



# Revista ProPulsión

Interdisciplina en Ciencias Sociales y Humanidades

Año 2021, V.Nº2  
Semestre: Enero-Junio  
[www.revpropulsion.cl](http://www.revpropulsion.cl)

UNIVERSIDAD DE ATACAMA

DIVULGACIÓN CIENTÍFICA Y CULTURAL





## **DIRECTORA**

**Dra. Carmen Burgos Videla**

IICSE / Universidad de Atacama

## **REVISORES INTERNACIONALES**

**Dr. Mario Oliva**

Universidad Nacional de Costa Rica. Director IDELA.

**Dr. Florencio Vicente Castro**

Director de asociación y revista INFAD. España.

**Dr. Roberto López**

Derecho. Universidad de Zulia, Venezuela. Director Revista Opción.

**Dr. Cesar Bernal**

Universidad Rey Juan Carlos. España.

**Dr. Mario Magallón**

Centro de Investigaciones para América Latina y el Caribe (CIALC), UNAM.

**Dr. Juan de Dios Escalante**

Director INTERPEC. UNAM.

**Dr. Miguel Gallegos**

Vicepresidente de América del Sur Sociedad interamericana de Psicología. Argentina.

**Dr. Renato Huarte**

Presidente de la Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación A.C. (ALFE).

## **REVISORES NACIONALES**

**Dra. Orietta Geeragat**

Universidad de La Frontera, Chile.

**Dra. Carolina Acevedo**

Ciencias Políticas. Universidad Católica de Temuco, Chile.

**Dr. Rolando Pinto**

Experto en temas educativos y corriente crítica.

**Dra. Paulina Martínez**

Lineas. Educación Superior, gestión escolar.

## **COMITÉ EDITORIAL**

**Editor**

Neil Morales / Fides Ediciones

**Diseño**

Patricia Maldonado / Maco Comunicación

Artista invitado: **Salvador "Chava" Rodríguez** / Pintor mexicano

©Todos los artículos publicados pertenecen a sus autores

© **REVISTA PROPULSIÓN**

© Universidad de Atacama

© Instituto de Investigación de Ciencias Sociales y Educación IICSE

**contacto@revpropulsion.cl**

**Año, 2021. N° 2 Semestre :Enero-Junio**

**ISSN: 977 2452 5758 0**

Identificación: La revista Propulsion no se hace responsable del contenido de los artículos publicados en este número 1) cada autor es responsable de su enfoque ideológico, solo compartimos y difundimos con el público lector el conocimiento académico que recientemente se está generando en los centros de estudio a nivel internacional.



# ÍNDICE

Editorial .....	5
-----------------	---

## ARTÍCULOS ACADÉMICOS

Hacerse una imagen: mujeres y educación en la Roma imperial / *Making an image: women and education in the Imperial Rome*

DRA. NORMA H. HERNÁNDEZ GARCÍA .....	7
--------------------------------------	---

El fenómeno de la conservación del cuerpo del lama budista en Buriatia / *The phenomenon of conservation of the body of the Buddhist lama of Buryatia*

DRA. GALINA ERHSOVA .....	19
---------------------------	----

Dos lecturas disidentes de la igualdad / *Two dissenting readings of equality*

DRA. ANA ESTHER CECENA .....	31
------------------------------	----

El falso optimismo moderno / *Modern false optimism*

DRA. MARÍA EDITH VÉLAZQUEZ .....	41
----------------------------------	----

E. P. THOMPSON, el papel de las clases populares en las transformaciones histórico-económicas del capitalismo / *E. P. THOMPSON, the role of the popular classes in the historical-economic transformations of capitalism*

DRA. FABIOLA JESAVEL FLORES NAVA .....	53
--	----

Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Una mirada desde la Antropología / *Alvar Núñez Cabeza de Vaca: a look from anthropology*

DRA. MARTHA MONZÓN FLORES .....	69
---------------------------------	----

## RESEÑAS DE LIBROS

*Espacios Negativos: praxis y antipraxis*

IRAIS FUENTES ARZATE .....	82
----------------------------	----

*Fabricar al Hombre Nuevo. ¿Consumir, trabajar y callarse?*

EDGAR BELMONT CORTÉS .....	86
----------------------------	----

## DIFUSIÓN CULTURAL

SALVADOR "CHAVA" RODRÍGUEZ (Guadalajara, México) .....	89
--	----





**E**stimados lectores, a pesar de las circunstancias por las que transitamos durante el año 2020, pudimos trabajar en este segundo número de la **Revista Propulsión**, dedicada a la interdisciplina en Ciencias Sociales y Humanidades. En la presente edición, que abarca el semestre julio-diciembre, reunimos seis artículos académicos de distintas disciplinas cuyo vaso comunicante fue la Historia, esa gran ciencia de las humanidades que tanto le ha servido a la sociedad para alumbrarse en la obscuridad de su presente y así poder imaginarse en el futuro al reconocer su pasado.

Cuando se abrió la convocatoria para recibir los artículos aquí presentados, no esperábamos que la casualidad o el destino tuviera la fortuna de reunir la escritura y las ideas de seis talentosas investigadoras que nos ofrecen una visión particular de la historia vista en su relación con la filosofía, antropología, economía, política y la arqueología. Desde este variado panorama, el primer artículo que abre este número aborda el estudio de la imagen de la mujer durante el Imperio romano, la Dra. Norma H. Hernández nos devela la “subjetividad” de la mujer romana del siglo I y II, y más allá de toda evidencia arqueológica o vestigio cultural, plantea en su investigación la manera de observarse a sí misma a través de la filosofía y la educación. A este trabajo, le sigue una valiosa investigación hecha por la Dra. Galina Ershova, sobre la preservación física del cuerpo de un monje en un monasterio en Buriatia, Rusia; en ella se mezcla la descripción de las prácticas budistas, el estudio arqueológico de la conservación de cuerpos momificados y la historia de una religión milenaria que, aunque pareciera ajena a la cultura rusa, le es muy común: el Budismo. El tercer artículo, centrado en la problemática actual de la realidad imperante del sistema capitalista, la Dra. Ana Esther Ceceña, con una clara exposición y un comprometido análisis crítico nos presenta dos lecturas disidentes en torno a la igualdad: un estilo de vida al *modo Monsanto*, en el cual el sujeto es incapaz de liberarse de un mecanismo que lo aniquila desde su alimentación hasta su manera de concebirse en la vida; sin embargo, también ve una posible salida ante las atrocidades que ha producido el capitalismo y promueve el *modo Cherrapunji*, en el que se busca la comunicación con la naturaleza y sus maneras de ser, y se planea la acción comunitaria en donde quizá se pierde la igualdad, pero se gana la libertad al verse como un todo natural lleno de vida.

El cuarto artículo, escrito por la Dra. María Edith Velázquez, presenta un pormenorizado trayecto de los orígenes de la “modernidad”, en la que, a pesar de ser un momento impregnado de optimismo, funde sus raíces en el pesimismo que se experimenta la sociedad en aquel presente. En este trabajo, se analiza dos posturas a partir de la filosofía de Spinoza y se describe la crisis de la conciencia europea que deviene durante la segunda mitad del siglo XVII. Siguiendo en este mismo tono de estudios sobre la manera en que el humano se experimenta como un ser social y cultural, la Dra. Fabiola Flores, analiza en su investigación el trabajo teórico de E. P. Thompson, sobre la dialéctica del comportamiento de las clases

populares en las transformaciones del capitalismo, en donde la relación acción / creación histórica se reconocen. Por último, para cerrar la Sección de Artículos Académicos, la Dra. Martha Monzón, nos comparte desde los estudios antropológicos y culturales la descripción de la ruta que siguió el conquistador Alvar Núñez Cabeza de Vaca en su viaje por el antiguo territorio de Norteamérica (ahora México y EE. UU) y el Caribe.

Como podemos notar, ante la diversidad de enfoques y puntos de vista sobre la historia, estamos seguros que este segundo número le dejará al lector una sensación de inquietud y agrado para seguir investigando y conociendo más sobre lo que aquí se publica. Y ya para cerrar esta presentación, solo podemos más que agradecer a los dos reseñistas, a la Mtra. Irais Fuentes y al Dr. Édgar Belmont, de los libros *Espacios Negativos: praxis y antipraxis* (Akal, 2020) y *La fabrique de l'homme nouveau. Travaillier, consommer et se taire?* (Le Bord de l'eau, 2017); y al artista invitado, el pintor mexicano Salvador "Chava" Rodríguez, por compartirnos su conocimiento y arte.

Esperamos que disfruten este número con los mejores deseos para este año 2021.

2 de enero de 2021.



## Hacerse una imagen: mujeres y educación en la Roma imperial

*Making an image: women and education in the Imperial rome*

DRA. NORMA H. HERNÁNDEZ GARCÍA  
**Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)**  
Mail: [norma.hortensia@gmail.com](mailto:norma.hortensia@gmail.com)

**RESUMEN.** El propósito del texto es destacar la relación entre la filosofía, como modo de vivir en Roma, y la educación de las mujeres. Asumimos que la importancia de la afirmación individual en este horizonte se asocia con su presencia en la sociedad relacionada con un nombre (casa familiar), y se reconoce por el modo en que su vida queda grabada en los registros públicos. Por lo que ajustarse a un régimen moral a través de la reflexión, es decir, convertirse en sujeto ético es una tarea que asume cada individuo, y no precisamente una obligación. Lo cual resulta relevante para la discusión contemporánea en la constitución de la subjetividad. Finalmente, se desea llevar la atención sobre la expresión de la subjetividad femenina, dentro de los márgenes de acción que su horizonte histórico posibilita e, incluso, da lugar a las manifestaciones de la resistencia.

**PALABRAS CLAVE:** Subjetividades, imagen de sí, género epistolar, educación, filosofía antigua.

**ABSTRACT.** The purpose of the text is to highlight the relationship between philosophy, as a way of life in Rome, and the education of women. We assume that the importance of individual affirmation in this horizon is associated with their presence in society related to a name (family home), and is recognized by the way their life is recorded in public records. So adjusting to a moral regime through reflection, that is, becoming an ethical subject is a task assumed by each individual, and not exactly an obligation. Which is relevant for the contemporary discussion of the constitution of subjectivity. Finally, it is desired to draw attention to the expression of female



subjectivity, within the margins of action that its historical horizon makes possible and even gives rise to the manifestations of resistance.

