales —como universal— y cada persona puede hacerlos valer, ante los demás, por la única razón de pertenecer a una comunidad humana. Entonces, las normas morales sostienen que cada hombre debe respetar a los demás como iguales, esto llevado al derecho moral implica ser considerado como igual. De tal manera, se aprecia que la norma y el derecho moral son parte de una misma cosa y existen independientemente de las relaciones económicas, políticas o sociales que en cualquier momento se puedan tejer, por lo tanto, son pre o extra sociales.

Al anterior argumento se le ha dado respuesta: los Derechos Humanos como derechos morales “solamente pueden entenderse en el sentido en que dice algo sobre el origen de las exigencias de los derechos humanos en el orden público en el cual obtienen su fuerza” (Menke y Pollman, 2010, p. 36). Es decir, no se dirigen a cada individuo en lo particular, sino a los responsables del orden público: la política y al Estado. Por eso, únicamente se puede hablar de vulneración directa cuando ese orden público no cumple con la obligación de protegerlos y de vulneración indirecta cuando actores sociales relevantes, gobiernos de otros Estados, organizaciones internacionales, entre otros, no cumplieron con la responsabilidad de observarlos con eficacia.

De esta manera, se deduce que los Derechos Humanos gozan de un contenido fundamental, conceptual y normativo que se explica a partir de la siguiente sentencia: “cada hombre tiene derecho a vivir en un orden político que considere a sus miembros como iguales y con ello les garantice que también sus derechos fundamentales serán satisfechos” (Menke y Pollman, 2010, p. 46). Ahora bien ¿por qué es correcta esa sentencia o por qué esta apuntaría a darle batalla a los adversarios de la idea de los Derechos Humanos?

Se vuelve necesario hablar de tales adversarios. Son dos. El primer *enemigo* es aquel que no solo niega la idea de igualdad entre los seres humanos, sino que la afirma con la imposición de un orden político que se basa en la desigualdad radical que se instrumenta con la exclusión de ciertos grupos —considerados como inferiores— hasta llegar a su exterminio, sirva de ejemplo los regímenes totalitaristas.

Zimmermann (como se cita en Menke y Pollman, 2010) señala que con los regímenes totalitaristas se precisó la ruptura de la especie. Se trató de eliminar la categoría político-moral de la *humanidad* para colocar la idea primera de

una comunidad político-moral que crea una totalidad de la que ciertas personas son excluidas porque únicamente algunas merecen ser respetadas como iguales. La raza, en un nivel biológico, fue el concepto que ayudaría a fundamentar tal exclusión y todo lo que deviniera con ella. Sin embargo, más allá del tenor del concepto, se habla de una ruptura de la especie en términos político-morales porque se niega la igualdad en cuanto derecho.

Por otro lado, también se rompió con la idea de que hay una naturaleza común en los seres humanos: respetar a todos los hombres por igual. Los frutos catastróficos de los regímenes totalitarios demostraron, de manera fehaciente, que tal respeto parece que no pertenece a la naturaleza del ser humano.

De esta manera, la ruptura fue doble: se minó la idea de la unidad de la especie humana al clasificarla por razas o clases y se educó a los miembros de una sociedad bajo concepciones morales que van totalmente en contra del respeto a todos por igual. Así, se puso de manifiesto que recurrir a la *naturaleza* humana era ya un argumento exinanido. Tal idea debe ser combatida bajo la afirmación de que la igualdad no lo es por antonomasia, sino que se da porque el orden político lo precisa de esa forma.

Con el *enfrentamiento victorioso* del primer adversario —los regímenes totalitaristas— llegó el segundo: el relativismo. Se trata de Estados y grupos que reafirman la autoafirmación cultural basada en convicciones morales y religiosas ampliamente amalgamadas al interior de las comunidades. Son particularidades culturales que se verían afectadas si los Derechos Humanos se imponen. No se trata de desechar la idea de la igualdad, pues esta se tiene contemplada, pero no necesariamente implica lo mismo en cada región. Lo que significa, de forma particular y específica, es que en cada lugar varía según las condiciones culturales y sociales. De ese modo, la imposición de un canon hegemónico representaría la destrucción, en todos los sentidos, de las comunidades.

Los adversarios relativistas de los derechos humanos no son, en su mayoría, partidarios de una política de exclusión o, incluso, de una política de exterminación. Solamente niegan que la idea fundamental antitotalitaria del igual respeto de todos se pueda concebir de un modo que tenga el mismo sentido para todos los hombres del mundo. Para los adversarios relativistas, un orden político “justo” es justo según las circunstancias locales (culturales y sociales) (Menke y Pollman, 2010, p. 49).

En suma, una defensa de los Derechos Humanos ante los adversarios totalitaristas requiere que se justifique la idea de igualdad de derechos básica de todos los hombres, porque parten de la idea de desigualdad radical, del desplazamiento de la idea de humanidad por la idea de razas, la idea de respeto por la de exclusión y exterminio; mientras que ante los relativistas se insta a una justificación de la comparabilidad de todos los hombres, a pesar de todas las diferencias existentes porque parten de las diferencias culturales no de la desigualdad.

Con todo, se sigue sin responder ¿por qué *cada hombre tiene derecho a vivir en un orden político que considere a sus miembros como iguales y con ello les garantice que también sus derechos fundamentales serán satisfechos*? Ante esta pregunta ya no se pueda recurrir a la idea de la naturaleza humana y ya se ha dado cuenta de porqué.

DEBATE Y CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS SOBRE EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS
Existen tres modelos que nacieron en la filosofía del siglo XVIII y que la filosofía contemporánea usa para tratar de justificar y, en última instancia, responder por antonomasia la pregunta que se hace un párrafo arriba. Cabe destacar que los dos primeros son modelos fallidos.

El primer modelo es el de *los intereses*, se trata del contrato social que es un orden político que dicta que todos gozan de iguales derechos como resultado de un contrato ficticio. En otras palabras, es un acto de intercambio trascendental que crea derechos y compromisos entre todos los hombres (Otfried Höffe, como se cita en Menke y Pollman, 2010). Su punto de partida estriba en los intereses fundamentales —la vida, la libertad, aunque Locke (1994) añade a estos dos la salud y los bienes— que son comunes a todos los hombres y su cumplimiento es necesario para que los intereses secundarios se resuelvan. Esto únicamente se puede cumplir a través de una aportación negativa de los otros: la renuncia universal a la violencia. Adicionalmente, se debe decir que esta acción es necesaria para la realización de los Derechos Humanos.

De cualquier modo, los problemas a los que el contractualismo se enfrenta, con relación a la justificación de los Derechos Humanos, es que, dado que el pacto no es forzoso, sino voluntario —porque su motor se halla en estar libre de sufrir violencia por parte de los otros— ¿por qué alguien más fuerte querría hacer un contrato con alguien más débil? El ser humano solo hace pactos con quien cree o considera relevante para sus intereses. Por ese motivo, el segundo problema es la *condicionalidad del respeto*, es decir, el respeto solo se da si se es respetado. Se trata de un pacto muy fácil de romper, en este sentido.

En suma, lo que se muestra es que una vez que se han fracturado los intereses de los sujetos el pacto queda nulificado. De ahí que el contractualismo no otorga la garantía de universalidad que exigen los Derechos Humanos, porque estos están condicionados por los intereses que persigue cada sujeto y lo que se busca es una validez incondicional.

La filosofía intenta resolver el dilema con el segundo modelo, el de la *razón*. Kant formuló el imperativo categórico que reza “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (2015, p. 189). De este se deduce que el derecho de los hombres consiste en no ser un medio para otros hombres.

Cada hombre tiene en consecuencia el derecho de no ser tratado y utilizado —como una cosa— solamente según si puede ser útil para los propósitos de los demás, prescindiendo de que ese mismo hombre también es un ser que persigue fines. Más bien cada hombre tiene el derecho a ser contemplado y tratado de modo que se le respete en que quiere para sí, es decir, en sus fines (Menke y Pollman, 2010, p. 60).

Cabe aclarar que no significa que los hombres tengan derecho a ser respetados como cada uno lo desee. El hombre detenta la capacidad de la razón que implica poder conducirse de forma autónoma, mas tal libertad racional constituye el derecho del hombre y respetarla significa respetar su libertad racional de conducirse a sí mismo. “El que es racional, es libre, y el que es libre reconoce la libertad, es decir, el derecho de cada uno de los hombres. Los derechos de los hombres son derechos de la razón y desde la razón” (Menke y Pollman, 2010, p. 61).

Actualmente, filósofos de la talla de Karl-Otto Apel y Habermas han recogido y reformulado la propuesta de Kant. Eso ha derivado en un problema: si es por fuerza de la razón que los hombres gozan de derecho no se entiende cómo es que todos lo puedan entender de esa manera y cómo se obligaría a sí mismo a reconocerlo. En este sentido, se apela a que el concepto de razón también implique un contenido moral porque, de otra manera, se podrían utilizar los derechos como medio y no como fines en sí. Si esto fuera así, entonces no cabría la posibilidad de justificar qué se hace con esos derechos, es por eso que lo que sigue es que sean vulnerados.

La respuesta a esta crítica es, por un lado, que esa razón que aglutina a los Derechos Humanos no es natural a los seres humanos, deviene más bien de procesos históricos. Lo anterior tendría que formarse a partir de un proceso educativo que se sostenga bajo el principio de progreso y su resultado sea una razón de los Derechos Humanos. Entonces, esto nos devuelve al mismo problema: el fundamento de los Derechos Humanos se halla en ver a cada individuo como ente digno de reconocimiento y que se tenga la disposición de hacerlo. De esta manera lo que se pone en juego no es la razón, sino la disposición; y es como la fundamentación de los Derechos Humanos sigue sin resolverse.

Con base en lo anterior, se da pie al tercer modelo, que se basa en señalar que su fundamentación está en determinados sentimientos: compasión, y simpatía. “Simpatía significa aquí primeramente la disposición a ver las cosas *tal y como* las ven los demás” (Menke y Pollman, 2010, p. 65), lo cual supone dos cosas: una, es tomar en cuenta lo que el otro siente y otra, implica el reconocimiento del otro como quien tiene una perspectiva propia de las cosas. En suma, se trata del reconocimiento de la otredad porque únicamente por esa vía se podrán entender y, quizás, dar resultados los dos modelos anteriores.

CONCLUSIONES

Hunt, Menke y Pollman buscan —atravesando el análisis de dos de las varias narrativas estándar— escudriñar sobre el origen de los Derechos Humanos para mostrar qué los fundamenta y, por tanto, qué los hace válidos. Lo que identifica a las narrativas que presentan y critican es que ambas muestran un rasgo histórico lineal que se va desarrollando hasta llegar a un momento cúspide: 1948 con la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Lo anterior ha permitido que se construya una historia, más o menos, hegemónica sobre la que descansan los Derechos Humanos y que estos tengan una validez preponderante sobre las naciones sin pasar por algún filtro, al menos, conceptual.

Los rasgos históricos que se manifiestan continuamente presentes son la Declaración de Independencia de Estados Unidos y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Parece, bajo las narrativas estándar, que ambas declaraciones son los documentos clave que permiten que emerja la Declaración Universal de Derechos Humanos. Sin embargo, tanto Hunt como Menke y Pollman ponen esto en entredicho.

Así, una vez que se habla de las narrativas estándar, Hunt parece asumirla críticamente aseverando que ambas declaraciones son profundamente reduccionistas, como muestra de ello es que no estaban hechas para que ciertos grupos accedieran a ellas. Además, se les atribuyó el carácter de natural, igualdad y universalidad, con ello los Derechos Humanos se hicieron acreedores

de la unanimidad de los Estados. De ahí que su validez se queda profundamente cuestionada cuando se manifiesta que, no obstante, se enraízan cuando alcanzan un contenido político. De esta forma, no tienen un carácter fundamental.

Asimismo, Menke y Pollman también muestran otra versión de la narrativa estándar y concluyen que los Derechos Humanos son, más bien, una invención histórica que no logra dar respuesta al fundamento de los Derechos Humanos. Esta versión permite señalar que su carácter de universal se ve cuestionado. Así formulan una narrativa alterna que da pie a una explicación de orden filosófico.

Tal explicación es necesaria porque los Derechos Humanos, pensados desde la narrativa alternativa de Menke y Pollman, rompen con el derecho de la exclusión y constituyen un paradigma que también rompe con otros. Tal hecho no es el producto de un proceso que nació en el siglo XVII. Se trata, más bien, de dar cuenta que el ser humano puede olvidar los principios que naturalmente se le asignaban y cosificar a otro ser humano en aras de una ideología dominante.

De esta manera, los modelos filosóficos que se dice pueden dar fundamento a los Derechos Humanos insisten, en conclusión, que se trata de colocar a la compasión y a la simpatía en aras del reconocimiento del otro, no sin el modelo contractualista y no sin el modelo en el que impera la razón. En otra perspectiva, los Derechos Humanos, al tener un carácter profundamente epocal, podrían ser, por un lado, olvidados y, por otro, se corre el riesgo de que se vuelvan a erigir regímenes que atenten contra la dignidad de las personas.

REFERENCIAS

- Asamblea General de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Recuperado de https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf
- Asamblea Nacional Francesa. (1789). *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Recuperado de <https://www.noticieroficial.com/Internacional/DIH/PACTOS/DERECHOSHOMBREYCIUDADANO.pdf>
- Hancock, J. (1776). *Declaración de Independencia de Estados Unidos*. Recuperado de: http://www.pudh.unam.mx/declaracion_independencia_EU.html
- Hunt, L. (2009). *La invención de los Derechos Humanos*. Barcelona: Editorial Tiempo de Memoria.
- Menke, C. y Pollman, A. (2010). *Filosofía de los Derechos Humanos*. Barcelona: Editorial Herder.

Nociones básicas sobre la Lingüística Clínica: definición, objetivos y metodología

Basic Notions about Clinical Linguistics: Definition, Objectives and Methodology

José de J. Fitta García¹

Cecilia Ortiz Carballo²

RESUMEN

La Lingüística Clínica es una vertiente de estudio de la Lingüística Aplicada que supone el empleo de teorías, métodos y descubrimientos de la lingüística para la comprensión de déficits verbales presentes en casos de patologías de lenguaje. Es una subdisciplina relevante para los contextos clínicos porque implica la descripción lingüística de las alteraciones del lenguaje, con el fin de aportar información que contribuya a aspectos relacionados con la evaluación, diagnóstico y rehabilitación de los pacientes. Se ha desarrollado principalmente en países anglosajones desde 1980; en México, sin embargo, su desarrollo ha sido escaso.

Palabras clave: lingüística clínica, lingüística aplicada, alteraciones del lenguaje, déficits verbales.

ABSTRACT

Clinical Linguistics is a study branch of Applied Linguistics' sub-discipline that entails the use of theories, methods, and discoveries of linguistics to comprehend the deficits present in cases of language pathology. It's an important subdiscipline in the clinical context because it involves the linguistic description of language alterations in order to provide information regarding the evaluation, diagnosis and rehabilitation of patients. It has been primarily developed in English-spoken countries since 1970. In Mexico, however, it's development has been lacking.

Keywords: Clinical Linguistics, Applied Linguistics, Impairments of Language, Verbal Deficits.

INTRODUCCIÓN

La Lingüística Aplicada (LA, de ahora en adelante) se ha desarrollado como un campo multidisciplinar de investigación, enfocado en objetos de estudio que mantienen una estrecha relación con el lenguaje. Los fines investigativos en la LA buscan establecer una aportación a la resolución de problemas sociales concretos, relativos al lenguaje, a partir de la aplicación de la teoría lingüística.

1 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, ORCID iD 0000-0002-1326-342X.

2 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, ORCID iD 0000-0001-5870-3225.

En este sentido, para Luque (2004, pp. 165-166), la contribución de la teoría y la descripción lingüística oscila en los siguientes dominios: *i*) adquisición y aprendizaje de la L2, *ii*) enseñanza de segundas lenguas, *iii*) lengua para fines específicos —turismo, negocios, discurso mediático, etcétera—, *iv*) psicología del lenguaje, *v*) sociología del lenguaje y *vi*) contraste de lenguas, traducción e interpretación. Los dos primeros dominios han sido los más explorados y desarrollados bajo el rubro de la LA.

Por su parte, Davies y Elder (2004, p. 1) mencionan otro campo de aplicación, un dominio relacionado con el área de salud, específicamente el de las patologías del lenguaje. Dicho subcampo de la LA ha sido reconocido por el término de Lingüística Clínica (LC). No obstante, este ámbito de aplicación de la lingüística a contextos clínicos es poco conocido en México. Por ello, la presente investigación tiene como objetivo, a partir de una revisión bibliográfica de esta rama de la lingüística, ponderar la relevancia de la LC en situaciones de patologías del lenguaje. Se pretende destacar a la LC como una disciplina auxiliar necesaria para comprender las alteraciones del lenguaje y, sobre todo, entenderla como una herramienta para la descripción y análisis de los déficits verbales y de orientación metodológica en la corrección y evaluación.

HISTORIA Y CAMPO DE APLICACIÓN DE LA LINGÜÍSTICA CLÍNICA

La LC se enfoca en el análisis de las alteraciones del habla a causa de trastornos del neurodesarrollo, daño cerebral o enfermedades neurodegenerativas, ya sea en población infantil o adulta (Gallardo-Paúls, 2009; Gallardo-Paúls y Valles-González, 2008). Como término y subdisciplina, la LC surge en la década de 1970, en Gran Bretaña, y fue empleado por primera vez por David Crystal, en 1981, en su libro *Clinical Linguistics*. Tal vertiente de estudio se encarga de la aplicación de la teoría lingüística en los casos de patología, los cuales pueden afectar la producción o la comprensión del lenguaje: “Clinical linguistics is the application of the theories, methods and findings of linguistics (including phonetics) to the study of those situations where language handicaps are diagnosed and treated” (Crystal, como se cita en Müller y Ball, 2013, p. 30). Aun cuando Crystal afirma que la LC es una de las ramas principales de la LA, comenta que es difícil de generalizar, debido a la escasa participación de investigadores o lingüistas clínicos especializados en este campo de conocimiento (Crystal, como se cita en Garayzabal, 2009, p. 142).

Históricamente, si bien hasta la década de 1980 se formula conceptual y teóricamente el campo de la LC con Crystal, para diversos autores como Gallardo Paúls (2009), Perkins (2011) y Guillén (en prensa), el principal precursor de este campo de investigación fue Roman Jakobson. En 1941, Jakobson publica una obra titulada *Lenguaje infantil, afasia y universales fonológicos (Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze)*. En ella, el lingüista apunta a que la alteración de estructuras fonológicas en la afasia se rige por las mismas reglas visibles en la adquisición en condiciones de normalidad en niños, así como a aquellas en los cambios diacrónicos en las lenguas:

By using a structuralist approach to the analysis of language use in child language acquisition and that found in adults with acquired aphasia, he observed that apparently deviant sound patterns obeyed similar rules to those found in normal language systems and in diachronic language change (Perkins, 2011, p. 923).

Posterior a esta obra, el autor publica *Two aspects of language and two types of aphasia disturbance* (1956). A partir de la clasificación de las afasias propuesta por Luria (1964; 1980), dentro del campo de la neuropsicología histórico-cultural, Jakobson presenta en este texto una clasificación de las afasias de acuerdo con descripciones lingüísticas. De este modo, destaca que la lingüística, al ser la disciplina científica que se enfoca en el estudio del lenguaje en todos sus aspectos, puede proporcionar descripciones más detalladas acerca de los déficits que subyacen al habla de un paciente con patología, ya que “para estudiar adecuadamente una ruptura en las comunicaciones, es preciso haber entendido previamente la naturaleza y la estructura del modo particular de comunicación que ha dejado de funcionar” (Jakobson, 1956, p. 99).

El texto, entonces, supone un antecedente concreto al surgimiento del término LC, pues, en primer lugar, parte de una colaboración teórica interdisciplinaria entre los campos de la neuropsicología histórico-cultural de Luria y la lingüística estructural de Jakobson y, en segundo lugar, analiza y describe el comportamiento verbal en la afasia desde el armazón teórico-metodológico de la ciencia del lenguaje: “*Two aspects of language and two types of aphasia disturbance* es un verdadero tratado que sienta las bases teóricas y metodológicas para lo que después se reconocería como LC” (Guillén, en prensa, párr. 31).

LABOR DE LA LINGÜÍSTICA CLÍNICA EN TANTO FUNCIÓN EN LA PRÁCTICA CLÍNICA

La labor de la LC, en relación con la descripción y análisis de los datos en pacientes con patología del lenguaje, varía de acuerdo con los autores. Sin embargo, esta se puede sintetizar en cuatro funciones amplias dentro de la clínica, en las que la LC se integra como un marco de referencia para las demás ciencias que estudian el déficit lingüístico. Esta labor se concreta, como se dijo, en cuatro aspectos: *i*) función de clarificación; *ii*) función de descripción; *iii*) función de interpretación; y *iv*) función de diseño de protocolos de evaluación y rehabilitación.

Con respecto a la primera función, Crystal argumenta que la clarificación, en tanto rol o campo de acción para la LC, se relaciona con el hecho de que debe existir un entendimiento terminológico entre las ciencias que se implican a colaborar coherentemente para el estudio de las patologías del habla. Partir de una terminología compartida sugiere que “Over the past century there has been a proliferation of competing and overlapping terms for types and symptoms or disordered linguistics behavior” (Crystal, 2001, p. 677). Así pues, al emplear un metalenguaje compartido y una clasificación de la patología y del déficit inteligible entre ambos marcos teóricos, “can at least clearly indicate the range of data to which a term relates, and thus contribute to better mutual comprensión” (p. 678).

Dado lo anterior, la contribución clarificatoria entre la LC y las otras ciencias implicadas en el análisis de los datos de hablantes con patologías no debe establecerse exclusivamente a nivel del metalenguaje empleado. Por el contrario, la mutua comprensión teórica en las ciencias se debe efectuar también a partir de los fundamentos que permiten relacionar al cerebro y a sus bases cerebrales con el lenguaje en tanto proceso dinámico, ya sea como correlatos neurolingüísticos (Poeppel y Embick, 2005, p. 106) o como sistemas cognitivos interrelacionados que colaboran con la producción y comprensión del lenguaje y la construcción del discurso (Luria, 1980; Givón, 2001, pp. 26-27; Stemmer, 2008).

Esto genera, entonces, un puente teórico no solo por una terminología común, sino mediante modelos que simbolizan la actividad verbal, con interrelaciones variadas de los componentes del lenguaje según el tipo de actividad y con un fundamento neurolingüístico o psicolingüístico (Fernández-Pérez, 2002, pp. 10-11).

Por su parte, la función descriptiva de la LC indica que la investigación ha de proveer formas para analizar el comportamiento lingüístico de los pacientes (Crystal, 2001, p. 678). Este comportamiento lingüístico ha sido reconocido en la bibliografía como *déficit lingüístico* o *síntoma lingüístico*. En esta línea, Gallardo Paúls (2009) indica que el déficit lingüístico se define como “toda manifestación a consecuencia de trastornos del neurodesarrollo, daño cerebral adquirido o enfermedades neurodegenerativas” (p. 328). Este déficit por sí mismo no implica el establecimiento de un trastorno, puesto que es un síntoma, una conducta verbal, que deriva del daño orgánico en el hablante. Como consecuencia del mismo, este afecta el desempeño en el uso del lenguaje y está presente en distintos síndromes o enfermedades.

Por otro lado, si bien la tradición de los estudios en patología del lenguaje sugiere su establecimiento a partir del nivel más afectado en la lengua (Gallardo Paúls, 2009, p. 328), de tal modo que se habla de déficits fonético, fonológico, morfológico, semántico, sintáctico o pragmático, cabe aclarar que en muchos casos la afectación del habla repercute en más de un nivel, como lo señala Cummings (2008), por lo que es necesario distinguir el modo en que el uso del lenguaje está afectado en el usuario a causa de la etiología que lo desencadena o la base que subyace al tipo de déficit (Fernández-Urquiza, Díaz, Moreno, López y Simón, 2015).

Ahora bien, en relación con la descripción pura, Garayzábal propone que el conocimiento teórico generado por la lingüística debe “identificar los problemas de lenguaje que el paciente muestra en términos de adecuación o inadecuación lingüística e informatividad e interacción comunicativa” (2009, p. 145). Esto supone el análisis no solo de los componentes estructurales de la lengua y de lo que hasta hace algunos años se ha llamado competencia gramatical, sino también integrar al análisis la competencia pragmática (Gallardo Paúls, 2002, p. 136).