**KEY WORDS:** Subjectivities, self-image, epistolary genre, education, ancient philosophy.

**E**n general, cuando nos hacemos una figuración de Roma, lo simplificamos todo a aquello que vemos: los restos arqueológicos, las esculturas, los textos, etc. Evidencias en las cuales se omite una multitud de relaciones significantes, cuyos protagonistas son millones de personas, a quienes se ha calificado atinadamente de “romanos invisibles” (Knapp, 2011). El porcentaje de los romanos de los que tenemos noticia es ínfimo, respecto de todos aquellos que vivieron y actuaron en ese mundo. Evidentemente, los romanos más presentes en nuestro imaginario son aquellos que por sus talentos, la conservación de sus obras, su participación en el gobierno o sus acciones determinantes en la transformación de su mundo, dejaron una huella indeleble en el curso de la historia. Aledaños a éstos, encontramos también a una élite que pone en evidencia la conformación del mundo objetivo, principalmente por su afán de notoriedad. Ellos, en buena medida, son los artífices de la materialidad en cuyos restos descansan nuestras observaciones –casi prejuicios– sobre Roma. Nuestro objetivo es llevar la atención hacia ciertos aspectos del esfuerzo desplegado por esta élite para hacerse romanos visibles, en el cual, las mujeres juegan un papel significativo.

Consideramos, pues, que entre aquellos que están en la cúspide de la sociedad romana y el grueso de la población que hizo subsistir al imperio romano (esclavos, artesanos, soldados, etc.), actuó una élite cuya posición no está dada de suyo. Es decir, a pesar de que la romana no es una sociedad democrática, que planteara igualdad de oportunidades a todos los individuos, el lugar que se alcanzara en la jerarquía social estaba constreñido, entre otros factores, por la imagen de sí que podían elaborar estos individuos. En tal elaboración, se abrió un espacio para la afirmación de sí (en este sentido, afirmación de la libertad) que alcanzaron algunas mujeres, tal como deseamos exponer, en el ámbito del saber en general y, específicamente, en la filosofía.

Es difícil hablar de una sola constitución de lo femenino cuando se trata de Roma. Las manifestaciones de la femineidad son múltiples, tanto en las diferentes etapas del gran lapso de tiempo en el que concentramos a Roma, como en las diferentes escalas sociales. Para no perdernos en tal pléyade de referencias, nos concentraremos en las romanas educadas de los siglos I y II. Es decir, en pleno imperio. Se procede considerando tanto que la educación de las mujeres es un factor decisivo para hacer notorio el propio nombre, como que a través de la educación, en particular la filosofía, algunas como las Arrias se presentan con la entereza de los filósofos estoicos.

Antes de avanzar con nuestro propósito, debemos señalar pautas precautorias acerca de los parámetros que adoptamos para la comprensión de la subjetividad. En principio, la de la concepción del individuo como singularidad independiente de las relaciones que le posibilitan, cuestión que han encarado quienes estudian las relaciones de los sujetos consigo mismos en la antigüedad y han debido abordar las problemáticas que suponen pensar el “yo” en el mundo antiguo (Aubry, 2008, pp. 9-16). La cuestión problemática que deseamos indicar es que al pensar, al individuo

como singularidad independiente, se nos remite a una consideración esencialista del sujeto. Problema que surge con la modernidad y que la propia modernidad encara, pero que debemos tener en cuenta cuando consideramos el pasado, pues suele suceder que se busca a un sujeto idéntico a nosotros, con nuestras complejidades morales y psicológicas. La posición que se adopta en el presente texto es que no existe tal esencia. Sostenemos que la subjetividad está ligada a las condiciones espirituales y materiales en que irrumpe. De modo que, más que ubicar al sujeto en el mundo antiguo –con los términos a través de los cuales la modernidad lo concibe–, nuestro análisis se enfoca hacia las subjetividades. Es decir, nos enfocamos en los modos en los que los individuos se relacionan con los objetos, con los otros individuos y consigo mismos. Esta forma de pensar la subjetividad, con énfasis en la relación como actividad, conduce a concebirla como forma, más que como esencia. Forma que adquiere sus contornos en relación con el horizonte material-histórico en que irrumpe. Con todo, es notorio que utilizar la palabra “individuo” –casi inevitable cuando se trata de señalar a un ser humano específico–, por la afirmación de sí que supone, puede llevarnos al equívoco de la soledad del sí mismo. Una soledad inexistente en la antigüedad romana, pues las formas de la subjetividad están afianzadas muy estrechamente con los lazos de pertenencia –y de una marcada interdependencia– a la familia, el Estado, el contubernio, etcétera.

A pesar de que encontremos la afirmación de individuos singulares que se sustentan en sí mismos, como las personalidades de quienes integran el movimiento cultural conocido como segunda sofística (Anderson, 1993, p. 3), quienes brillan por mérito propio, hacerse de una imagen no es cuestión de afirmación individual, sino de destacar los vínculos de pertenencia, tanto al nombre familiar como a la ciudad. Son muchos los factores que entran en juego, en la elaboración de sí mismos, que los romanos buscan (Giardiana, 1991). No sólo es cuestión de conseguir una gran fortuna, también el modo de gastarla, ascender escaños en la carrera política, a veces también militar, conseguir una clientela abundante, tener o inventarse genealogías con ancestros memorables –incluso dioses– (Nicolet, 1991). Ahora bien, la importancia de la presencia a través de la imagen tiene un sentido literal. No basta con que corran las noticias de las hazañas, ya que estar por un tiempo en boca de todos no marca ninguna presencia (Veyne, 2001, pp. 109, 123, 159-161). Los romanos interesados en hacerse visibles dejaban constancia de sus actos en placas conmemorativas, bases de estatuas (aunque las mismas no fueran representaciones personales), numismática (cuando se estaba a cargo de la moneda), o bien, monumentos fúnebres, a los cuales califica Pierre Grimal como un signo dirigido a los vivos: “La tumba no es solamente para él [el romano] un lugar de reposo en el que sus cenizas vuelvan a encontrar el ‘sueño de la tierra’, [...] es antes que todo un monumento, un signo dirigido a los vivos, que perpetúa el recuerdo de sus acciones” (1999, p. 75).

Al enfrentarnos a estas imágenes, nos encontramos con una problemática importante: en ellas, se vierte, casi siempre, la proyección de sí de los personajes, más que una representación fidedigna de la realidad. Paul Zanker lo señala enfáticamente: el artista no vierte su inspiración en la creación, obedece a los deseos de su cliente (1992). Con lo que resulta que lo que tenemos son imágenes idealizadas de sí mismo, de acuerdo con la tendencia del momento: ancianos desdentados y calvos, hermosas figuras helenizadas, o bien, la exaltación de ciertas virtudes. La cuestión destacable es que, seguramente, las esculturas con que contamos no expresan cómo fueron los hombres y mujeres a los que representan, tanto como la manera en que desearon permanecer en la memoria de sus congéneres (Zanker, 1992, pp. 23, 53).

Lo que se ha señalado como la afirmación del nombre tiene también una referencialidad que es necesario precisar. Pues tanto poseer un nombre, como el esfuerzo por hacerlo reconocible, tiene una importancia de primer orden, ya que no alude a la individualidad burocrática de nuestros tiempos, por lo que escapa a las implicaciones epistemológicas de la modernidad a las que se refieren autores como Jacques Derrida (1994, pp. 121-132). El nombre en Roma no es únicamente un medio para facilitar las relaciones, señala principalmente la posición social.<sup>1</sup> El privilegio de quien tiene un nombre señala su ciudadanía, afirma los contornos de su propio mundo (Johnston, 2010, pp. 41-55). El nombre remarca tanto el sentido de pertenencia a un universal, en este caso la ciudad y sus leyes, como configura también a esa misma universalidad, justamente al afirmar el deseo de pertenecer a ella. No se observe esta idea como una recursividad vacía. Siguiendo a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, la afirmación de la exigencia de las leyes da lugar al espectro de referencias que posibilita que se afirme un singular, un individuo, si se quiere especificar así. La exigencia de la ley es el espectro a través del cual sus propios actos adquieren sentido (Pinkard, 1988, pp. 79-80). Tanto la observación de las leyes, como el alejamiento de las mismas, marca los bordes significativos desde los cuales los romanos señalan su propia identidad. El punto destacable es que esas leyes no consideran todas la individualidades –como en el mundo moderno–, sino al orden de la ciudad y una ciudadanía marcada por las élites que le dan soporte al Estado (Hegel, 1966, pp. 283-287 y Marquet, 2009, p. 287). Grimal ha señalado, atinadamente, que este orden fue el que garantizó su prevalencia durante siglos (1999). Lo interesante es que, a través de la conquista, los romanos elevaron el orden de las leyes de la ciudad al orden del mundo.

La hipótesis de trabajo que seguimos es que los romanos de diversas procedencias hicieron esfuerzos específicos para elaborar una imagen de sí, que converge en la unidad familiar a la que se pertenece. Recordemos también que la familia en Roma no se define por vínculos sanguíneos; su estructura, en términos generales, se constituye por una estructura binaria: el *Pater familias*, como cabeza: *sui iuris*, “su propio dueño, independiente”; y los alieno *iuri subiecti*, “sujetos a la autoridad del otro, dependientes”, que son la esposa, hijos, hijas solteras, hijos adoptivos (casados o no), parientes ligados en lazos masculinos, esclavos y clientes. Siguiendo tal pauta, la representación pictórica, las esculturas y las cartas que han llegado a nosotros sobre mujeres romanas tienen un impacto sobre el cual deseamos llamar la atención. Tomando en cuenta que las esculturas no son la imagen más fiel de las romanas a las que representan (Zanker, 1992, p. 199), nuestra atención se ha de reconducir a los signos que transmiten y, con mayor interés, a las características que las familias desearon hacer permanentes, es decir, la afirmación de la unidad familiar en función de los valores que operan dentro de la universalidad respecto de la cual se definen.