La descripción de la conducta lingüística se inserta, pues, en un contexto de uso, donde el paciente se expresa en función de una situación comunicativa específica y de un interlocutor determinado, a la vez que, como perspectiva de análisis pragmático, se estudian “los condicionantes cognitivos y sociales que determinan la actividad verbal de los hablantes durante intercambios comunicativos reales” (Fernández-Urquiza et al, 2015, p. 32).

En consecuencia, el análisis de la competencia pragmática se estudiaría en tres bloques, de acuerdo con Gallardo-Paúls (2009, p. 58): *i*) pragmática interactiva, centrada en la toma y agilidad del turno, índice de participación conversacional, prioridad o ajuste sociolingüístico; *ii*) pragmática textual, que implica que el mensaje verbal deba contar con coherencia y cohesión; y *iii*) pragmática enunciativa, donde cada enunciado es una acción intencional: actos de habla y significados inferenciales.

Prosiguiendo, tras la descripción, la función siguiente que efectúa la LC es de naturaleza interpretativa. Para Serra Alegre (2013) esta función se relaciona con explicar y establecer el sentido de la conducta verbal patológica y de los procesos cognitivos que subyacen a la misma. Esto alude entonces a que la

labor se concentra en el siguiente punto: establecer un perfil lingüístico. En primer lugar, la descripción y análisis del habla de los pacientes con patología del lenguaje accede a evaluar el lenguaje patológico en poblaciones clínicas específicas, lo cual procura, para un momento posterior, que, desde un punto de vista teórico, se generen y diferencien los problemas comunicativos de acuerdo con el tipo de déficit que se presente en los pacientes. En el caso del Grupo de Investigación en Lingüística Clínica de la Universidad de Valencia, en España, esto ha permitido que se generen distinciones de perfil, en poblaciones con daño cerebral en hemisferio derecho o izquierdo, con síndromes específicos, entre problemas comunicativos de base gramatical y problemas comunicativos por déficits pragmáticos específicos (Fernández-Urquiza, 2017, pp. 201-202).

A la par de lo mencionado anteriormente, la función de interpretación en LC, al sugerir una actuación deficitaria de uso específico y distinguir su constitución, con base en la información surgida de la teoría neuropsicológica o neurológica, permitiría también relacionar los correlatos de los mecanismos que se hallan dañados por el síndrome específico con los correlatos lingüísticos (Guillén, 2017, p. 2) y en donde la explicación lingüística es marco de referencia para lo neurológico y lo cognitivo. Esto se efectuaría en miras a generar un perfil más exhaustivo sobre el comportamiento verbal del paciente, en colaboración con la información de las distintas ciencias implicadas para el diagnóstico. En este sentido, y retomando a Crystal (2001, p. 678), bajo esta función se apoyaría no participando ni dando un diagnóstico, pero sí proveyendo información pertinente a las explicaciones que por décadas han sido solo generadas bajo una base médica.

Por su parte, la cuarta labor que efectúa la LC se determina mediante la creación de protocolos de evaluación y rehabilitación, en el marco de la actividad terapéutica. Ya que la lingüística establece “el conocimiento global del sistema de la lengua” y “la investigación lingüística sirve de puente imprescindible entre el diagnóstico del neurólogo, neuropediatra o neuropsicólogo y la praxis rehabilitadora del logopeda” (Gallardo Paúls y Valles González, 2008, p. 40). En el caso de la evaluación, la LC procuraría el diseño de herramientas que evalúen el lenguaje en condiciones naturales, ceñidas al conocimiento que emerge de la lingüística. Al efectuarse esto, se generan protocolos para la descripción que pormenorizan la producción y el proceso de comprensión, así como la simbolización de la actividad lingüística en otras modalidades, como es el caso de la lectura o la escritura (Fernández Pérez, 2002, pp. 10-11). Asimismo, como se ha recalcado previamente, las herramientas de evaluación no solo tomarían en cuenta componentes que han sido evaluados e investigados en mayor medida, como la fonética y la fonología o la gramática (Perkins, 2001, p. 925), sino que integrarían también a la pragmática, todo esto en condiciones en las que el lenguaje sea producido o comprendido naturalmente, en situación dialógica (Hernández Sacristán y Gallardo Paúls, 2010).

En relación con la rehabilitación, el papel de la LC se ancla a la orientación que ayude al trabajo que harán logopedas o neuropsicólogos con el paciente (Garayzábal y Otero, 2004, p. 178), a partir de los datos verbales observados. Por ello, las distinciones efectuadas a los déficits lingüísticos visibles en el paciente se tornan como consideraciones que guiarán el trabajo de los terapeutas, en condiciones de colaboración. En este sentido, Fernández-Urquiza et al. (2015) señalan que al efectuarse estas diferencias y descripciones sobre el déficit lingüístico

ayuda notablemente al logopeda a la hora de planificar la intervención, desde planteamientos distintos; tal distinción proporciona en la práctica rehabilitadora información sobre cuál es el aspecto lingüístico en el que se debe incidir, y además aporta conocimiento sobre la conducta previa del paciente (p. 14).

METODOLOGÍA

Los objetivos mencionados previamente sugieren abordar las alteraciones del lenguaje de un modo específico, ya que la determinación metodológica de un campo disciplinar supone la manera en que se observa y analiza un objeto de estudio. Para el caso de las patologías del lenguaje, la metodología implica además el establecimiento de métodos e instrumentos empleados para la evaluación y diagnóstico de los pacientes. En consecuencia, la metodología es un aspecto fundamental en el ámbito de las alteraciones del lenguaje, ya que en ella se condensan los procedimientos mediante los cuales es posible evaluar al lenguaje, concluir un diagnóstico y establecer programas de rehabilitación.

En neuropsicología, por ejemplo, se han desarrollado un conjunto de cuestionarios o baterías estandarizadas que evalúan por separado aspectos del lenguaje que pueden estar alterados en una condición patológica: producción, comprensión, repetición, denominación, lectura y escritura (Ardila, 2005; 2014). Cada una de estas pruebas consiste en una serie de preguntas o ejercicios dirigidos al paciente, con el fin de que emita una respuesta verbal acorde con la tarea planteada (Hernández y Serra, 2002, p. 33). La prueba supone un alto grado de condicionamiento, ya que se le brinda al paciente un contexto controlado, donde las respuestas son evaluadas como correctas o incorrectas (gramaticales o agramaticales), sin ninguna interpretación lingüística. Estos criterios reflejan que las pruebas psicométricas consideran al lenguaje únicamente en términos estructurales (Gallardo Paúls, 2002), por lo que involucran primordialmente la evaluación de los niveles básicos del lenguaje desde una perspectiva puramente formal. Ardila (2005) comenta que este tipo de procedimientos estandarizados proporcionan datos fáciles de cuantificar, lo cual permite contrastes de muestras que posibilitan el planteamiento de generalizaciones acerca de una patología específica.

El anterior enfoque asume que todos los individuos poseen una misma organización mental, de modo que la descripción de una actividad psicológica compleja, como lo es el lenguaje, es viable a través de parámetros establecidos en dichas pruebas (Garayzábal, 2009, p. 154). Así, estos métodos de evaluación y diagnóstico parten del supuesto localizacionista que tiene sus orígenes en el siglo XIX, en el que se consideró la existencia de una relación unívoca entre una actividad específica y una zona cerebral determinada (Donoso, 1999, pp. 22-24). Es por ello que tradicionalmente se ha favorecido el análisis de los aspectos del lenguaje por separado, sin ningún contexto real que lo motive, a partir de instrumentos que tienen como propósito la cuantificación de los datos obtenidos. Dicha inclinación hacia las pruebas estandarizadas ha llevado a la afirmación de que solo este tipo de métodos permiten generalizaciones de las alteraciones del lenguaje, ya que únicamente a través de ellos se puede incluir un número considerable de pacientes con datos estadísticamente significativos.

De acuerdo con estas características, se deduce que las baterías psicométricas no consideran las formas naturales en que se manifiesta el lenguaje, ya que, al no proporcionar un contexto para la producción del habla, excluyen el ejemplo prototípico, el cual es la conversación (Pietrosevoli, 2007, p. 307). En esta misma línea, Gallardo y Hernández (2010) señalan la importancia de

reflexionar sobre la experiencia de los hablantes con el lenguaje, pues solo a partir de tales consideraciones es posible la reorientación de las técnicas de evaluación, diagnóstico e investigación clínica. Para estos autores, el habla espontánea o conversación coloquial cumple no solo con reflejar todos los niveles del lenguaje, sino también con su dimensión cognitiva procedimental y preconsciente (automatizada y no consciente). En este sentido, el discurso espontáneo es equiparable a las condiciones empíricas de adquisición y uso del lenguaje, el cual “se nos da al margen de un saber explícito” (Gallardo y Hernández, 2010, p. 90), pero mediante situaciones contextualizadas.

En consecuencia, para la LC los *tests* de evaluación resultan inadecuados para la descripción de los déficits verbales, ya que parten de una concepción del lenguaje como un sistema fragmentado y descontextualizado. Es por ello que, al definir LC, Crystal (como se cita en Müller y Ball, 2013) no solo retoma a las teorías y descubrimientos lingüísticos, sino también sus métodos. En relación con lo anterior, la LC parte de consideraciones metodológicas de naturaleza principalmente sociolingüística, específicamente de las propuestas hechas por William Labov, quien consideró que el conocimiento lingüístico de los hablantes solo puede estudiarse en contextos cotidianos que permitan la producción de discursos casuales (1983, p. 23).

Por tanto, toda investigación lingüística debe obtener datos provenientes de situaciones en las que los hablantes no se sientan observados, con el propósito de que no condicionen y controlen su habla³ (Labov, 1983, p. 266). De acuerdo con esto, el investigador a cargo está obligado a crear situaciones en las que los individuos emitan un discurso lo más cercano a su cotidianidad (Labov, 1983). No obstante, Labov y Fanshell (como se cita en Hernández y Serra, 2002) mencionan que en contextos clínicos psicoterapéuticos elicitar el habla espontánea es un objetivo más complejo, ya que la situación por sí misma implica una relación asimétrica en la que los involucrados ocupan roles jerárquicos que afectan sus producciones verbales.

Desde la LC se propone superar esta situación condicionada cambiando los propósitos, esto es, que las pruebas de evaluación no sean el producto primordial, sino la estimulación de una conversación informal, la cual puede darse en distintos momentos de la sesión terapéutica (Comti-Ramsdem y McTear, como se citan en Hernández y Serra, 2002). Tal estrategia resuelve la problemática de la artificialidad y reduccionismo de las baterías estandarizadas, ya que supone la producción de más estructuras de lenguaje (Soprano, 2001), no solo como código lingüístico, sino como actividad social comunicativa. La metodología de la LC, en este sentido, se basa en las formas empíricas en que el individuo se relaciona con el lenguaje, su uso real que integra todos los niveles de la lengua, así como sus dimensiones estructurales y sociales.

Al considerar la complejidad del lenguaje como sistema adscrito a una situación comunicativa, la LC prefiere, de este modo, el análisis cualitativo de los datos. Para este caso, la cuantificación es insuficiente, puesto que uno de los objetivos primordiales de la LC es la descripción de los déficits verbales y no la cantidad de errores presentes en los pacientes. En virtud de ello, opta por una perspectiva descriptiva de las alteraciones del lenguaje, ya que esto permite observar qué niveles lingüísticos están debilitados o conservados y en

3 Labov (1983) comenta que, para obtener un discurso casual, los investigadores deben evitar lo que él reconoce como la *paradoja del observador*, esto es, que los hablantes se sientan observados durante una entrevista y, en consecuencia, modifiquen o condicionen su habla.

qué grado de desintegración se encuentran, así como observar las estrategias comunicativas que los pacientes despliegan ante los déficits.

Solo un análisis de esta clase permite la planificación de programas de rehabilitación acorde con las necesidades de cada paciente, puesto que se fundamenta en el análisis de todos los aspectos lingüísticos involucrados en la producción y comprensión discursiva (fonética-fonología, morfología, léxico, sintaxis, semántica y pragmática). Esto es una gran aportación de la LC a los estudios de las alteraciones del lenguaje, ya que, a través de los datos y análisis cualitativos que propone, ha sido posible integrar estudios que se centran en niveles de lenguaje superiores, como el pragmático, y no solo los estadios más básicos y estructurales del mismo (Garayzábal, 2009).

Ahora bien, en oposición a la tendencia cuantitativa para un contraste entre muestras amplias, la LC opta por los estudios de caso. Al respecto, Caramazza (1986) afirma que solo el desempeño individual puede proporcionar inferencias válidas sobre el funcionamiento del sistema cognitivo, con base en los patrones de actuación alterados por daño cerebral (pp. 42-60). Este planteamiento supone también una crítica a la psicometría, ya que rechaza la perspectiva de una estructura mental única o localizacionista, en la que una lesión ocasiona un mismo cuadro sindrómico en todos los pacientes (Caramazza y Coltheart, 2006). En definitiva, la metodología de la LC no tiene como objetivo el contraste de datos estadísticos, sino la comparación de resultados de estudios de caso exhaustivos.

En síntesis, la metodología de la LC es de tipo cualitativo, ya que extrae los datos de contextos cercanos a los naturales, no experimentales y no controlados. Esto quiere decir que parte de un corpus que representa una de las formas prototípicas y empíricas del uso del lenguaje, es decir, de la interacción comunicativa, sin miras a la estandarización. Su análisis en términos cualitativos refiere a la descripción e interpretación profunda de la información proporcionada por el paciente. Mediante este tipo de metodología es posible plantear, por una parte, hipótesis sobre el funcionamiento del lenguaje, tanto en condiciones de normalidad como en poblaciones clínicas específicas, y, por otro lado, contribuir a las técnicas metodológicas y de rehabilitación que son empleadas en los contextos clínicos.

DESARROLLO DE LA LINGÜÍSTICA CLÍNICA EN MÉXICO

Los planteamientos teóricos mencionados previamente explicitan la relevancia de la lingüística como marco de referencia para comprender los trastornos del lenguaje. Sin embargo, su desarrollo como disciplina teórica y práctica se ha extendido principalmente en los países anglosajones, mientras que en países hispanohablantes, como es el caso de España y Chile, esto se ha dado hasta la década de 1990 (Guillén, en prensa). En el caso de México, la LC ha mantenido un impulso bastante acotado, por lo que solamente unos cuantos investigadores han desarrollado trabajos en relación con las alteraciones del lenguaje.

La primera referencia en tanto estudio teórico sobre patologías del lenguaje data de la década de 1970. Esta investigación corresponde a Ávila, Berruecos y Durán (1975), quienes desarrollaron el *Cuestionario para el estudio lingüístico de las afasias*. Cuestionario construido a partir de los planteamientos de la lingüística estructural, en específico de las investigaciones de Jakobson, y las aportaciones de la neuropsicología de Luria (Guillén, en prensa). Más tarde, en 1977, Ávila retoma nuevamente las ideas de Jakobson y Luria, con el fin de

sintetizar estos planteamientos mediante la descripción lingüística de las seis afasias de Luria en pacientes mexicanos diagnosticados con afasia.

Posterior a estas publicaciones, Hoyos y Uriarte (1981) y Marcos-Ortega y Valdez (1986) llevaron a cabo estudios en los cuales resaltan la incorporación de la lingüística como coadyuvante para el estudio de las alteraciones del lenguaje y, por tanto, para la intervención. Para estos autores, la incorporación de la lingüística implicaría aportaciones sustanciales en cuanto a la caracterización lingüística y la corrección en el ámbito de la rehabilitación (Guillén, en prensa).

Por su parte, desde hace varios años, Josaphat E. Guillén Escamilla ha realizado análisis lingüísticos de los discursos de pacientes con afasia. Para ello, parte del marco teórico funcional de Givón (1995) y Dik (1997) en relación con el enfoque de la neuropsicología histórico-cultural (Luria, 1980; Vigotsky, 2013; Quintanar-Rojas, 1994). Asimismo, es el primer investigador en México que hace una referencia concreta a la LC, por lo que parte de las metodologías de esta subdisciplina. En sus investigaciones ha dado relevancia al uso del habla espontánea como una herramienta para evaluar el habla real de los pacientes, así como al análisis cualitativo.

Pese a que los investigadores citados han contribuido a fundar las bases de la LC en México, la inclusión de la lingüística en casos de patología sigue siendo reducida. En este sentido, los estudios de LC son necesarios, no solo por su contribución a la ciencia y a la integración de la lingüística teórico en el marco de ramas como la neuropsicología o logopedia, sino por la obligación imperante de emplear tales aportaciones de esta área para solventar y colaborar ante las dificultades comunicativas que aquejan a diversos grupos en el país. Como menciona Guillén (en prensa), se trata de un problema de salud pública que debe ser atendido y que requiere para ello de profesionales a su disposición para participar en grupos interdisciplinarios que establezcan intervenciones efectivas, con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de los pacientes con alteraciones del lenguaje, ya sea población adulta o infantil.

CONCLUSIONES

Con base en la información expuesta, la LC implica un área de investigación y aplicación de la teoría, la investigación y la metodología de la lingüística en relación con los casos de las alteraciones del lenguaje. Su relevancia como subdisciplina está en estrecha relación con sus objetivos, puesto que su labor en la clínica implica: *i*) la clarificación y la integración, tanto teórica como terminológica, con las ciencias implicadas en el estudio de las bases cerebrales del lenguaje y el estudio de la patología del lenguaje; *ii*) la descripción del déficit lingüístico y de la competencia pragmática, desde una perspectiva del uso real del habla; *iii*) la interpretación de la base lingüística que subyace al problema comunicativo; y *iv*) la creación de protocolos de evaluación y rehabilitación, como marco de referencia y de consideraciones para la tarea del logopeda o neuropsicólogo, desde la colaboración mutua.

Esta serie de objetivos sugiere entonces, metodológicamente, una perspectiva cualitativa reflejada en dos aspectos principales. Por un lado, la obtención de datos de los pacientes con alteraciones del lenguaje se debe ceñir a contextos naturales, por lo que el método clave de elicitación es el habla espontánea en contexto conversacional, el cual cumple con los requisitos cognitivos y sociales óptimos para manifestar el uso del lenguaje del hablante. Por otro lado, también implica el análisis desde un modo cualitativo, cuyo fin es describir la

configuración del déficit lingüístico, es decir, qué aspectos del lenguaje están comprometidos por la patología, cuáles se hallan conservados pese a esta y cómo el paciente en la interacción compensa tales carencias verbales subyacentes al tipo de patología del lenguaje. Asimismo, el favorecimiento de los estudios de caso se establece como una opción alterna, viable y exhaustiva en términos de análisis de los datos producidos por el paciente ante la cuantificación efectuada mediante muestras amplias y desde un modo cuantitativo. A partir de esto, se fundan las bases por las que se establece la creación de programas de rehabilitaciones y de toma de datos específicos de acuerdo con el paciente.

Finalmente, la LC se erige como una alternativa y disciplina sólida para la explicación de la patología del lenguaje, a partir de la colaboración interdisciplinaria. Es una disciplina que intenta comprender el funcionamiento del lenguaje en condiciones de patología, pero sobre todo tiene el propósito de aportar información relevante para la comprensión de los déficits verbales presentes en diversas poblaciones clínicas, a través de propuestas que contribuyan a la evaluación, diagnóstico y rehabilitación y que hagan posible que tanto adultos como niños con dificultades del lenguaje mejoren sus condiciones de vida.

REFERENCIAS:

- Ardila, A. (2005). *Las afasias*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Ardila, A. (2014). *Aphasia handbook*. Florida: Department of Communication Sciences and Disorders.
- Ávila, R. (1977). Afasias: selección, combinación, signos y fonemas. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 26(2), pp. 226-284.
- Ávila, R., Berruecos, M y Durán, J. (1975). *Cuestionario para el estudio lingüístico de las afasias*. Ciudad de México: Instituto Mexicano de la Audición y el Lenguaje y El Colegio de México.
- Caramazza, A. (1986). On drawing inferences about the structure of normal cognitive systems from the analysis of patterns of impaired performance: the case for single-patient studies. *Brain and Cognition*, 5, pp. 41-66.
- Caramazza, A. y Coltheart, M. (2006). Cognitive neuropsychology twenty years on. *Psychology Press*, 23(1), pp. 3-12.
- Crystal, D. (2001). Clinical linguistics. *The Handbook of Linguistics* (pp. 673-682). Oxford: Blackwell Publishers.
- Cummings, L. (2008). *Clinical Linguistics*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Davies, A. y Elder, C. (2004). Applied linguistics: Subject to discipline. En A. Davies y C. Elder (Eds.), *The handbook of applied linguistics* (pp. 1-9). Oxford: Basil Blackwell Publishers.
- Dik, S. (1997). *The theory of functional grammar Part 1: The structure of the clause*. Berlín-Nueva York: Mouton de Gruyter.
- Donoso Sepúlveda, A. (1999). *Cerebro y lenguaje. Introducción a la Neurolingüística*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Fernández Pérez, M. (2002). Importancia de los modelos lingüísticos en el estudio de los trastornos comunicativos. En C. Hernández y E. Serra (Coords.), *Estudios de Lingüística Clínica* (pp. 9-26). Valencia: Nau Llibres.
- Fernández Urquiza, M., Díaz Martínez, F., Moreno Campos, V., López Villaseñor, M. L. y Simón López, T. (2015). *Protocolo rápido de evaluación pragmática revisado (PREPR)*. Valencia: Guada impresores.
- Fernández Urquiza, M. (2017). Panorama actual de la Lingüística Clínica en España. En

- M. E. O. de Oliveira Silvia y I. Penadés Martínez (Eds.), *Investigaciones actuales en Lingüística. Vol. I. Sobre la Lingüística y sus disciplinas* (pp. 195-220). Madrid: Universidad de Alcalá.
- Gallardo Paúls, B. (2002). Fronteras disciplinarias: pragmática y patología del lenguaje. En C. Hernández y E. Serra (Coords.), *Estudios de lingüística clínica* (pp. 129-174). Valencia: Nau libres.
- Gallardo Paúls, B. (2009). Criterios lingüísticos en la consideración del déficit verbal. *Verba*, 36, pp. 327-352.
- Gallardo Paúls, B. y Sacristán, C. H. (2010). Tres condiciones de empirismo para los hechos del lenguaje, de interés para un enfoque cognitivo. *Revista española de lingüística*, 40(1), pp. 73-96
- Gallardo Paúls, B. y Valles González, B. (2008). Lingüística en contextos clínicos: la lingüística clínica. *Lengua y habla*, 12, pp. 32-50.
- Garayzábal-Heinze, E. (2009). La lingüística clínica: teoría y práctica. En J. L. Jiménez y L. Timofeeva (Eds.), *Estudios de lingüística: Investigaciones lingüísticas en el siglo XXI* (pp. 131-168). Alicante: Universidad de Alicante.
- Garayzábal-Heinze, E. y Otero Cabarcos, M. P. (2005). Psicolingüística, neurolingüística, logopedia y lingüística clínica: juntos sí, pero no revueltos. *Filología y Lingüística*, 37(1), pp. 163-185.
- Givón, T. (1995). *Functionalism and Grammar*. Amsterdam: John Benjamins.
- Guillén Escamilla, J. E. (2017). El uso de marcadores discursivos en la producción lingüística de un paciente con afasia motora aferente. *Revista Clínica de Fonoaudiología*, 16, pp. 1-16.
- Guillén Escamilla, J. E. (en prensa). Lingüística clínica en México, ¿por qué y para qué?. *Revista de Estudios de Lingüística Aplicada*, 71.
- Hernández Sacristán, C. y Gallardo Paúls, B. (2010). Tres condiciones de empirismo para los hechos del lenguaje, de interés en un enfoque cognitivo. *Revista española de lingüística*, 40(1), pp. 73-96.
- Hernández Sacristán, C. y Serra Alegre, E. (Coords.). (2002). *Estudios de lingüística clínica*. Valencia: Nau Libres.
- Hoyos, A. y Uriarte, M. (1981). *La lingüística en el campo de la patología del lenguaje* (tesis de licenciatura inédita). Universidad de Sonora, Hermosillo, Sonora.
- Jakobson, R. (1956). Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia. En R. Jakobson y M Halles, *Fundamentos del Lenguaje*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Jakobson, R. (1956). Parte II: Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásico. En R. Jakobson y M Halles, *Fundamentos del lenguaje* (pp. 97-143). Madrid: Edictorial Ayuso y Editorial Pluma.
- Labov, W. (1983). *Modelos sociolingüísticos*. Madrid: Cátedra.
- Luque A., G. (2004). El dominio de la lingüística aplicada. *Revista española de lingüística aplicada*, (17-18), pp. 157-173.
- Luria, A. R. (1964). *Factors and forms of aphasia*. Londres: J. & A. Churchill Ltd.
- Luria, A. R. (1980). *Fundamentos de Neurolingüística*. Barcelona: Toray-Masson.
- Marcos-Ortega, J. y Valdez, S. (1986). *Lingüística aplicada a la descripción de los trastornos del lenguaje* (tesis de licenciatura inédita). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- Müller, N. y Ball, M. J. (2013). *Research Methods in Clinical Linguistics and Phonetics*. Reino Unido: Blackwell Publishing
- Perkins, M. R. (2011). Clinical linguistics: Its past, present and future. *Clinical Linguistics & Phonetics*, 25(11-12), pp. 922-927.
- Pietrosemoli, L. (2007). Análisis del discurso en poblaciones especiales. En A. Bolívar