Es claro que cuando nos referimos a la universalidad como proceso, nos alejamos de una concepción a-temporal de la misma. Para ejemplificar nuestro punto, tomemos un aspecto importante de las leyes romanas: el matrimonio. Casarse es una prerrogativa de los romanos en

<sup>1</sup> Los elementos del nombre, en términos generales, son: el *nomen*, que señala la *gens*; el *cognomen*, que indica la familia; por último, el *praenomen*, que señala la distinción como individuo. De acuerdo a la época y méritos, se añadieron nombres suplementarios, fuera por ampliación de la *gens* o por adopción. Lo mismo, respecto al *cognomen ex virtute*, que designa méritos específicos, como Publio Cornelio Escipión Africano quien triunfó sobre Aníbal, o bien, doble cognomen, que era un apodo asignado por características propias: Cornelio Escipión Nasica Corculum (docto en las leyes pontificia y civil).



derecho pleno, sancionado por los dioses y reconocido por la ley civil (Johntson, 2010, pp. 62-63 y Grimal, 1999, p. 88). Los procedimientos y efectos que el mismo tenía fueron conformando los medios por los cuales se pueden considerar los propios actos. El quebrantarse de uno de los aspectos de ese compromiso que era la institución del matrimonio –con la autorización de las bodas de los tíos con las sobrinas, o de los aristócratas con plebeyos– fue síntoma de que la sociedad misma se estaba transformando, lo cual dio lugar a nuevas formas de relación, nuevas formas de ser sujeto. Lo que llamamos Roma, como unidad, tuvo transformaciones en abundancia, pero la preeminencia de la ley y la afirmación respecto a la ciudad y la familia se mantuvo siempre presente.

Sabemos que la primera mujer que tuvo derecho a una estatua pública fue Cornelia, la madre de los Gracos (Pomeroy, 1999, p. 172). Entre las loas que se hacen a su memoria, lo que más destaca quizá no sea tanto la heroicidad de sus hijos como la de su participación en la educación de los mismos: “Ellos son mis joyas”, le dice a una amiga inoportuna. Hagamos un ejercicio de asociación –a falta de la estatua de la propia Cornelia–, para señalar las distinciones de la matrona.

Siguiendo con la idea del casamiento como prerrogativa de los aristócratas romanos, pongamos atención a la formación de la imagen de las mujeres. De acuerdo con el identificado por Zanke “programa de renovación cultural”, implementado por Augusto, la matrona, que era la mujer casada con o sin hijos, debía portar la *Stola*, que se distinguía, de acuerdo con su dignidad, con franjas púrpuras entretejidas, como la toga praetexta de los senadores. Qué tanto se apegaran las aristócratas romanas a este uso es algo que no se puede asegurar, pues las costosas telas vaporosas seguramente eran más atractivas que la *stola*. Lo cierto es que esta prenda se convirtió en símbolo de “virtud” y, se nos informa, también de “protección contra importunidades”. Así, revestía gran dignidad presentar a las mujeres en las esculturas portando esta prenda, que colgaba de los hombros con tirantes y cubría hasta los pies, además de distinguirse con una cinta de lana en el peinado (Zanker, 1992, p. 199).

Retornando a Cornelia como imagen idealizada de la matrona, sobresale su función como educadora de sus hijos, lo cual implica tanto que los ha atendido –no los entrega a las ayas para que se ocupen de ellos–, como que les ha transmitido conocimientos. En su caso específico, encontramos que en la casa paterna tuvo acceso a ambicionadas bibliotecas, producto de botines de guerra, con lo que asumimos que conocía bien el griego. Era lectora, además de escritora de cartas, de las cuales ensalza Cicerón su expresión (*Bruto* 211). Cabe preguntarse: ¿era este género de educación común para las romanas? Considerar esta pregunta nos remite a nuestra posición de principio: en Roma no hay una población, como nuestra política contemporánea concibe (Foucault, 2006, p. 27), por lo que no cabe esperar que el Estado se preocupara de una forma de educación homogénea, tampoco comparable al compromiso que asumieron las ciudades helenísticas (Marrou, 1998, pp. 151-154).

Bajo el imperio, en algunos momentos específicos en la formación de la cultura romana, ciertos emperadores, como Antonino Pío y Marco Aurelio, beneficiaron fiscalmente la actividad de los maestros (Marrou, 1998, p. 410). Se debe observar que, en todo momento, la educación es una forma de introducir a los infantes al propio mundo. En tal sentido, el tipo de educación se relaciona con el horizonte social al que se pertenece. Así, en buena medida, incluso respecto a esclavos o ciudadanos pobres, en la Roma imperial la educación queda supeditada a la iniciativa y actividad privadas (Marrou, 1998, p. 407).

Ahora bien, aunque el semblante de la educación romana no fuera unívoco en general, el curso de la formación educativa siguió la trayectoria establecida desde la época helenística que, *grosso modo*, consistía en tres etapas: la primera, en casa, donde aprendían las primeras letras y los rudimentos del cálculo; después, acudían los niños y niñas, acompañados de su pedagogo, al establecimiento del gramático. De acuerdo con la riqueza de la familia, podían tener al gramático en casa, con lo que se evitaban las peligrosas caminatas al establecimiento del maestro. La siguiente etapa sería la retórica, para finalizar con el estudio de las leyes y la filosofía. Como se ha dicho, marcamos este trayecto en términos generales. En esta última etapa, podría no recurrirse a maestros, en sentido profesional, sino al contubernio, es decir, a los amigos del *pater familias*, o darse cumplimiento acompañando a los mayores al senado.

A la etapa final de la educación, no alcanzaban a llegar las chicas, pues se consideraban aptas para el matrimonio desde los doce años, casándose, en promedio, a los catorce. En algunas ocasiones, el esposo, quien generalmente era mucho mayor que ella y no sólo había concluido sus estudios, también podría haber iniciado el *cursus honorum*, continúa con su formación (Hemelrijk, 1999, pp. 18-28). Este punto es relevante, pues, aunque es claro que el orden patriarcal de la sociedad romana coloca a las mujeres en la administración de la casa, esto no implica que ellas mismas se involucraran en actividades domésticas. Para decirlo en breve, su lugar no era la cocina. Si bien, de acuerdo con la moral augústea deben ser capaces de hilar, su gobierno sobre la casa se remite a la supervisión de los esclavos (Pomeroy, 1999, p. 192). Las matronas romanas, es decir, toda mujer casada con hijos o sin ellos, pueden acudir a espectáculos públicos, tales como las lecturas, participar en los *convivia*, reclinadas al lado de sus maridos (Hemelrijk, 1999, p. 49), tocar la lira, algunas bailar e, incluso, discutir de filosofía. Aunque esto último, al parecer, fue particularmente molesto para algunos hombres. Al respecto, en la sátira VI dedicada a los “vicios femeninos”, Juvenal se queja de las mujeres con excesivo brillo intelectual, “séale permitido al marido cometer un solecismo”, reclama (p. 455), y sugiere moderación en el lucimiento de sus cualidades: “la mujer prudente se impone límites, incluso en lo que es honesto” (p. 444).

Ahora bien, se debe ser cauto de considerar a los escritores de sátiras, como Juvenal y Marcial, como la voz de una actitud masculina generalizada. La contraparte a su posición la encontramos en Plinio, quien nos hace saber de su amigo Pompeyo Saturnino, quien lee públicamente las cartas de su mujer para que su estilo sea admirado, a quien Saturnino alienta también a ser escritora (*Ep.* 1, 16). Se puede afirmar que tener una esposa culta, incluso hábil en la escritura, como señala Harris (1989), se convirtió en signo de estatus. Lo cual se confirma en los monumentos fúnebres en los que se les representan ya sea en fraternidad con las musas, *doctae sorores* (Hemelrijk, 1999, p. 32), o con los instrumentos de escritura, como en la famosa tabla pompeyana: “Retrato de una muchacha”, de Pompeya (Seider, 1969, p. 40). De igual manera, se confirma por las alusiones a sus cualidades como escritoras en los epitafios.

De acuerdo con este panorama, cabe preguntarse ¿qué escribe una mujer? Para responder a esta pregunta, eludiendo el riesgo de caer en omisiones por ausencia de evidencia (es muy probable que Clodia, la Lesbia de Cátulo escribiera poesía), nos remitimos tanto al análisis de Mercé Puig (1997), quien localiza a las escritoras en Plinio, así a como Cicerón, quien destaca a Cornelia, y Frontón a Domicia Lucila, con lo que tenemos que las mujeres mayormente escriben cartas, a

diferencia de las poetisas griegas. Aunque, de acuerdo con Gibson y Morrison, existe una cierta cercanía entre la carta y las formas poéticas (2007, p. 9).

La importancia de las epístolas es mayúscula entre los romanos cultivados. En cuyo caso no se trata solamente de comunicaciones incidentales, sino de un escaparate de sí mismos, a través del cual se muestra y conserva una de las cualidades que es más apreciada entre ellos: su palabra (Gibson y Morrison, 2007, pp. 1-16). Los Epistolarios agrupan las cartas que conocemos, en aras de su conservación y eventualmente su circulación (Ebbeler, 2007, p. 301). En función de que, en general, la correspondencia suponía cierta lejanía entre los interlocutores, su material fue muy variado: láminas de plomo, piel, madera y, eventualmente, papiro. Una vez reunidas, las epístolas eran copiadas en un soporte que las conservara y, más tarde, les permitiera circular (Trapp, 2003, p. 2). Este conjunto de epístolas tuvo valor de género literario. En tanto que género, es de observarse su necesaria circulación. Es decir, a pesar de que encontramos una voz íntima que se refiere a un destinatario particular, el cuidado de las palabras y el estilo es muy importante, porque las cartas son susceptibles de ser leídas por un público mayor. Además, la idea de reserva que el mundo contemporáneo tiene, no coincide con las formas de la subjetividad de la antigüedad: se es, sólo porque uno mismo se muestra ante todos.

Desde nuestra concepción, la carta que no es un oficio burocrático, tiene un dejo de intimidad, de vertirse uno mismo en las palabras que se enviarán a un interlocutor ausente, pero cuya presencia está en nuestra mente. Por esa cualidad inherente a las cartas, Gibson y Morrison las consideran como un diálogo partido por la mitad. Sin embargo, en la antigüedad tal intimidad se proyecta hacia un público más amplio que el mero destinatario. Por eso, más como género y no estrictamente como mensaje –caso de las que Ático rechazó que fueran publicadas–, las cartas configuran un espacio ontológico en el que quien escribe crea su retrato; puliendo su palabra, define los contornos de sí mismo que quiere transmitir, moldea las relaciones que desea sostener, intenta persuadir, formula un “nosotros”, además de que se dan instrucciones de asuntos domésticos. Bajo esta cualidad, se encuentran las que menciona Plinio el joven, respecto de su suegra, Pompeya Celerina, con quien mantuvo una relación constante; a pesar de la muerte de la hija y sus subsecuentes nupcias. Plinio apreció sus cartas por el estilo de su escritura (que podemos intuir poética, pues no se han conservado).

Tenemos, pues, que como indican Gibson y Morrison, la carta antigua es una categoría ontológica (2007, p. 1), en la que se vierte el sí mismo de quien escribe. Por ejemplo, en ella se manifiesta vivamente el tipo de respuesta que es necesario tener ante la pena. Se reconviene a los amigos frente a los errores. Con mayor importancia, se afianza el “nosotros” que formula el círculo de pertenencia y el nivel de autoridad que cada uno tiene, justo por la imagen que formula de sí mismo. Esta imagen se logra no sólo describiéndose, sino destacando los valores que le parecen apropiados, señalando a los otros las pautas que uno mismo aprecia y eligiendo como remitentes a aquellos a los que se considera iguales en dignidad, o bien a quien se quiere modelar para considerar un par. Por lo que la importancia no sólo del vínculo que alguien como Plinio desea subrayar con algunas mujeres (Shelton, 2013, p. 9), sino también el hecho de que ellas mismas sean autoras, nos da una idea de la valía que las mujeres podían alcanzar por sí mismas, con todo y el vínculo que las liga a su tradición.



Recapitulando, entre las actividades loables de una matrona, está tanto ser ella misma educada como estar pendiente de la educación de sus hijos. Su educación, en tanto mujer casada, se apoya principalmente en su marido, con quien en general se termina la labor del gramático y se pasa a la filosofía (Hemelrijk, 1999, pp. 30-31). Qué tanto se avanza en ésta es complicado de señalar, a falta de evidencia. No obstante, siguiendo las pautas del modo de concebir la vida filosófica en Roma, podemos tener una idea del avance que algunas de estas mujeres alcanzaron.

Para tener un panorama general, atendamos a las palabras registradas en el Pseudo-Plutarco: a través de la filosofía es posible conocer “lo que es honorable y lo vergonzoso, lo que es justo e injusto, lo que, en breve, debe ser elegido o rechazado, cómo un hombre debe comportarse en sus relaciones con los dioses, con sus padres, con sus mayores, con las leyes, con los extranjeros, con sus autoridades, con amigos, con su mujer, sus hijos, sus sirvientes[...]”. Tenemos, pues, que la filosofía en Roma instruye sobre el modo en que se ha de vivir. Es verdad que este punto no es de una importancia menor, y que, al margen de los trabajos de Michel Foucault (2001) y Pierre Hadot (2000) al respecto, se pueden seguir los puntos fundamentales de una *philosophia togata*. Sin embargo, por la amplitud del tema, nos basta para esta exposición afirmar la manera en que las mujeres integran a sus vidas las pautas de la filosofía. En tal sentido, Séneca en su *Consolación a Helvia* resulta ilustrativo. Ahí, señala a su madre que el estudio de la filosofía le puede ayudar a librarse de la tristeza, a enfocarse a cumplir con su deber de matrona, educando a su nieta y ayudando a evitar los vicios femeninos: un luto exagerado, la desvergüenza motivada por las riquezas, vergüenza de su fecundidad (disimulando el vientre hinchado y abortando), abuso en el maquillaje, impudicia en la vestimenta. Es verdad, tal como se ha señalado a propósito de la posición de Musonio Rufo respecto al estoicismo en las mujeres, que a la sensibilidad contemporánea tales pautas resultan chocantes, porque a primera vista parecen fortalecer una estructura patriarcal rígida (cf. Engel, 2003). Sin embargo, ese juicio, consideramos, impregna al mundo antiguo de nuestras propias valoraciones. Trataremos de señalar la manera en que en Arria la mayor el estoicismo, por el contrario, la fortalece y le afianza una rebeldía que le ayuda a enfrentar el régimen. Además de que, como hemos tratado de subrayar, el estado espiritual de la época establece unos linderos muy diferentes a los nuestros. Sin embargo, las circunstancias a través de las cuales Arria la mayor afirma su fortaleza estoica son excepcionales. Por ello, consideramos pertinente, antes de abordar sus actos, exponer el retrato de una romana culta que no tuvo que enfrentar tales adversidades.

Con Domicia Lucila, madre del emperador Marco Aurelio, tenemos una imagen muy cercana a la idealizada Cornelia. Su familia estuvo particularmente ligada al poder, que se ha identificado como el “clan hispano”: “un grupo amplio y poderoso de senadores y equites hispanos de Roma, elevados desde la época de Augusto, pero especialmente bajo Vespasiano, y miembros del *concilium amicorum* de su hijo Tito en alianza con galos narbonenses y con fuertes complicidades con los pretorianos” (Canto, 2003, p. 321). Fue hija de Calvisio Tulio (dos veces cónsul) y nieta de Catilio Severo (dos veces cónsul, prefecto y gobernador de Siria, muy cercano al emperador Adriano). Reparemos brevemente en el ambiente familiar de Domicia, con quien vivió Marco Aurelio en el monte Celio hasta el momento en que fue adoptado. Su bisabuelo tuvo la expectativa de ser el sucesor de Adriano. De él reconoce Marco el no menoscabar recursos invertidos en su educación, y como evidencia del cuidado de ésta, tenemos que en su casa creció Herodes Ático, una de las glorias de la segunda sofística. Domicia, pues, se crió en un ambiente en que la cultura

helenística era de primera importancia (Grimal, 1997, pp. 35-38). En el Celio se hablaba griego. Es particularmente significativo que Frontón suplica a Marco que revise una carta que ha enviado a su madre, en griego, y teme haber escrito mal (*Ep.*, 115 y 119).

Sólo tangencialmente podemos saber de su educación. Como se ha señalado, las niñas se beneficiaron de la formación que compartían con los varones. Así, tenemos la clave para comprender la preocupación de Frontón<sup>2</sup> cuando le envía cartas en griego, pues su manejo del mismo, nos informa, es muy superior al del rétor. También podemos intuir el cuidado en la educación de su hijo, tanto por las charlas que, según el epistolario frontoniano, mantenían, y porque se nos dice que en el Celio –ubicación de su casa, incluso durante su viudez– se hablaba griego. Cuando a los 11 años, Marco Aurelio tomó el atuendo cínico, a regañadientes aceptó que su madre cubriera de pieles su lecho. La *Historia Augusta* nos muestra una mujer piadosa al adornar una imagen de Apolo en su jardín. Sabemos que manejó un gran caudal, principalmente por herencias. La misma *Historia Augusta* nos indica que llamó a sus hijos para hacer las particiones del patrimonio de su padre –del que Marco Aurelio renunció a su parte–, por lo que podemos intuir que, lo mismo que Cornelia, prescindió de tutor.<sup>3</sup>

El Epistolario frontoniano, por su cuenta, destaca la cercanía que el rétor mantuvo con la corte de Marco Aurelio (Freisenbruch, 2007, pp. 235-255). Repara en asuntos domésticos, particularmente en el estado de salud de cada uno, tanto por cortesía como para destacar el grado de intimidad que tiene con la familia del emperador. El intercambio entre Marco y Frontón parece burdo, si se le compara con otros epistolarios célebres, pero se pueden percibir en él las recriminaciones, los exabruptos amorosos, las palabras de consuelo de una amistad que no se busca por el favor o la obligación. Son palabras sinceras. Así, en el elogio que hace de la madre del emperador, podemos retener las virtudes que de ella exalta:

Lo propio hubiera sido que las mujeres de todas las partes se hubieran reunido y celebrado tu cumpleaños; primero, las mujeres sencillas, que aman a sus maridos y a sus hijos; después, las auténticas y sinceras; en tercer lugar, que lo celebrasen las discretas, afables, corteses y modestas. Muchas otras clases de mujeres habría que participasen de la alabanza de tu virtud, pues tú posees y conoces las virtudes y saberes que convienen a la mujer, lo mismo que Atenea posee y conoce todas las artes, mientras que cada una de las mujeres conoce sólo una fracción de la virtud y por ello es alabada, de la misma forma que la alabanza de las Musas se hace en relación con el arte particular de cada una (*Ep.*, 48).

Evidentemente, en ocasión del cumpleaños de Domicia, la grandilocuencia de Frontón nos dice mucho más de la visión idealizada de la mujer romana. Sin embargo, el aspecto de la educación reluce en diversos pasajes de la misma correspondencia. En contraste, Marco Aurelio, en las

<sup>2</sup> Marco Cornelio Frontón fue gloria de la retórica romana, comparado con Cicerón. Mantuvo una estrecha correspondencia con Marco Aurelio, quien fuera su alumno. Su esposa e hija mantenían una proximidad afectiva importante con Domicia Lucila.

<sup>3</sup> Las mujeres viudas estaban obligadas a tener un tutor para manejar su caudal. En general, ellas mismas podrían designar a sus tutores, frecuentemente parientes cercanos. Sin embargo, se encuentran algunas excepciones, por ejemplo, la reforma de Augusto, quien otorgó una personalidad jurídica independiente a las madres de tres hijos.

*Meditaciones*, le dedica breves palabras en su agradecimiento, pero parecen corroborar la visión de conjunto que Frontón exalta. De las breves referencias directas a su persona, hemos de considerar como la fuente principal las palabras que le dedica su hijo Marco. La excepcionalidad de esta obra descansa en que se trata de un texto privado, si cabe la expresión. No fue concebido para su circulación, pues su escritura era un ejercicio espiritual reservado para sí mismo (Hadot, 1997). En tal sentido, aunque revista todo el sesgo subjetivo que la formación de sí de su autor le puede dar, podemos confiar en la sinceridad de las palabras ahí vertidas. No sólo en función de la estructura misma del libro, y de que Marco Aurelio no deseó llegar a los demás –como sí hizo Séneca–, sino también por el carácter reservado del autor, quien incluso escondía sus ejercicios retóricos. En tal sentido, los agradecimientos representan más una disposición interior que una dedicatoria abierta a la cual alguien pudiera acceder.