- (Comp.), *Análisis del discurso. por qué y para qué* (pp. 305-319). Caracas: Universidad Central de Venezuela
- Poeppel, D. y Embick, D. (2005). The relation between linguistics and neuroscience. En A. Cutler (Ed.), *Twenty-first century psycholinguistics: Four cornerstones* (pp. 103-120). Holanda: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Quintanar Rojas, L. (1994). *Modelos neuropsicológicos en afasiología: aspectos teóricos y metodológicos*. Puebla: BUAP.
- Serra Alegre, E. (2013). La perspectiva funcional en Lingüística Clínica. *LynX, Panorámica de Estudios Lingüísticos*, (12), pp. 113-122.
- Soprano, A. M. (2001). Capítulo I. Introducción. *La "hora de juego" lingüística. Disfasias – Afasias – Autismo -Evaluación – Orientación* (pp. 15-21). Buenos Aires: Lumière.
- Stemmer, B. (2008). Neuropragmatics: Disorders and Neural Systems. En B. Stemmer y H. A. Whitaker (Eds.), *Handbook of the neuroscience of language* (pp. 175-187). Amsterdam: Academic Press.
- Vigotsky, L. (2013). *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona: Paidós.

Rebelión del alma en *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz

Rebellion of the Soul in Primero sueño of Nun Juana Inés de la Cruz

Carmen Gabriela Balart Sánchez¹

RESUMEN

Se trata de determinar con una investigación documental si el protagonista de *Primero sueño*, el alma del narrador, se rebela en la obra; considerando que ésta es en esencia un relato, cuyo eje axiológico cardinal, basado fuertemente en el catolicismo de la Contrarreforma, determinaría su positividad o negatividad; por las implicaciones que tiene ello para la interpretación global del poema.

Palabras clave: interpretación, relato, eje axiológico.

ABSTRACT

Here it's tried to determining with a documentary research if the protagonist of *Primero sueño*, the soul of the narrator, rebels within the work; considering that the poem is in essence a story, whose cardinal axiological axis, based strongly on the Counter-Reformation Catholicism, would determine its positivity or negativity; due the implications that this has for the global interpretation of the poem.

Keywords: Interpretation, Story, Axiological Axis.

El alma en *Primero sueño*—no el alma o una de identidad indiferente, sino una de procedencia definida— es un personaje importante en la obra y aquel que lleva a cabo la mayor parte de las acciones relatadas. Podría tomarse el asunto de su rebelión o conformidad como algo anecdótico, pero dado el eje axiológico del poema puede cambiar su sentido global.

Primero sueño es, esencialmente, un relato, con todo y su preciosismo y su escritura en verso. El eje axiológico de uno es el que permite interpretar la positividad o negatividad de los acontecimientos referidos (Greimas y Courtés, 1982) y, por lo tanto, su sentido (Courtés, 1980). Por ello, tiene entonces que ser determinado antes de intentar una interpretación de la obra como un todo.

Ha de tomarse en cuenta que las referencias mitológicas tienen su propio eje axiológico—no necesariamente asimilable con el del poema—, que choca con el del catolicismo, así como tiene el suyo las del mundo seglar. El primero y el último tienen grandes afinidades, sin embargo, pueden tomarse como inferiores al del orden cristiano, sea aparte o ejemplificando a éste. Esto puede verse en los casos en que ambos son posibles, como con las faltas castigadas de Nictímene, Faetón y Ascálafo, que son casos de pagana *hybris* (transgresión por desmesura, creadora de negatividad) ante lo sobrenatural u ofensa a dioses

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, ORCID iD 0000-0002-1227-0329.

paganos; o los de quien se deslumbra con el sol, mencionado en el paréntesis de las pirámides, y el águila que no puede llegar a la parte inferior del monte del alma, casos de imprudencia, así como los delincuentes: el ladrón y el que comete insolencia con la autoridad, ambos negativos en lo que a justicia secular se refiere. También se encuentran referencias de casos manifiestos de sacrilegio, como la construcción de la torre de Babel o el empleo de la astrología.

En suma, ese eje axiológico cardinal en el poema está basado fuertemente en la religión católica, tal y como la definía el dogma de la Contrarreforma. Esto podría ponerse en tela de juicio legítimamente a pesar de las circunstancias de su creación (autora monja, quien fue criada, fue educada y produjo su obra en el imperio español; publicado en la región donde la Inquisición era más rigurosa dentro de éste), puesto que hubo ejes axiológicos divergentes en obras realizadas en situaciones equivalentes: piénsese en el platonismo indómito del soneto *Amor constante más allá de la muerte* de Quevedo, por ejemplo. No obstante, se comprueba la canonicidad de éste una vez revisada la obra.

El pecado, la acción creadora de negatividad del cristianismo, no solo puede ser una acción del tipo de lo que en terminología greimasiana se llamaría hacer pragmático”, un movimiento físico (Greimas y Courtés, 1982, p. 313), sino también de “hacer cognoscitivo” (p. 59). Los evangelios, que son la parte medular de la religión católica, lo especifican claramente: “Ustedes han oído que se dijo: «No cometerás adulterio.» Pero yo les digo: Quien mira a una mujer con malos deseos, ya cometió adulterio con ella en su corazón” (Mateo 5: 27-28).

La buena intención es la que hace la diferencia en cuanto a lo positivo o negativo de la acción. Lo ejemplifica bien el caso de la curación en sábado del hombre con la mano paralizada (Marcos 3: 1-6), así como la mención del uso de los panes sagrados por David para alimentar a los suyos (Marcos 2: 23-26).

Sin embargo, como muestra el pasaje de las tentaciones de Jesús en el desierto (Mateo 4: 1-10), no basta con la pura tentación sino con decidir ceder a ella. Lo determinante para que un pecado lo sea es la voluntad, para lo cual es importante la conciencia del mal realizado: recuérdese el pecado original, una desobediencia al mandato expreso de Dios, así como las menciones en el Nuevo Testamento. La primera cita hecha aquí de Mateo es un buen ejemplo, así como el “Si fueran ciegos, no tendrían pecado” de Jesús a los fariseos (Juan 9: 41), y sobre todo el “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” dirigido por Jesús a Dios Padre cuando lo crucificaban (Lucas 23: 33-34). Se distingue en esto de la *hybris*: ésta es falta con o sin conocimiento de la transgresión que se comete.

Ahora bien, hay diferencia entre la gravedad que tiene para el narratario, según el estatuto de realidad del relato. Las posibilidades en el caso de *Primero sueño* son de que se trate ya sea de: ficción pura; de autobiografía, esto es, acontecimientos ocurridos realmente; o bien, de un sueño, es decir, una ficción involuntaria ocurrida en la realidad a una persona.

La primera podría considerarse descartable: la distribución de “vanas y mentirosas fábulas” (ficción pura) estaba prohibida en las colonias españolas tras sendas legislaciones de 1531 y 1543 (Henríquez, 2014, p. 87), y aunque fue publicado en la metrópoli, circulaba desde antes en manuscritos, según se deduce de la alusión de Sor Juana en su carta a “Sor Filotea” a las menciones de su *papelillo* (1995a). Sin embargo, la relativa laxitud de las reglas en la Nueva España permite dudar valederamente de que se cumpliera esta prohibición en su caso, pues se desobedecía regularmente, salvo por la casi nula impresión de

novelas (Henríquez, 2014) y, por lo tanto, de que fuera posible su consideración como ficción pura desde su creación; pero los testimonios contemporáneos al respecto dan a pensar algo más bien distinto. Como son los únicos conocidos que existen, los cito lo más extensamente posible.

El padre Juan Navarro (autor de la censura del tomo mismo donde fue publicado en 1692 el poema, el *Segundo Volumen* (1995b) de las obras completas de la poetisa y último supervisado por ella) se refiere en ésta al poema del modo siguiente:

Pero donde, à mi parecer, este Ingenio grande se remontò, aun sobre si mismo, es en el Sueño. Y creo que qualquiera que le leyere con atencion, lo juzgarà assi; porque el estilo es el mas heroico, y el mas proprio de el assumpto, las Translaciones, y Metaphoras, son muchas, y son muy elegantes, y muy proprias, los conceptos son continuos, y nada vulgares, sino siempre elevados, y espiritosos, las alusiones son reconditas, y no son confusas, las alegorias son misteriosas, con solidez, y con verdad, las noticias son vna Amalthea de toda mejor erudicion, y estàn insinuadas con discrecion grande, sin pompa, y sin afectacion: En fin es tal este Sueño, que ha menester Ingenio bien despierto, quien huviere de descifrarle, y me parece no desproporcionado argumento de Pluma Docta, el que con la luz de vnos Comentarios se vea ilustrado, para que todos gozen los preciosissimos tesoros de que està rico [sic] (1995b).

Como se puede observar, aquello del *estilo heroico*, así como la mayúscula inicial y las itálicas con que está escrito *Sueño* en el impreso original, muestran su consideración por parte de Navarro como obra de arte en primer lugar. Igualmente lo hacen el elevado aprecio de este contemporáneo suyo por los artificios del poema y los saberes utilizados en éste. No obstante, las obras de arte en el Siglo de Oro no tenían la moderna restricción de ser originales necesariamente, ni mucho menos ficticias, así que no se excluye que el asunto en que se basa fuera real.

Por su parte, el lector y admirador de Sor Juana, Pedro Álvarez de Lugo, autor del único e incompleto comentario coetáneo del poema que se conoce (1991), explica una parte del fragmento inicial con estas palabras:

Luego que deja el día de ser día, por llevar el sol sus luces al contrario hemisferio, comienzan a teñirse de negra, funesta sombra las horas de la noche. La sombra, pues, que la tierra hace (porque el sol entonces se halla debajo de su globo terrestre), es llamada, de los que tratan de natural filosofía, sombra *piramidal*, como aquí sóror Juana (Como se cita en Pérez-Amador, 2015, p. 164).

La *natural filosofía* era como se llamaba lo que había hasta entonces de ciencias naturales. Con la referencia a ésta y la larga y detallada descripción del fenómeno natural que es la noche, demuestra creer que, libertades retóricas aparte, lo referido en aquella sección del poema es perfectamente posible según el saber de la época. Se refiere, sin embargo, al relato como “un sueño que finge” Sor Juana (como se cita en Pérez-Amador, 2015, p. 32).

Pero el más interesante y concluyente es el testimonio del padre Diego Calleja, corresponsal (Glantz, 2004) y biógrafo (1995a) de la monja. Su aprobación al último tomo de sus obras completas, *Fama y obras póstumas* publicado en 1700 en su edición prínceps (2007), refiere el contenido del poema: “Siendo de noche, me dormì soñè, que de una vez queria comprehender todas las cosas de que el Vniverso se compone; no pude, ni aun divisas por sus categoricas, ni aun solo un individuo. Desengañada, amaneció, y despertè” (como se cita en Pérez-Amador, 2015, p. 31). Esto, que es básicamente un

resumen del relato y que prácticamente le atribuye a Sor Juana: “[...] la Madre Juana Inés no tuvo en este escrito más campo, que este [...]” (p. 31), lo hace ver como un suceso real. Como bien indican otros autores, contrastándose ello con el modo de abordar el tema que hace la jerónima en su *Respuesta a “Sor Filotea”*: la anécdota de que le discurrieran problemas estando dormida (1995a) resulta su realidad lo más probable.

En suma, podemos deducir que era juzgado como una historia real, si acaso un sueño o embellecido en los detalles; o, por lo menos, muy posible. Desde ese punto de vista, es comprensible la reflexión de Margo Glantz (2004) de que Calleja y Álvarez de Lugo consideraban la obra personal y hasta autobiográfica.