Con estas notas, podemos apreciar plenamente las palabras breves que Marco dedica a su madre en sus *Meditaciones*: “De mi madre: El respeto a los dioses, la generosidad y la abstención no solo de obrar mal, sino incluso de incurrir en semejante pensamiento; más todavía, la frugalidad en el régimen de vida y el alejamiento del modo de vivir propio de los ricos.”

Lleva pues, Domicia Lucila, un régimen de vida que ha impregnado al emperador filósofo, y del que se puede valorar como cultivo de sí. Ahora bien, es claro que la filosofía en Roma descansa en la asociación de la conducta moral atribuida a los ancestros y el conocimiento de los dogmas, dada la asimilación del mundo helenístico. Que las mujeres se formaran en los dogmas es algo que no cabe dudar, aunque no tengamos plena evidencia de ello. Séneca menciona tangencialmente el interés de su madre en tales estudios (con la oposición de su padre). Y tanto Cicerón como Marcial remarcan las habilidades de Porcia, la hija de Catón y esposa de Bruto, para el debate filosófico.

Siguiendo este esquema, se puede admitir que Domicia se guiara a través del conocimiento de la filosofía. No obstante, no podríamos afirmar con toda asertividad con qué clase de dogmas, e incluso a través de qué ejercicios se ha conformado a sí misma. No así con las Arrias, quienes declaradamente se consideran como estoicas. Tengamos presente que el estoicismo es principalmente una filosofía de la coherencia consigo mismo, y, en ese sentido, su lógica, física y ética apuntan a resolver los dilemas que se enfrentan en la cotidianidad. El punto aquí es que esos dilemas se presentaron respecto a las posiciones políticas. Así pues, no son menos célebres sus acciones respecto de las que enfrentaron sus maridos.

Arria la mayor, casada con Cécina Peto, opositor de Claudio, siguió a su marido en el exilio, y se hizo célebre porque cuando su marido fue condenado a muerte, ella le mostró el camino del suicidio honroso. A través de las palabras de Plinio el joven, podemos identificar tres momentos cruciales en que mostró su entereza estoica. Primero, cuando su esposo e hijo sucumbieron a la enfermedad; habiendo muerto el hijo, seguía atendiendo al esposo conteniendo las lágrimas para que no se enterase del deceso del hijo y mintiendo respecto a su mejoría; ordenó el funeral, y se admira Plinio diciendo: “¡Cuántas más fuerzas y valor se necesitaban cuando, privada de tan poderoso auxilio, contiene el llanto, ahoga el dolor y se muestra todavía madre cuando ya no tiene hijo!”. Luego, cuando Cécina Peto fue exiliado, suplicó que le llevaran con él como una esclava más: “no podéis –les dice– negar a un varón consular algunas esclavas que le sirvan la mesa, que le vistan y le calcen. Yo sola le prestaré esos servicios”. Al no conseguirlo –pues se trataba de una matrona de rango senatorial–, le siguió en una frágil embarcación. Finalmente, el



dramático momento de la muerte: “¿Qué puede haber más bello que coger un puñal, clavárselo en el pecho, arrancarlo ensangrentado y con la misma mano presentarlo a su marido, con estas palabras inmortales y casi divinas: ‘Peto, no duele’ ” (*Ep.* 3.16).

La entereza estoica de estas mujeres se pone de manifiesto, en la medida en que el conocimiento es una preparación para la prueba. Fannia lo demostró, no sólo en el exilio al que fue lanzada por haber pedido que se escribiera un libro de la vida de Helvidio, exilio al que fue sometida también su madre, Arria la menor, sino también, según nos transmite Plinio, en la manera en la cual enfrentó la enfermedad:

Cumpliendo estos deberes (de cuidar a una vestal), ha caído enferma Fania, que tiene una fiebre continua, tos que aumenta por momentos, se encuentra muy demacrada y con inexplicable abatimiento. Lo único bueno que conserva es el ánimo y el valor, que siempre fueron en ella dignos de su esposo Helvidio y de su padre Traseas. Todo lo demás la abandona, aterrándome y poniéndome en mortal angustia. Me desconsuela ver desaparecer de Roma tan ilustre familia, que tal vez nunca será reemplazada (*Ep.* 7.19).

Tenemos, así, que el proceso por el cual estas mujeres se individualizaron, es decir, tuvieron actos destacables que las hicieron distinguibles, confirma una alta idea de libertad: la de darle una forma a su propia vida, guiada a través de una intensa relación con la norma –norma expresada tanto en el saber filosófico como en las leyes de la ciudad– y consigo mismas. forma a su propia vida, guiada a través de una intensa relación con la norma (norma expresada tanto en el saber filosófico como en las leyes de la ciudad) y consigo mismas.

## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Graham. (1993). *The second sophistic. A cultural Phenomenon in the Roman Empire*. Oxon: Routledge.
- Aubry, Gwenaëlle y Ildefonse, Frédérique. (2008). *Le moi et l'intériorité*. París: Vrin.
- Canto, Alicia M. (2003). “La dinastía Ulpio-Aelia (98-192 d.C.): Ni tan ‘Buenos’, ni tan ‘Adoptivos’, ni tan ‘Antoninos’”, en *Gerión*. (21, núm. 1).
- Cicerón, Marco Tulio. (1966). *Bruto*, versión de Juan Antonio Ayala en BSGetRM. México: UNAM.
- Derrida, Jacques y Bennington, G. (1994). “El nombre propio” en *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra.
- Ebbeler, Jennifer. (2007). “Mixed Messages: The play of Epistolary Codes in two late antique correspondences” en Ruth Morello y A. D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*. Oxford: O. U. P.
- Engel, David M. (2003). “Womens’s role in the home and the State: Stoic theory Reconsidered” en *Harvard Studies in Classical Philology*. Cambrige: Harvard University. (Vol. 101).
- Foucault, Michel. (2001). *L’Herménéutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard, París.
- Foucault, Michel. (2006). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.

- \_\_\_\_\_. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freisenbruch, Annelise. (2007). "Back to Fronto: Doctor and Patient in his correspondence with an Emperor" en Ruth Morello y A. D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*. Oxford: O. U. P.
- Giardiana, Andrea. (1991). "Introducción" en *El hombre Romano*. Madrid: Alianza.
- Gibson, Roy K. y Morrison, A. D. (2007). "What is a letter" en Ruth Morello y A. D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*. Oxford: O. U. P.
- Grimal, Pierre, (1997). *Marco Aurelio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1999). *La civilización romana. Vida, costumbres leyes, artes*. Barcelona: Paidós.
- Hadot, Pierre. (1997). *La citadelle interieur*. París: Fayard.
- \_\_\_\_\_. (2000). *¿Qué es la filosofía Antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Harris, William V. (1989). *Ancient Literacy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1807/1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hemelrijk, Emily A. (1999). *Matrona Docta: Educated Women in the Roman Aelite from Cornelia to Julia Domna*. Londres: Routledge.
- Vopisco, Flavio et al. (1989). *Historia Augusta*, edición de Vicente Picón y Antonio Cascón. Madrid: Akkal.
- Johnston, Harold W. (2010). *La vida en la antigua Roma*. Madrid: Alianza.
- Knapp, Robert. (2011). *Invisible Romans*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marquet, J-François. (2009). *Leçons sur la phénoménologie de l'esprit de Hegel*. París: Ellipses.
- Nicolet, Claude. (1991). "El ciudadano y el político" en *El hombre Romano*. Madrid: Alianza.
- Pinkard, Terry. (1988). *Hegel's Dialectic. The explanation of possibility*, Philadelphia: Temple University Press.
- Pomeroy, Sarah. (1999). *Diosas, rameras, esposas y esclavas*. Madrid: Akal.
- Puig Rodríguez, Mercé. (1997). "Mujeres Romanas en Plinio el Joven" en *Cuadernos de filología clásica* (no. 13). Madrid: Servicio de Publicaciones UCM.
- Seider, Richard. (1969). *Pintura Romana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Séneca, Lucio Anneo. (2001). *Consolaciones. Apocolocintosis*, traducciones y notas de Juan Mariné Isidro. Madrid: Gredos.
- Shelton, Jo-Ann. (2013). *The women of Pliny's Letters*. Oxon: Routledge.
- Trapp, Michel. (2003). *Greek Latin Letters*. Cambridge: C. U. P.
- Veyne, Paul. (1991). "El imperio Romano" en *Historia de la vida privada 1. Del imperio Romano al año mil*, Madrid: Taurus.
- Zanker, Paul. (1992). *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza.

## El fenómeno de la conservación del cuerpo del lama budista de Buriatia<sup>1</sup>

*The phenomenon of conservation  
of the body of the Buddhist lama of Buryatia*

GALINA ERSHOVA  
Universidad Estatal de Rusia  
de Humanidades  
Mail: [galkorgi@gmail.com](mailto:galkorgi@gmail.com)

**RESUMEN.** Este artículo analiza un fenómeno sociohistórico y religioso único relacionado con la preservación deliberada de su cuerpo por parte del monje budista Dashi-Dorzho Itigelov en 1927, en Buriatia. Tras la exhumación, que se llevó a cabo en el año 2002 con el cumplimiento de todos los trámites, el fenómeno pasó a ser propiedad pública. Un fenómeno inusual que fue percibido por los budistas de Buriatia como un "milagro", considerado un "mensaje" del ex jefe de la comunidad budista. Se hace especial hincapié en la identificación de la base psicofisiológica del fenómeno, que, en particular, prueba su autenticidad.

Se proporciona una descripción detallada del proceso de exhumación, así como un tratamiento adicional del cuerpo y su estado actual. Se comparan los resultados de dos exámenes médicos forenses: se realizan inmediatamente después de la exhumación y se repiten dos años después. El autor considera los datos del análisis instrumental realizado en el marco del examen, lo que permite reconstruir el mecanismo fisiológico de preservación corporal.

<sup>1</sup> La primera versión de los resultados del proyecto fue publicada en ruso con el mismo título *Ершова Г.Г. Феномен сохранности тела бурятского ламы Итигелова* // IV Международный конгресс «Слабые и сверхслабые поля и излучения в биологии и медицине» Сборник трудов гуманитарно-философского клуба «Форум идей». С-Пб., 2006, pp. 9-16.

*Ершова Г.Г. Психология противостояния смерти (феномен бурятского ламы)* // Мир психологии. 2008, (№1.), pp. 262-274.

*Ершова Г.Г. В поисках бессмертия. (Эксмо) М., 2009 «Возвращение» бурятского ламы».*

**PALABRAS CLAVE.** Dashi-Dorzho Itigelov, Buriatia, budismo tántrico en Rusia, preservación del cuerpo, fenómeno del "milagro", conciencia religiosa.

**ABSTRACT.** This article analyzes a unique socio-historical and religious phenomenon related to the deliberate preservation of his body by the Buddhist monk Dashi-Dorzho Itigelov in 1927 in Buryatia. After the exhumation, which was carried out in 2002 with compliance of all formalities, the phenomenon became a public property. An unusual phenomenon was perceived by Buddhists of Buryatia as a "miracle", which was the "message" of the former head of the Buddhist community. Particular emphasis is placed on the identification of the psychophysiological basis of the phenomenon, which, in particular, proves its authenticity.

A detailed description of the process of exhumation is given as well as further treatment of the body and its current state. The results of two forensic medical examinations are compared - made immediately after exhumation and repeated, two years later. The author considers the data of the instrumental analysis carried out within the framework of the examination, allowing to reconstruct the physiological mechanism of body preservation.

**KEY WORDS.** Dashi-Dorzho Itigelov, Buryatia, Tantric Buddhism in Russia, body preservation, phenomenon of "miracle", religious consciousness.

**E**l 10 de septiembre de 2002, en el territorio de un cementerio ubicado en las cercanías de la ciudad de Ulán-Udé (Buriatia, Rusia), tuvo lugar la exhumación del cuerpo del lama (monje) budista *Dardzhó-Dashá Itiguélov*, quien había fallecido en el año de 1927. La exhumación fue realizada por iniciativa del jerarca de la Iglesia Budista de Rusia, Jambo-Lama Ayushéev, de acuerdo con los permisos de los familiares del difunto y en presencia de las autoridades oficiales y de especialistas forenses. En la caja vertical, que no era ataúd, el anciano lama budista se encontraba sentado en la posición de flor de loto, cubierto hasta la cabeza con lienzos de seda. El cuerpo estaba totalmente conservado, con su peso normal, musculatura blanda, piel elástica y articulaciones móviles.

La información acerca del lama buriato, que fue exhumado de su sepultura, llegó a los medios de información masiva. La opinión pública recibió esta noticia de diferente manera: una parte de las personas permaneció escéptica y, los demás, decidieron que se trataba de una simple momia. Sin embargo, algunos ni siquiera entendieron en qué consistía lo excepcional del fenómeno. Teniendo conocimiento acerca de los procesos que ocurren en los cuerpos de los difuntos, hubiera sido muy difícil no reaccionar a la conservación del cuerpo del lama Itiguélov. Este fenómeno, nada común, inmediatamente provocó, en los que sí lo comprendieron, dos interrogantes: ¿cómo? y ¿por qué?

## LAMA ITIGUÉLOV

Dazhá-Dorzhó Itiguélov fue un personaje real de la historia de Rusia. Nació en 1852 en la región de Ivolguinsk, Buriatia. Según se cuenta, era huérfano y en su infancia trabajó de peón. En cierta ocasión, se presentó ante sus patrones con un bastón coronado por un cráneo humano –símbolo esotérico tántrico de extrema importancia–, después de lo cual fue enviado por sus patrones a un monasterio budista para estudiar. Estudió durante 23 años en el monasterio de Aninsk, se hizo filósofo, lo que incluye estudios sobre la naturaleza de lo vacío y la interacción del origen, y médico, llegando a elaborar un catálogo de farmacología. Nunca salió fuera de los límites de Rusia.

En 1911, Itiguélov fue electo el XII jerarca (Jambo-Lama) de la Iglesia budista de Siberia Oriental, y se mantuvo en este cargo hasta 1917. En febrero de 1913 asistió a las festividades de los 300 años de la dinastía de los Romanov, en San-Petersburgo, e inauguró el templo budista de esta ciudad, en donde el 19 de febrero de 1913 ofició el primer servicio. El 22 de febrero de 1913 tomó parte en un almuerzo solemne con el Zar. El 19 de marzo del mismo año le fue concedida una audiencia personal con él, en la que fue condecorado con una orden. El único objetivo de su viaje fue pedir al Zar la participación de los budistas en los organismos estatales.

Durante la Primera Guerra Mundial, creó la Sociedad panburiata que recolectaba dinero, productos alimenticios, vestimenta, medicinas para enviar al frente de batalla. La misma sociedad creó un hospital en la zona inmediata al frente de combate, al cual eran enviados médicos-monjes (lamas) para atender a los heridos. Como reconocimiento por esta labor, Itiguélov fue de nuevo condecorado. En junio de 1917, después de la Revolución burguesa en Rusia, Itiguélov encabezó el II Congreso panburiato. Sin embargo, después de la Revolución bolchevique de octubre, renunció a las funciones de cabeza de los budistas y quedó de Superior de uno de los monasterios. En 1924, presintiendo el inicio de las represalias políticas, aconsejó a los lamas-monjes que salieran de Rusia. Cuando le preguntaron por qué él no se iba también, contestó sin más explicaciones: “A mí ellos no me capturarán”.

## TRANSICIÓN. ENTRADA EN EL ESTADO BARDO

Sobre lo siguiente se ha conservado únicamente la memoria oral, ya que todos los textos fueron destruidos y los testigos han muerto. Según estos relatos, en 1927, el lama Itiguélov, a la edad de 75 años, después de determinada etapa preparatoria, empezó a rezar oraciones del estado de transición del libro tibetano de los muertos Bardo Tjodol. Y, durante la luna llena del 15 de junio de 1927, entró en estado de meditación. Antes de ello, dejó indicaciones según las cuales, lo mantuvieron sentado en posición de meditación, lo envolvieron con telas de seda, lo colocaron en una caja de cedro y lo enterraron en un cementerio tradicional.<sup>2</sup> Itiguélov dispuso asimismo que, pasados varios decenios, “le vinieran a ver” contraviniendo el espanto que experimentan los buriatos ante las deidades de

<sup>2</sup> En el archivo de cine de Moscú se ha conservado un documental filmado en el año 1927, inmediatamente después de este entierro. Allí aparecen los que estaban cerca de itiguélov, hasta su maestro - y ninguno de ellos contó al grupo de la



la muerte y ante los muertos y cementerios. Además, Itiguélov dispuso que “pasados 75 años, él volvería”. Evidentemente, estaba seguro de la conservación de su cuerpo.

En 1955 y en 1973, el cuerpo fue observado en secreto por los dirigentes de la comunidad budista y gente que tenía todavía la memoria del asunto. En ambas ocasiones, se comprobó la integridad física del cuerpo, y de nuevo lo enterraron “hasta tiempos mejores”. Es necesario señalar que en las condiciones del régimen soviético de aquella época, la exhumación del cuerpo bajo un pretexto tan extraño era absolutamente imposible.

### **La exhumación**

En el 2002 terminaron los 75 años indicados en el testamento de Itiguélov. Muy pocos se acordaban de eso. Sin embargo, algunos ancianos y Bimbo-Lama, habitantes de una aldea ubicada en las proximidades del cementerio, iniciaron unas conversaciones muy cuidadosas con el jerarca budista, Jambo-Lama Ayushéev tres años antes de la fecha acerca de la necesidad de “hacer regresar a Itiguélov”. El jerarca no conocía la historia y al principio se expresó totalmente en contra de desenterrar al fallecido. Sin embargo, según los comentarios del propio Jambo-Lama Ayusheev, “después de meditaciones con Itiguélov”, se decidió a favor de la exhumación. Este acto decisivo exigía mucha valentía ya que, además de los problemas éticos relacionados con la violación del tabú etno-religioso a los ojos de la comunidad, el jerarca de los budistas de Rusia se encontraba tanto ante el problema de un escándalo político como ante la protesta judicial de los parientes. Sin embargo, él recibió el acuerdo jurídico legalizado de los parientes y la autorización de la administración, a condición de la participación oficial de representantes de las autoridades en la exhumación y en el peritaje médico forense.

Se sabía que Itiguélov había sido enterrado en un cementerio tradicional buriata, en la pendiente sur de una colina. Las tumbas de los lamas se encuentran ubicadas un poco aparte y más arriba que las otras tumbas. La tumba de Itiguélov no tenía ninguna identificación e, inclusive, la loza de la tumba estaba de cara a la tierra, quebrada y quemada. El lugar del entierro fue indicado por un anciano local. El día de la exhumación, el 10 de septiembre de 2002, Jambo-Lama Ayushéev llevó al lugar a los estudiantes bonzos del monasterio, los cuales, en estado de espanto, dieron inicio a la excavación. Junto al lugar de la excavación, un grupo de monjes rezó ininterrumpidamente. Todo el proceso de exhumación fue grabado con una cámara (super-VHS). La tierra estaba seca. Por sobre la tumba fue descubierto un desagadero. A la profundidad de 1,5 metros aparecieron unas lozas planas de piedra naturales, de origen local. Debajo de estas lozas, se descubrió la tapa de madera del cajón de cedro en muy buen estado de conservación. El cajón, puesto verticalmente, estaba compuesto por dos partes combinadas. Al principio, inmediatamente fue levantada la tapa superior, debajo de la cual se encontraba visible la cabeza humana envuelta en lienzos de seda y el cuerpo cubierto hasta el nivel del cuello con sal, cuyo color grisáceo se debía a partículas de tierra. Durante la apertura del cajón, los presentes percibieron, según la opinión general (creyentes y no-

---

filmación lo que acababa de suceder. Fragmentos de este documental entraron en el documental que se filmó durante el proyecto Planeta desconocido realizado por la Compañía de televisión.

creyentes), un muy agradable aroma que nadie logró identificar. De la cabeza del hombre sentado en el cajón quitaron los lienzos de seda perfectamente conservados. Cuando la cabeza quedó a la vista de los ahí reunidos, todos se asombraron por su remarcable estado de conservación. Afirmaron que se veía como si fuese un anciano vivo. Lo excepcional del estado del cuerpo era tal que el médico forense presente en la exhumación se negó a realizar el examen del cuerpo por su cuenta y exigió la creación de una comisión especial.