Pese a lo anterior, ninguno de estos primeros lectores del poema se escandaliza ante lo fáustico del tema y del protagonista, parte esencial de un narrador fácilmente asimilable a la monja misma, a pesar de la fama de escritora de letras profanas y de la sed de conocimiento seglar de Sor Juana, lo cual por lo menos Calleja (2007) sabía bien. No podían entonces creerlo un suceso literal. Es más probable que (salvo Álvarez de Lugo quien, como se dijo, lo descartó expresamente) lo juzgaran como un sueño: ficción inocente dentro de una vida real bajo escrutinio del dogma compartido. Tiene más sentido entonces que relajaran la severidad de sus juicios. Su desarrollo, por supuesto, era esperable y deseable que fuera con gran artificio, como toda obra barroca y más las posgongorinas antes del advenimiento del “buen gusto” neoclásico, pero eso no cambia su estatuto como relato.

Por otro lado, fuera triquiñuela para evadir al Santo Oficio (y tal vez también las prohibiciones de ficción pura) o la auténtica intención original, su carácter de sueño casaba bien con las múltiples significaciones de la palabra aludidas y utilizadas en el poema. Encima, la imprecisión del final tiene mayor sentido y pertinencia así. Esta ventaja estructural, proviniendo de una autora sumamente cuidadosa con los aspectos formales, puede tomarse, entonces, como un argumento de gran peso a favor de esta teoría.

Los comentarios del narrador, independientes y severos, sobre la aventura del alma tampoco dejan duda al respecto de lo canónico del eje axiológico de la obra, de modo tanto más significativo cuanto se trata de la persona cuya alma está ejecutando los hechos narrados. Luego, para determinar la positividad o negatividad de las acciones del alma, según el eje axiológico del poema, la cuestión es si llega a rebelarse en la obra contra los límites divinos. No sería entonces una simple transgresión, sino un pecado en todo el sentido de la palabra. Para ello, habría que averiguar si es el caso.

Con ese fin, se han de revisar las acciones del alma relatadas en la obra. A este respecto, el trayecto más importante del relato es el final; si bien el alma pasa por varias vicisitudes, es al final cuando no solo tiene la oportunidad de realizar la desmesura de tratar de conocerlo todo, sino que también tiene los mayores visos de rebeldía. Comparar los personajes que reflejan su osadía e historias análogas en el poema es útil como apoyo, aunque no concluyente. Por lo demás, sobre el tema ya ha habido varios análisis y apreciaciones, muchos agudos y valiosos, que se deben tomar en cuenta.

En principio, viene a la mente la comparación de *Primero sueño* con la *Noche serena* de Fray Luis de León. En ese poema, se anhela llegar al momento en que se alcanzará la revelación perfecta, que según se deduce fácilmente, es después de la muerte: cuando se libere su alma de su prisión, el cuerpo. La teología católica vigente en la época afirmaba que el conocimiento absoluto

solo podía obtenerse entonces. El de saberlo todo es un deseo desmesurado, pero decidir intentar saberlo *en vida* es llanamente un sacrilegio en ese contexto.

Véase al respecto lo que indica Nicolás de Cusa en su *Acerca de la docta ignorancia*. Recurro específicamente a este teólogo por ser un filósofo de pensamiento original a pesar de su formación derivativa, porque su obra es de inicios del Renacimiento y porque sostiene intelectualmente dentro del canon católico mucho del pensamiento posterior en que se basaba Sor Juana. Además, es evidente su influencia en ella (ya si es directa, indirecta o ambas, es otra cuestión). La idea de la infinitud del universo y sus consecuencias en lo que a su conocimiento se refiere, tan importantes en *Primer sueño*, están bien desarrolladas aquí.

Considérese el siguiente texto de Cusa (2009):

Pues resucitó para entrar así en la gloria por la ascensión a los cielos. Ciertamente, pienso que este ascenso debe ser entendido por sobre todo movimiento de la corruptibilidad y por sobre la influencia de los cielos. Pues siendo en todo lugar, según la divinidad, sin embargo, se señala su lugar propio allí donde no hay cambio alguno, pasión, tristeza y lo demás que acontece a la temporalidad. Y ciertamente afirmamos que éste es el lugar del gozo eterno y de la paz por sobre el cielo, aunque exista en un lugar, éste no es ni aprensible ni descriptible o definible.

El mismo es el centro y también la circunferencia de la naturaleza intelectual y, por cuanto el intelecto abarca todo, es por sobre todo; sin embargo, en las almas racionales santas y en los espíritus intelectuales, que son los cielos que proclaman su gloria, descansa como en su templo. En consecuencia, de esta manera, entendemos que Cristo, porque asciende por sobre todo cielo, por esto mismo, ha ascendido por sobre todo lugar y por sobre todo tiempo, por arriba de todo aquello que pueda ser dicho, a la morada incorruptible, a fin de cumplir todo; quien, siendo Dios, es todo en todo y él mismo reina en aquel cielo intelectual, porque es la verdad misma y, conforme al lugar, no está sentado más bien en la circunferencia que en el centro, siendo el centro de todos los espíritus racionales en cuanto es su vida (p. 91).

Cito *in extenso* porque muchos puntos cruciales están definidos en este fragmento. Cristo se muestra como la perfección de la capacidad intelectual, donde asciende es a donde llegan las almas que ganan la salvación eterna, y alcanzarlo a él es alcanzar la verdad. Según se puede deducir de ello, el Cielo es el único *Topos Uranos* canónico. A más de esto, para la religión católica el conocimiento total no era posible sino a través de fe y del amor a Dios en la persona de Cristo, como constata Cusa (2009).

Por lo demás, no fue el metódico el primer intento. De hecho, ni siquiera es la primera vez en el relato en que el protagonista desea obtener un conocimiento que sobrepasa sus capacidades: recuérdese “el vuelo intelectual con que ya mide / la cantidad inmensa de la Esfera” (vv. 301-302) el alma, y que “[..] el curso considera / regular,² con que giran desiguales / los cuerpos celestiales” (vv. 303-305). Sin embargo, aunque es arrogante (ver párrafo siguiente) y desea lo que sería un sacrilegio, aún no lo ha tratado de realizar.

El primer intento fue el de conocer todo de un solo golpe de vista, de una manera platónica, cuando el alma está “gozosa mas suspensa, / suspensa pero ufana, / y atónita aunque ufana[...].” (vv. 436-438), en que lo ufano ha de tomarse como “Desvanecido, presuntuoso, arrogante, ò engreído” (RAE, 1739) puesto que la otra acepción reconocida por el *Diccionario de Autoridades*, “alegre, contento, ù satisfecho de alguna acción propia” (RAE, 1739), ya la ocupa el *gozosa* y no tiene sentido una repetición de la misma en ese pasaje. Bien visto,

2 Entiéndase calcular (RAE, 1737).

fue aún más ambicioso que el segundo. Sin embargo, en ese caso en particular fue el producto de un deseo irreflexivo.

Con una prosificación sumamente sintética y filtrada de digresiones, puede decirse que “la vista [intelectual] revocó la intención no tanto como el entendimiento cedió” (vv. 454-475). El alma tuvo una “cuerda refleja,³ reportado aviso / de dictamen remiso⁴” (vv. 573-574) producto de su experiencia e inexistente hasta entonces como se puede ver. Hacia el segundo intento, en cambio, el alma venía escarmentada de su fracaso recién experimentado, así que no podría alegarse inocencia en ese otro caso.

Pérez-Amador (2015) atinadamente indica el paralelismo de ambos intentos con sendos personajes: Ícaro y Faetón. Ícaro va más allá de sus posibilidades sin pensarlo siquiera, inconsciente de las consecuencias; Faetón lo hace a sabiendas de la imposibilidad de éxito e incluso por ganar su fama a costa del sacrilegio al cual se decide, cayendo indudablemente en la soberbia, falta sumamente negativa en la religión católica y declarada como tal por el narrador del poema.

La encrucijada moral del alma podría creerse en estos versos: “Mas mientras entre escollos zozobraba / confusa la elección, sirtes tocando / de imposibles, en cuantos intentaba / rumbos seguir [...]” (vv. 827-830). Sin embargo, no es imposible la transgresión. Luego esa decisión ya estaba tomada. La confusión ahí en realidad estaba entre las vías, éstas sí imposibles (en las circunstancias de esa deliberación interior, por lo menos).

Con lo largo y complejo de ese pasaje, bien puede perderse de vista a qué clase de rumbos se refiere el narrador. Consultando los versos anteriores, se aclara esa duda: “Estos, pues, grados discurrir quería / unas veces. Pero otras, disentía, / excesivo juzgando atrevimiento / el discurrirlo todo [...]” (vv. 704-707). Se refiere a aquellos para recorrer los grados del ser, del inerte al divino, unidos todos en el humano. Revisando los ejemplos relativos de la fuente y la flor de los vv. 708-756 se confirma la mencionada imposibilidad para el alma.

La rebelión, la decisión de ceder a la tentación ocurrió en algún momento anterior a la deliberación interior mencionada pero después del vaivén entre el miedo y el entusiasmo que es contado en estas líneas: “y al ejemplar osado / del claro joven la atención volvía / auriga altivo del ardiente carro, / y el, si infeliz, bizarro / alto impulso, el espíritu encendía [...]” (vv. 785-789).

Por si quedase duda de que su atracción por Faetón (al cual, sospechosamente, jamás se le refiere por su nombre a diferencia de Ícaro) tuviera un carácter condenable, léase la descripción del “ánimo arrogante” que le es afín “que, el vivir despreciando, determina / su nombre eternizar en su ruina” (vv. 800-802); o el paralelo e inspirado por este personaje mitológico “[...] ánimo ambicioso / que del mismo terror haciendo halago / que al valor lisonjea, / las glorias deletrea / entre los caracteres del estrago” (vv. 806-810), considerando que el objetivo del alma es manifiesta y declaradamente imposible; en ambos casos yendo más allá de Faetón, lo cual también es significativo porque éste encontró un castigo físico y con final pronto, y el de sus seguidores podía no terminar rápido ni ser meramente físico en un contexto judeocristiano (la expiación de los pecados, la muerte del alma...).

3 O *reflexa* en la edición príncipes (1995b). Es decir, *Reflexión* en el *Autoridades* (RAE, 1737), aunque esa acepción viene ahí bajo el término escrito con j en vez de con x, pero es la que le ajusta mejor por lo cual la conservo. Por lo demás, Perelmuter afirma haberla encontrado bajo “*reflexa*” (como se cita en Pérez-Amador, 2015, p. 358), así que tal vez fuese un error de transcripción.

4 O *remisso* en la príncipes (1995b). Esto es, “Floxo, dexado o detenido en la resolución o determinación de alguna cosa” en el *Autoridades* (RAE, 1737), acepción vigente hasta nuestros días según la RAE (2014).

Por otro lado, el largo paréntesis posterior del narrador abunda en la idea de la malignidad de ese delito, su justo castigo y la inconveniencia de la publicidad de éste, digresión inexplicable en su vigor y extensión si no está relacionada con el relato principal, y más siendo Sor Juana la esteta que era.

Además, está la mencionada cuestión de la necesidad de la fe y el amor a Dios para alcanzar el conocimiento universal. No es claro si en el despertar del narrador el alma cambia de opinión, pero lo cierto es que tomó la vía del solo estudio para alcanzar el conocimiento. Ciertamente, no porque el poema deje de lado la necesidad del amor para la unión con Dios que permite alcanzarlo, puesto que el narrador lo menciona explícitamente (vv. 696-699). El alma no muestra esa voluntad ni ese amor en ninguna parte: lo más cercano es el disfrute de su porción de divinidad.

Léanse los versos correspondientes: “La cual, en tanto, toda convertida / a su inmaterial sér y esencia bella, / aquella contemplaba, / participada de alto Sér, centella / que con similitud en sí gozaba [...]” (vv. 292-296). A esto no se le puede llamar amor, ni siquiera con criterios precristianos (el amor definido por Sócrates según el *Banquete* platónico, el de filósofos y místicos neoplatónicos y similares de la época alejandrina). Eso sin considerar la posibilidad de que ese *alto Sér* no se trate estrictamente del Dios cristiano, sino de un ente de características distintas. La “Causa Primera” (v. 408) a la cual según el narrador tiende naturalmente el alma humana, es identificable con Dios, ya que la naturaleza es referida como la “segunda causa productiva” (v. 623). También es válido dudar que se trate del canónico por el uso mismo de esa denominación, por más que fuese usada por otros en su época bajo esa acepción.