Sin ser extraído del cajón, el cuerpo fue trasladado el mismo día con grandes honores al monasterio de Ivolguinsk (residencia de Jambo-Lama Ayushéev). Al día siguiente, fue realizado el examen del cuerpo por dos especialistas del servicio de medicina forense criminal de Buriatia, un tanatólogo y un criminalista, así como por el médico forense que presenció la exhumación. En palabras de los especialistas, el cuerpo se veía como si “el monje hubiese muerto ayer”. Cuando fue abierto totalmente el cajón, surgió el cuerpo de un monje un poco regordete, vestido con indumentaria de seda anaranjada inherente a su *status*. El cuerpo se encontraba sentado en posición de flor de loto. Las manos, con rosarios budistas, estaban puestas sobre las rodillas. El cuerpo estaba atado al espaldar del asiento del cajón por medio de dos cordones de seda trenzados. Uno de los cordones sostenía la cabeza. Debido a los cordones, en el cuerpo quedaron huellas de los mismos (en el torso y en los antebrazos), las cuales con el transcurso del tiempo desaparecieron, aunque sólo en parte. Los cartílagos blandos de la nariz de Itiguélov estaban un tanto aplastados. Por lo visto, aún en los primeros años, el cuerpo sentado se inclinó un poco hacia delante y la cabeza se apoyó en la pared del cajón, aplastando la nariz.<sup>3</sup> De tal manera, se puede suponer que el cuerpo fue atado más tarde, ya en el año de 1955.

### **El estado del cuerpo al momento de la exhumación**

Fue levantada el Acta oficial acerca del estado de la persona exhumada, según la cual el cuerpo estaba completamente conservado, los tejidos blandos consistentes y tiernos, y las articulaciones flexibles. El cuerpo estaba sin señales de momificación o embalsamamiento. El cabello y las uñas permanecían conservados. Al presionar el encubrimiento tejido-muscular, los ahondamientos recuperaban su estado normal. La piel se mostraba sin manchas cadavéricas, sin señales de descomposición y sin hongos. No se definió ningún olor de brea o de putrefacción en el contenido del cajón. El peso de la persona correspondía a unos 65 kg. Después de extraído del cajón, el cuerpo mantuvo su posición sin ayuda de instrumentos especiales.

Al desvestirlo, en las piernas, por debajo de las rodillas, y en las manos se produjeron desgarres de la piel. En las fotografías de dichas heridas, se puede ver claramente sangre roja sin coagular, de color diferente en la pierna que en el dedo de la mano.<sup>4</sup> Los testigos aseguran que en aquel momento la sangre presentaba un aspecto gelatinoso.

<sup>3</sup> Por lo general, la nariz en los cuerpos muertos se aplasta en cualquier estado de conservación, lo que se puede observar, por ejemplo, en varios cuerpos embalsamados de las *Catacombe dei Cappuccini*, en Palermo.

<sup>4</sup> Las fotografías del cuerpo sin vestimenta fueron publicadas, sin permiso de los budistas ni de los parientes, en la revista GEO, en octubre de 2004 (Nº79, P. 116), dentro del artículo “Cuerpo después de la muerte”. (AUTOR)

## El estado del cuerpo fuera de la tumba

Itiguélov fue colocado en la parte sagrada (mas arriba del altar) del templo principal del Monasterio de Ivolguinsk, residencia del jerarca mayor de los budistas rusos. Desgraciadamente, no se logró garantizar para el cuerpo un régimen constante de temperatura y humedad. La temperatura circundante del aire, debido al fuerte clima continental, puede oscilar desde los -50°C hasta los 50°C, con bruscos altibajos en el transcurso de un solo día. Debido a estas condiciones, pasado algún tiempo el cuerpo empezó a sufrir algunos cambios. En primer lugar, comenzó a brotar humedad de la boca y ojos. Pasados algunos meses más, ocurrió un fuerte brote de humedad, con sedimentación, en las paredes del cubo de vidrio con el cual inicialmente se cubría el cuerpo. Un poco más tarde, en la piel empezó a brotar de manera activa la sal, tanto en la cara como en el resto del cuerpo. El color de la tez empezó a oscurecerse levemente, y los tendones empezaron a endurecerse.

En noviembre de 2004, estando yo presente, y en presencia de los especialistas del peritaje médico forense de Moscú, dirigidos por Victor Zviaguin, fue realizado un nuevo examen, comparativo respecto al anterior. En su conjunto, los tejidos se hicieron menos elásticos, ya no se formaban los ahondamientos durante el palpado y presión del tejido muscular, aunque aún conservaba cierta elasticidad. El cuerpo ya no tenía movilidad en las articulaciones. Por toda su superficie, se observaban sedimentaciones de sal, las cuales, en algunas partes la piel, se agrietaban. Del cuerpo emanaba un olor agradable, posiblemente proveniente de las sustancias aromáticas del lugar. La piel reseca de la cabeza tenía apariencia de ser un tanto aceitosa-húmeda, lo cual se debía probablemente a que los monjes empezaron a utilizar (aún sin aceptarlo) aceites para conservarlo. La línea de la boca y de los ojos ya no estaban definidas. Según una valoración subjetiva de uno de los expertos buriatos, el peso del cuerpo, en comparación con el momento de la exhumación, se había reducido aproximadamente 15 kg.

Durante los dos años posteriores al primer examen médico forense, en el cuerpo de Jambo-Lama Itiguélov aparecieron significativas señales de momificación, que se expresaban en la densidad apergaminada de los tejidos cutáneos, en la pérdida general de elasticidad y en la ausencia de movimiento en las articulaciones. Durante el curso del examen, nos fue permitido tomar muestras de la epidermis de la planta de los pies y cabellos caídos, así como dos cortes de uñas.

## INVESTIGACIÓN DEL LABORATORIO

Las muestras biológicas, así como la sal de la caja, obtenidas durante el estudio *in situ* del cuerpo, fueron utilizadas para una serie de estudios de laboratorio. Los objetivos iniciales de éstos fueron los siguientes:

- *excluir o comprobar la falsificación*
- *excluir la procedencia extraterrestre del cuerpo*
- *identificar la fórmula de la sal de relleno de la caja*

- *estudiar la posibilidad de presencia de concertantes y de antibióticos en el cuerpo*
- *estudiar el contenido químico de los tejidos del cuerpo*

Para ello, se procedió de la siguiente manera: 1) fue aplicado el método de la espectrofotometría infrarroja (Espectrofotómetro “Paragon 500” de “Perkin Elmer”). Al analizar los espectros infrarrojos en las muestras de la epidermis y las uñas, fue identificado que las muestras tomadas del cuerpo de Itiguélov “se diferencian” de las del control comparativo en las partes del espectro, correspondientes al componente inorgánico de la epidermis y de las uñas; en especial, lo correspondiente a los grupos fosfatados. En lo que se refiere a las fracciones de carbonatos y albuminoideas, “no se registró ninguna diferencia” entre las muestras en estudio (del cuerpo de Itiguélov) y las del control (tomadas de una persona viva de la misma edad y mismo sexo). 2) El método Roentgen-fluorescente de análisis de la epidermis y las uñas reveló en la composición química de los tejidos un exceso de bromo (Br), en más de 40 veces comparativamente con la norma. Hay presencia de sal común (NaCl) con fracciones de cloruro de calcio (CaCl), lo cual explica el exceso de cloro y calcio en la piel, que comúnmente van acompañados de estroncio. 3) Fue aplicado el análisis de activación neutrónica instrumental (no destructivo) con detector semiconductor de alta solución y analizador multicanal de impulsos para la definición de la composición química total de las pruebas (cabello, uñas, epidermis y sal). Los resultados confirmaron el exceso de bromo (Br) en la epidermis, y testimonian acerca de su ausencia en el cabello y las uñas. Asimismo, fue confirmada la composición de la sal (NaCl). En el cabello, se reveló un significativo excedente de elementos tales como Bario (Ba) y Estroncio (St). 4) La investigación electro-microscópica de las muestras de epidermis y su microanálisis electrónico (aparato JEOL 59 10 LV), reveló exceso de Na, Cl, CA y Mg (únicamente en la superficie superior de la epidermis).

Las conclusiones, según los resultados de los análisis realizados, permiten descartar la presencia de procesos de conservación. Al mismo tiempo, indican la utilización no permanente y con fines concretos de bromo (plantas con contenido de bromo) por parte de Itiguélov, lo cual condujo al exceso de concentración de este elemento en la epidermis. La investigación exhaustiva de la influencia del bromo fue realizada por I. P. Pávlov. El bromo y sus preparados (brómidos Br Na, Br CA, Br amoni, brom camfara), se distinguen por su capacidad de frenar la actividad de la esfera sensorial y limitar el flujo de impulsos estimulantes desde el exterior. En grandes dosis, los brómidos reprimen los procesos de irritación del sistema nervioso central, incluyendo la médula espinal, pero casi no ejercen influencia sobre los centros de la médula oblonga.

*De tal manera, se hizo evidente que Itiguélov alcanzó su estado, parcialmente, por medio de la desconexión de las funciones vitales mayores del organismo y la entrada en una profunda meditación. Por consiguiente, las investigaciones ulteriores tendrán que avanzar en la dirección del estudio de las prácticas psicofisiológicas. El estado que requiere que le sea dedicada atención primordial puede ser el estado de anabiosis o parabiósis, provocados artificialmente.*

## Las premisas biológicas

El término *anabiosis* fue propuesto en 1873 por el científico alemán Wilhelm Thierry Preyer, en su informe sobre el estudio de un fenómeno de cese temporal de la actividad vital (Preyer, 1873). En

1955, fue publicada la cuarta edición del libro de Piotr Schmidt *Anabiosis* (1955), donde se analizan todos los aspectos del problema. Este término procede del griego y se traduce como retorno a la vida. En la actualidad, el término se considera poco satisfactorio y, en su lugar, se utilizan otros términos, tales como biostásis, criptobiósis, muerte simulada, vida oculta, entre otros.