La rebelión se consumó, hubiese arrepentimiento posterior o no. Es, pues, de negatividad segura según el eje axiológico de la obra. Y este arrepentimiento posterior, si lo hubo (algo hace sospechar el quedar despierta la voz narradora “a luz más cierta” de los vv. 974-975), no es determinable, así que no es forzosa su influencia en la valoración axiológica global del poema. Durante el largo tramo entre la indecisión del camino y el despertar de la soñadora, la atención del narrador (la soñadora misma) pasa a su cuerpo y al amanecer, demorando en sus detalles y omitiendo la situación del alma, que desde su sensación de libertad gracias al profundo sueño del cuerpo hasta entonces había sido el objeto privilegiado de la narración.

Lo narrado entonces cuyos hechos y personajes podrían equipararse al relato principal y a su protagonista no concuerda del todo con éste, pero sí lo suficiente para ser considerado, por lo menos, guiños a éstos y por tanto al conjunto. La lucha entre luz y tinieblas, también enfrentamiento entre potencias desiguales con cierto grado de divinidad⁵ (Venus como vanguardia y la Aurora al mando de las luces, seguidas del Sol mismo, contra la Noche dirigiendo sus escuadrones de sombras), es fácilmente asimilable al choque entre el alma protagonista y el universo en toda su impenetrabilidad y magnificencia. Asimismo, la rebeldía final de la Noche ante el sabio, poderoso e iluminador Sol puede tomarse como reflejo de la de esta alma. Las propias caracterizaciones de estos personajes, destacando la de la Noche como tirana y cobarde, aunque también la de los dioses como luminosos y hermosos, sino también nobles, tienen cierta concordancia con los referidos probables equivalentes del relato principal.

5 El alma tiene su punto de divinidad por su naturaleza espiritual y su hechura a imagen y semejanza de Dios, como el poema mismo lo destaca.

En cuanto a otros paralelismos no explícitos dentro del poema que pudieran ayudar a esclarecer el tema, cabe mencionar, por supuesto: los de Nictímene yendo tras el aceite del árbol de la diosa de la sabiduría; las hermanas que dejaron del lado el culto a otro dios por dedicarse a una labor propia de esta diosa; y Ascálafo tras su castigo por perjudicar con una acción a otra diosa. También es revelador que muchas de estas faltas (en el eje axiológico pagano de la mitología grecorromana, se entiende) se cometieron, además, en la oscuridad, que fue cuando el alma realizó su aventura. Es el caso de la mencionada Nictímene, así como, por supuesto, la sombra inicial del poema, desafiante de la Luna y de las Estrellas.

Aparentemente no relacionados, pero probables, son los de Acteón, castigado por ofender a una diosa; y el águila, ave de Júpiter, en preocupación continua por su condición de reina, como el alma por su constitución está siempre en tensión y avidez constante hacia la Causa Primera. El único totalmente explícito, el de las pirámides, es, sin embargo, atribuido a otro, Homero, quien tiene el prestigio de su arte y su saber, pero también es condenado indirectamente por pagano (con la mención de su carácter de griego); y, por lo demás, las propias pirámides son denostadas como “bárbaros jeroglíficos de ciego / error [...]” (vv. 381-382).

No es la primera vez que se deduce que el alma protagonista efectivamente entró en rebeldía en *Primero sueño*, pero considerada la seguridad de esto ya con base en pruebas, la interpretación del poema como un todo puede hacerse sobre bases más firmes y reajustarse en caso necesario.

REFERENCIAS

- Alatorre, A. (Comp.). (2007). *Sor Juana a través de los siglos (1668-1910). Tomo 1.* (1668-1852). Ciudad de México: COLMEX/COLNAL/UNAM.
- Álvarez de Lugo Usodemar, P. (1991). Ilustración al Sueño. En A. Sánchez Robayna, *Para leer “Primero sueño” de Sor Juana Inés de la Cruz*. Ciudad de México: FCE
- Courtés, J. (1980). *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva. Metodología y aplicación*. Buenos Aires: Librería Hachette.
- Cusa, N. de. (2009). *Acerca de la docta ignorancia. Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto*. Buenos Aires: Biblos.
- De la Cruz, J. I. (1995a). *Fama y obras póstumas*. En G. Eguía-Lis Ponce (Coord.), prólogo de A. Alatorre. Ciudad de México: UNAM.
- De la Cruz, J. I. (1995b). *Segundo volumen de sus obras*. En G. Eguía-Lis Ponce (Ed.). Ciudad de México: UNAM.
- Glantz, M. (2004). Sor Juana: los materiales afectos. En J. de la Cuesta (Ed.), I. Lerner, R. Nival y A. Alonso (Coords.), *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, vol. IV Literatura hispanoamericana* (pp. 11-26). Nueva York: Hispanic Monographs, Asociación Internacional de Hispanistas, Fundación Duques de Soria y City University of New York.
- Henríquez Ureña, P. (2014). La creación de una sociedad nueva [1492-1600]. *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. Ciudad de México: FCE.
- Greimas, A. J. y Courtés, J. (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Tomo I*. Madrid: Gredos.
- La Biblia*. (2005). Madrid: San Pablo-Verbo Divino.
- Pérez-Amador Adam, A. (2015). *El precipicio de Faetón. Edición y comento de “Primero sueño” de Sor Juana Inés de la Cruz*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Real Academia Española. (1726, 1729, 1732, 1734, 1737, 1739). *Diccionario de*

Autoridades. Tomos I, II, III, IV, V y VI. Madrid: RAE. Recuperado de <http://web.frl.es/DA.html>

Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española.* Madrid: RAE. Recuperado de <http://dle.rae.es>

La Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

C O N V O C A

A investigadores del Área de Humanidades de cualquier nacionalidad a participar con trabajos originales de investigación, traducción o ensayos de tema libre y reseñas escritas en idioma español e inglés para ser publicados en el número 30 de *Graffylia* Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, correspondiente al primer semestre de 2020, coordinado por la Dra. Isaura Cecilia García López.

REQUISITOS:

1. La extensión de los trabajos de investigación y ensayo será de un mínimo de 12 cuartillas tamaño carta y un máximo de 20; las reseñas, un mínimo de dos y un máximo de tres. Las colaboraciones deberán estar escritos a espacio y medio con tipografía Times New Roman de 12 puntos, los márgenes serán de 2.5 cm. La entrega se hará en formato .doc, .docx o procesador de textos compatible a estos, añadiendo el documento en formato .pdf
2. La publicación de las contribuciones dependerá del dictamen anónimo al que serán sometidas.
3. La colaboración estará acompañada de una breve ficha curricular del autor, adscripción institucional, dirección, teléfono y correo electrónico. Aquellos textos que no cumplan con los criterios señalados, no serán enviados a dictaminar hasta que sean corregidos por los autores.
4. Las reseñas podrán referirse a libros, revistas, artículos y eventos académicos relativos al Área de Humanidades, observando las normas señaladas.
5. La fecha límite de recepción de trabajos será el día 30 de agosto de 2019.
6. Los trabajos deberán ser inéditos y no estar sujetos, simultáneamente, para su aprobación en otras publicaciones.
Deberán enviarse a graffylia.ffyl@correo.buap.mx.

PRESENTACIÓN

Graffylia Revista de la Facultad de Filosofía y Letras es una publicación periódica de carácter científico, editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Su misión es difundir la investigación y el conocimiento mediante la publicación de artículos inéditos, de alta calidad, relacionados con actividades de investigación en humanidades y ciencias sociales.

Su público objetivo está formado por profesionales (investigadores, profesores y estudiantes) con formación en áreas relacionadas con las humanidades, principalmente: filosofía, educación, arte, literatura, lingüística, antropología e historia. Es una publicación abierta a todos los miembros de la comunidad académico-científica, a entidades, fundaciones y, en general, a organizaciones de carácter gubernamental y no gubernamental.

Graffylia Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP es una publicación abierta en su estructura y contenido. Sus comités científico y editorial incluyen especialistas de amplia trayectoria profesional, externos a la institución, vinculados a instituciones de reconocido prestigio del país y el exterior. Su contenido busca ofrecer un balance entre la producción de autores ligados a la institución y la de autores externos.

INDICACIONES A LOS AUTORES

La revista publica preferentemente artículos en las siguientes categorías:

- 1^a. Artículo de investigación científica y tecnológica. Documento que presenta de manera detallada los resultados originales de proyectos de investigación.
- 2^a. Artículo de reflexión. Documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
- 3^a. Artículo de revisión. Documento donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.

Además, la revista publica en cada número reseñas bibliográficas y de eventos académicos (coloquios, congresos, ponencias, talleres, etcétera.)

Graffylia es una publicación arbitrada. Pares académicos anónimos con filiación institucional distinta a la de los autores, con un procedimiento formal, estructurado y documentado, se encargan de la revisión y aceptación de los artículos. La recepción de artículos se realiza durante los periodos de marzo a mayo (primavera) y de septiembre a noviembre (otoño).

El proceso de aceptación de un artículo consta de dos etapas: precalificación y dictamen. La precalificación es realizada por el Editor y el Comité Editorial de la revista, con apoyo de miembros del Comité Científico; los primeros verifican que el artículo corresponda a la temática de la revista, sea de carácter científico, relevante e inédito, y cubra razonablemente los criterios expuestos en esta guía. El último, a partir de la revisión del resumen del artículo, emite su concepto en términos de relevancia del tema y adecuación del enfoque del autor. El resultado de esta etapa puede ser: aceptación preliminar y paso a dictamen; aceptación condicionada con recomendaciones de mejoramiento; o no aceptación definitiva.

Los artículos que superan la precalificación son sometidas a un proceso de dictamen bajo el concepto de doble ciego. En él, pares académicos anónimos, con filiación institucional distinta a la del autor, con formación a nivel de postgrado, con amplio conocimiento del tema central del artículo, bajo un procedimiento formal, estructurado y documentado que incluye el uso de un formato estándar, se encargan de su revisión y decisión. Los dictaminadores, en sus decisiones pueden recomendar: su publicación sin cambios, la publicación condicionada a ajustes y la no publicación. Si el autor no está de acuerdo con la decisión del dictaminador, puede apelar. En ese caso, el editor enviará el artículo a un nuevo dictamen, cuya decisión, de ser consistente con el primero, será definitiva e inapelable. Si existen diferencias entre la decisión de los dos dictámenes, se recurrirá a un tercero, cuya opinión será final e inapelable.

Las decisiones de los procesos de precalificación y dictamen son comunicadas a los autores formalmente por el Editor. Las de precalificación, a más tardar, quince días calendario después de ser recibido el artículo, las de dictamen, en la medida de lo posible, no más de 30 días después de la decisión de precalificación. El plazo para que los autores entreguen sus trabajos finales con los ajustes requeridos por el proceso de dictamen varía dependiendo de la situación, pero se espera que no tomen más de 30 días calendario. Todos los autores, con el envío de sus artículos a consideración de la revista, aceptan este proceso de calificación y se comprometen a realizar los ajustes recomendados por los dictaminadores en primera o última instancia, según corresponda.

Todos los artículos deben tener una estructura con dos partes: presentación y cuerpo.

A. PRESENTACIÓN

- Título del artículo. En español e inglés, con un máximo de doce palabras en cada idioma.
- Autores y filiación institucional. Nombre completo, iniciales del máximo grado académico obtenido, correo electrónico y datos de la vinculación institucional de cada autor (entidad, ciudad, país).
- Proyecto de Investigación. Si es aplicable, un párrafo con información básica del proyecto que da origen al artículo, incluyendo la entidad a cargo y sus fuentes de financiamiento.
- Resumen (abstract). Resumen analítico del artículo, escrito en español e inglés, con 100 palabras en cada idioma, máximo.
- Palabras Clave (keywords). Entre tres y cinco palabras, en español e inglés. La pregunta clave para su selección es ¿Qué palabras usaría alguien que quisiera encontrar un artículo como este en un buscador?
- CV resumido. Un párrafo de máximo 100 palabras, por autor, que describa su formación académica, trayectoria, logros profesionales y áreas de interés.

B. CUERPO

Aunque cambia dependiendo del tipo y contenido de cada artículo, en general, su estructura incluye:

- Introducción. El problema o la reflexión que motiva la investigación y su relevancia. El objetivo o hipótesis que orienta la investigación. Una breve descripción del método.
- Métodos y Materiales. La aproximación conceptual, el cómo de la investigación, los procedimientos, el diseño e implementación de la investigación.
- Resultados. Los principales hallazgos de la investigación. El soporte de las conclusiones y el futuro trabajo previsto.
- Discusión y Conclusiones. La interpretación e implicaciones de los hallazgos, tanto frente a los objetivos trazados —o la hipótesis formulada—, como en términos de futuros trabajos (o aproximaciones al problema) y nuevos retos.
- Referencias. La relación de todas las fuentes utilizadas, preparada con los criterios del estilo APA 6 (2016), como se describe en el siguiente numeral.

Respecto de los complementos al texto:

- Todas las tablas deben estar numeradas de forma consecutiva y ser citadas en el texto previamente. Igual debe ocurrir con las figuras, los videos y las ecuaciones, cada una con su propio consecutivo.
- Todas las tablas, figuras y videos deben llevar título y, cuando no corresponda a elaboración propia, su fuente.
- En el caso de las imágenes, los autores, al incluirlas, certifican que no tiene restricciones de publicación.
- Las tablas, figuras y ecuaciones incluidas en el texto deben enviarse en archivos electrónicos separados, en formatos compatibles con MS Office.
- Las imágenes deben enviarse en formato jpg o png, con mínimo 300 DPI y 12 cm. x 15 cm.
- Los videos deben cargarse en YouTube e incorporar el vínculo en el texto.

Respecto de estilo, se recomienda:

- No abusar de los extranjerismos, pero usarlos cuando aporten claridad. Es más claro router que encaminador, pero es excesivo hyperlinks por hipervínculos.
- Escribir de manera directa, clara, sin adornos. Ser impersonal. Evitar la reiteración de los temas y la redundancia.
- Resaltar las diferencias solo cuando sea relevante.
- La inclusión de condiciones como raza, credo, género, orientación sexual, no debería ser gratuita.

Los artículos de revisión ameritan una recomendación adicional: no perder de vista que su propósito es resumir lo que se está haciendo, lo más nuevo o lo mejor en relación con un tema, producto o actividad en particular, que por lo tanto son investigaciones basadas en la revisión amplia de la bibliografía existente sobre el tema y no el juicio o la exposición de un experto, que aportan a la investigación en la medida en que evitan que otros gasten su tiempo y recursos recopilando la misma información, y ofrecen a los investigadores las conclusiones, enfoques y experiencias de otros investigadores. Al mostrar cómo se han planteado y realizado otras investigaciones, ofrecen ideas útiles para incluir o descartar en nuevas aproximaciones al tema (Primo, 1994). La calidad y cantidad de referencias utilizadas es fundamental en la calificación de este tipo de artículos.

CITAS Y REFERENCIAS

El uso de referencias es inherente a la producción de documentos científicos. A la vez que reconoce el aporte del trabajo de otros, sustenta el propio. *Graffylia* ha acogido los parámetros para citación y referenciación de la American Psychological Association (APA, 2016), un estándar internacional en publicaciones científicas. Este estilo requiere dos partes: una citación en el texto y una lista de referencias. Una complementa a la otra.

La presentación de un trabajo escrito con el estilo de las Normas APA, tiene un formato especial, el cual se describirá a continuación de forma detallada:

- Papel: tamaño carta [21.59 x 27.94 cm (8 1/2" x 11")].
- Márgenes: Cada borde de la hoja debe tener 2.54 cm de margen.
- Sangría: Al iniciar un párrafo debe aplicarse sangría en la primera línea de 5 cm, respecto al borde de la hoja.
- El tipo de letra a utilizar deberá ser Times New Roman 12 pts.
- La alineación del cuerpo del trabajo científico debe estar hacia la izquierda y con un interlineado doble.
- La numeración deberá iniciar en la primera hoja del trabajo escrito y la ubicación del número debe estar en la parte superior derecha.

REFERENCIAS

Las referencias en las Normas APA son aquellas anotaciones que se encuentran dentro del cuerpo del artículo científico, donde se especifica el autor de la idea, cita o párrafo que se está utilizando. La descripción detallada de las referencias se encontrará (autor, año, libro o revista, artículo o capítulo de libro, edición, editorial...) en la sección denominada Referencias bibliográficas.

Citas según el número de autores:

- Uno o dos autores, se citan todas las veces que aparezca la referencia en el texto. Ejemplo: Checa y Moran (1982) dicen [...]
- Tres, cuatro o cinco autores, se citan todos la primera vez y en las siguientes se cita solo el apellido del primero seguido de la abreviatura et al. (sin cursivas) y el año.
Ejemplo: 1ª vez que se referencia. Darley, Glucksberg y Kinchla (1980) [...]
2ª vez que se referencia. Darley et al. (1980) [...]
- Más de seis autores, se cita únicamente el apellido de primero de ellos seguido de et al. (sin cursivas) y el año. En el siguiente caso: Kossly, Koenig, Barret, Cabe, Tang y Gabrieli [...]
La referencia aparecería de la siguiente manera: Kossly et al. (2007) encontraron [...]
- Si la cita tiene menos de 40 palabras se escribe inmersa en el texto, entre comillas y sin cursivas, se escribe punto después de finalizar la cita y todos los datos.
Ejemplo: La idea principal que plantea el autor es que "los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo" (Wittgenstein, 1922, p. 88).
- Si la cita tiene más de 40 palabras, se escribe el texto en bloque, sin comillas, tamaño 11 pts., en una línea aparte con sangría. Al final de la cita se coloca el punto.

Ejemplo: Hay algo profundamente erróneo en la forma en que vivimos hoy. Durante treinta años hemos hecho una virtud de la búsqueda del beneficio material: de hecho, esta búsqueda es todo lo que queda de nuestro sentido de un propósito colectivo. Sabemos qué cuestan las cosas, pero no tenemos idea de lo que valen. Ya no nos preguntamos sobre un acto legislativo o un pronunciamiento judicial: ¿es legítimo? ¿Es ecuánime? ¿Es justo? ¿Es correcto? ¿Va a contribuir a mejorar la sociedad o el mundo? Estos solían ser los interrogantes políticos, incluso si sus respuestas no eran fáciles. Tenemos que volver a aprender a plantearlos (Judt, 2010, p. 17).

- Las citas Directas o textuales deberán ir entre comillas e incluir al final de la cita entre paréntesis: Apellido del autor, año de publicación y páginas.

- Las citas indirectas (Paráfrasis –hace referencia a ideas, pero no textualmente) deberán incluir: Apellido del autor y año de publicación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

En esta sección se recopilarán todas las fuentes que fueron utilizadas en la realización del trabajo escrito.

Existen diferentes tipos de referencias bibliográficas de acuerdo con el material. Las más utilizadas son:

LIBROS

- Libro completo: Apellidos, A. A. (Año). *Título*. País: Editorial.
- Libro electrónico completo: Apellidos, A. A. (Año). *Título*. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>
- Libro completo con DOI: Apellidos, A. A. (Año). *Título*. doi: xx.xxxxxxxx
- Libro editado: Apellidos, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Lugar: Editorial.
- Capítulo de libro: Apellidos, A. A. (Año). Título del capítulo o entrada. En A. Editor, B. Editor & C. Editor (Eds.), *Título del libro* (pp. xxx-xxx). Lugar: Editorial
- Trabajo de consulta sin autoría: Título del capítulo o entrada. (Año). En A. Editor (Ed.).
- Título del trabajo de consulta sin autoría. Título del capítulo o entrada. (Año). En A. Editor (Ed.). *Título del trabajo de consulta* (xx ed., Vol. xx, xx. xxx-xxx). Lugar: Editorial
- Simposios y conferencias: Apellido, A., & Apellido, A. (Mes, Año). Título de la presentación. En A. Apellido del Presidente del Congreso (Presidencia), *Título del simposio*. Simposio dirigido por Nombre de la Institución Organizadora, Lugar.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- Artículo de revista impresa: Autor, A. A. (Año). Título del artículo. *Título de la publicación*, vol.(#), xx-xx.
- Artículo de revista electrónica con DOI: Autor, A. A., Autor, B. B. & Autor, C. C. (Año). Título del artículo. *Título de la publicación*, vol. (#), xx-xx. doi: xx-xxxxxxxxxx
- Artículo de revista electrónica sin DOI (con URL): Autor, A. A., Autor, B. B. & Autor, C. C. (Año). Título del artículo. Título de la publicación, vol.(#), xx-xx doi: xx-xxxxxxxxxx
- Artículo de periódico impreso: Autor, A. A. (día, mes y año). Título del artículo. *Título del Periódico*, pp. xx, xx
- Artículo de periódico en línea: Autor, A. A. (día, mes y año). Título del artículo. *Título del Periódico*. Recuperado de <http://www.xxxxxxxx>

PUBLICACIONES ELECTRÓNICAS

- Base de datos: Autor, A. A. (año). Título del artículo. *Título de Revista*, vol. (#), xx-xx. Recuperado de <http://www.xxxxxxxx>
- Internet: Autor, A. A. (año). *Título del artículo*. Recuperado de <http://www.xxxxxxxx>
- Blog: Autor, A. A. (día, mes y año). *Título del mensaje* [Mensaje en un blog]. Recuperado de <http://www.xxxxxxxx>

TESIS O DISERTACIONES

- Tesis en bases de datos: Autor, A. A. (Año de publicación). *Título de la tesis doctoral o tesis de maestría* (Tesis doctoral o tesis de maestría). Recuperado de Nombre de la bases de datos. (Acceso o Solicitud No.)
- Tesis inédita: Autor, A. A. (año de publicación). *Título de la tesis doctoral o tesis de maestría* (Tesis doctoral o tesis de maestría inédita). Nombre de la institución, Lugar.
- Tesis de Internet: Autor, A. A. (año de publicación). Título de la tesis doctoral o tesis de maestría (Tesis doctoral o tesis de maestría inédita). Nombre de la institución, Lugar.

MEDIOS AUDIOVISUALES

- Película: Productor, A. A. (Productor), & Director, B. B. (Director). (Año de publicación). *Título de la película* [película]. País de origen: Estudio.
- Podcast: Productor, A. A. (Año). *Título de la grabación* [descripción del medio audiovisual]. Recuperado de <http://www.xxxx>
- Videos: Apellido, A. A. (Productor), & Apellido, A. A. (Director). (Año). *Título*. [Película cinematográfica]. País de origen: Estudio.
- Videos en Línea: Apellido, A. A. (Año, mes día). *Título* [Archivo de video]. Recuperado de: www.ejemplo.com
- Páginas web: Apellido, A. A. (Año). *Título* página web. Recuperado de www.ejemplo.com

Fuente: <http://normasapa.net/normas-apa-2016/>

Manual de Publicaciones de la American Psychological Association. (2010). (Trad. de M. Guerra). (3ª. Edición). México: Editorial El Manual Moderno.

5	Introducción Entre espacios y cuerpos <i>Giovanni Perea Tinajero</i>
	ESTUDIOS
7	Seguridad, higiene y economía: el diseño del espacio en la ciudad moderna <i>Bily López</i> <i>Alejandra Rivera</i>
22	La frontera como espacio de conflicto desde la cartografía emotiva <i>Brenda Isela Ceniceros Ortiz</i>
36	Las fosas clandestinas en México: criterios para pensar la muerte violenta contemporánea <i>Óscar Moisés Romero Castro</i>
47	Antecedentes de la institucionalización de los vagabundos en la ciudad de México <i>María Romero Moya</i>
<hr/>	
56	Galería Evelyn Quiroz (Filula de Cariaconcia) <i>Giovanni Perea Tinajero</i>
<hr/>	
61	La memoria histórica a través del cine. El caso del linchamiento de San Miguel Canoa, Puebla <i>Alejandra Rojas Limón</i>
72	Y sin embargo no se mueve. Una aproximación a la fenomenología genética de Edmund Husserl <i>Alba Baro Vaquero</i>
84	Repensando la laicidad: el caso mexicano <i>Ludwing Eder Faisal Palomo Hatem</i> <i>Enrique Delgado López</i>
104	El problema del fundamento y de la validez de los derechos humanos <i>Yossadara Franco Luna</i>
115	Nociones básicas sobre la Lingüística Clínica: definición, objetivos y metodología <i>José de Jesús Fitta García</i> <i>Cecilia Ortiz Carballo</i>
127	Rebelión del alma en Primero sueño de sor Juana Inés de la Cruz <i>Carmen Gabriela Balart</i>
136	Convocatoria