En el siglo XIX, se descubrió que después del estado de “espera”, pueden regresar a la vida los gusanos microscópicos de la especie Rotífera, así como peces, tritones y ranas. También animales de sangre caliente, tales como hámster y ratones. En el laboratorio han sido revividos inclusive monos, víctimas de hipotermia, cuando éstos ya no respiraban y el corazón ya no palpitaba. En diferentes países son conocidos casos de personas con hipotermia que regresaron de tal estado a la vida. Ya hace mucho tiempo ha dejado de ser milagro la prolongada conservación de la capacidad vital del esperma y otros componentes vivos del cuerpo humano en estado de criogenia.

Resulta que en estado de hipotermia, el organismo llega a elevar su resistencia a muchos agentes dañinos externos y, en tales condiciones, las células de la corteza cerebral soportan por tiempo prolongado la falta de irrigación sanguínea y no mueren. Por lo visto, lo logran poniendo a funcionar cierta alimentación de reserva. El tema de la termogénesis provoca, al día de hoy, muchas discusiones entre los especialistas (Leblanc, 1988 y Andrews, 2005).

Los científicos concuerdan con que el mecanismo de la anabiosis surgió hace mucho tiempo, cuando la salida de los organismos vivos del mar hacia la tierra exigía nuevos mecanismos de apoyo y mantenimiento del balance de humedad y temperatura indispensables. Entonces, la adaptación a esferas medioambientales con condiciones que cambiaban bruscamente exigía la presencia de la anabiosis. Una cierta temperatura y la necesidad de alimentación son algunas de las principales características de los sistemas vivos. Por eso, el estado de anabiosis está ligado al momento de desconexión de dichas características. Hasta determinado período y nivel, este estado presupone el cese de los procesos de la vida. Diferentes grupos de vertebrados desarrollaron una multitud de medios para resolver el problema la prolongada insuficiencia de oxígeno en el medio ambiente y lograr la acumulación de oxígeno y la reducción del consumo del mismo.

Hace mucho tiempo, fue descubierta la llamada glándula de hibernación, aunque inicialmente no se sabía su significado. Este elemento de hibernación, que produce las llamadas grasas pardas, fue descubierto hace unos 200 años, en niños recién nacidos. En ellos, la glándula de hibernación se encuentra entre los omóplatos y a lo largo de la columna vertebral. Los estudios PET (por sus siglas en inglés Positron Emission Tomography), en combinación con la TAC (tomografía axial computarizada), han mostrado en los últimos años que este mecanismo sigue existiendo en las personas sanas mayores de edad (Sonkin, 2010). Las células de grasa parda contienen muchas más gotas de grasa que las células de grasas blancas. Además, estas células pueden quemar con mayor rapidez su grasa y producir el calor indispensable para la conservación de la vida. Cuando la temperatura de la sangre desciende, el hipotálamo envía señales al tejido graso pardo, y éste produce calor que es llevado por la sangre a todo el cuerpo. En los niños, la grasa parda sirve de calentador, ya que ellos no pueden mantener la temperatura necesaria a cuenta del tiritar de los músculos (termogénesis homeostático tiritante). Como regla, con la edad, la grasa parda desaparece. Pero, a veces, se conserva durante toda la vida o se reactiva en casos de estrés. Es interesante la conclusión a la que se llega en la investigación de las grasas pardas: “el tejido adiposo pardo es la única estructura especializada que proporciona la homeostasis” (Sonkin, 2010, p. 14).



En todo caso, la anabiosis está relacionada con el metabolismo que depende, a su vez, del mecanismo de homeostasis. Los receptores reaccionan a las desviaciones de la norma de las constantes biológicas (nivel determinado de los elementos de alimentación, balance de líquidos, temperatura, etcétera). Esto provoca la actuación de los mecanismos compensatorios que restablecen el balance del organismo.

La naturaleza conoce los casos del regreso hacia procesos bioenergéticos más antiguos. Así, por ejemplo, las cianobacterias (oxifotobacterias) pueden volver bajo ciertas condiciones al modelo de existencia de las bacterias (microorganismos procariotas). Los eucariontes, junto con el desarrollo del consumo de oxígeno, siguen usando los mecanismos de fermentación para realizar el metabolismo que es propio de los protozoos (Broda, FECHA).

Un mecanismo que se podría llamar recuperación atávica se observa, en algunos casos, en el desarrollo del organismo humano. Por ejemplo, el embrión humano está cubierto de pelo (como atavismo) hasta cierto momento. Rápidamente, después de nacer, este pelo prácticamente desaparece por ser poco funcional. Sin embargo, en el caso de que el niño crezca en estado de aislamiento de los humanos y rodeado de animales (síndrome Mowgli), con un clima fresco, el pelo puede comenzar a crecer, transformándose en una especie de pellejo peludo parecido al de un animal salvaje.

## LOS ANÁLOGOS CONOCIDOS

### El estado mismo

En este apartado, se presentan dos aspectos del fenómeno de anabiosis para buscar analogías. El primero está relacionado con los casos registrados del estado mismo, adquirido espontáneamente. El segundo aspecto prevé los casos de las prácticas especiales para alcanzar este estado. Evidentemente, gracias a este mecanismo anabiótico, 16 niños recién nacidos lograron sobrevivir después del terremoto ocurrido el 19 de septiembre de 1985 en la Ciudad de México. El último bebé fue rescatado después de casi 9 días de ocurrido el siniestro. Hasta la fecha están vivos 14 de los rescatados. Provoca muchas interrogantes el fenómeno de coma que permite ganar cierto tiempo para la recuperación del organismo, aunque este tema está mejor estudiado que otros casos menos evidentes.

El caso mas interesante para analizar es la historia de Santa Rosa de Viterbo. La muchacha había fallecido el 6 de marzo de 1251 y, por alguna razón desconocida, fue enterrada en una tumba común. Veinte meses después, decidieron enterrarla de forma debida, según la costumbre. La tumba fue abierta. En ella, encontraron el cuerpo sin ningún síntoma de descomposición, lo que fue suficiente para declararla santa. El cuerpo en perfecto estado fue colocado en el Monasterio de Santa-Clara. Sin embargo, según la versión oficial, después del incendio que sucedió en el Monasterio muchos años después, el cuerpo empezó a momificarse. En este estado se encuentra aún hasta nuestros días. El Vaticano aprobó la investigación que realizó el paleoantropólogo Luigi Capasso. Sus estudios demostraron que Rosa tenía muchos defectos congénitos: asimetría en el esqueleto, en los órganos internos (anomalía morfológica del corazón), entre otros (Capasso, 2005). Todo esto permitió suponer que la muchacha bien podía tener la asimetría funcional del cerebro alterada. Dicha característica permite todo tipo de anomalías psicofisiológicas.

## Las prácticas

El análogo más parecido es la historia del abad de un monasterio budista vietnamita, llamado Vu Khak Min. Se conservó una descripción bastante detallada acerca de cómo realizó su última meditación en el siglo XVII, preparándose mediante un largo ayuno y otros procedimientos. Antes de partir, él asimismo dejó instrucciones para cuidar su cuerpo, el cual, durante mucho tiempo, fue considerado como una escultura. Sólo hace poco fue examinado con Rayos-X. Su figura, hasta la fecha, se conserva en un monasterio situado a 23 kilómetros de Hanoi. En el mismo lugar, hay otro cuerpo, el del sobrino de Vu Khak Min, que también fue abad.

En el siglo IX, en Japón, el monje Kukay fundó la escuela esotérica de Singon. Entre las múltiples ideas del fundador de la escuela se encontraba la idea *Sokusin Dziuouzu* (convertirse en Buda en el propio cuerpo). La realización de esta idea en la práctica, el tránsito al nirvana, conservando el cuerpo sin putrefacción, exigía una complicada preparación. El devoto que se ponía en este camino, después de una complicada preparación psicológica, oraciones y meditaciones, daba inicio a la parte final de su vida, parte que se prolongaba por no menos de mil días. Las condiciones de esta etapa eran la inmovilidad, la abstención, la concentración y un régimen especial de respiración. La dieta consiste en porciones de comida que se reducen cada vez más. Debido a esto, el organismo del devoto pasa a la alimentación endógena, es decir, al consumo de sus propios tejidos. Después de lo cual, al final de la fase, de este hombre no queda más que la piel y los huesos. Eran muy pocos los que conseguían en vida convertirse en momias no putrefactas. Muchos morían, el cuerpo empezaba a descomponerse y se hacía necesario cremarlo. La práctica de momificación en vida obtuvo amplia difusión entre los adeptos de la enseñanza mística Siugundo (ermitaño de montaña). Las momias eran expuestas en los templos en donde las veneraban como personificaciones de Buda. La práctica de la automomificación adquirió mayor difusión en la provincia de Deva (actual prefectura de Yamagata). Hasta la fecha, varias momias de tales ascetas son objeto de veneración en el complejo de templos Daynitibo, en la montaña de Yudono. A decir verdad, las autoridades laicas, inclusive en la Edad Media, mantenían una relación de recelo hacia la actividad de la secta siugundo y prohibían la automomificación como una degeneración del budismo.

Muchas historias acerca de los yogas que estuvieron en estado inanimado fueron relatadas al mundo por los ingleses, después de la invasión a la India. Una de tales historias inclusive fue utilizada por Stevenson en la novela *El señor de Ballantrae*. El héroe principal, cuando llega a Estados Unidos para escapar de sus enemigos, imita estar muerto y lo entierran. Sin embargo, él había entrado en estado especial, y su sirviente hindú, pasada una semana, casi logra revivirlo.

Así, en 1837, por iniciativa de Magaradgi Rundgita Sing y del oficial británico Cloe White, los habitantes de la ciudad india de Lajord y los de las aldeas circundantes se reunieron para observar cómo el yoga Harida entraba, por voluntad propia, en un profundo sueño de seis semanas. Para evitar cualquier posibilidad de engaño, la comisión ordenó encerrar al yoga en un saco, poner este saco en un baúl, cerrarlo y poner bajo estricta custodia el local durante 42 días. Los ojos, los oídos y la nariz fueron tapados con cera para evitar la entrada de insectos. El yoga fue sacado de este sueño con gran trabajo. Al principio, con una masa caliente para pan le calentaron la cabeza, le daban masajes, le sacaban la lengua, etc. Finalmente, le empezaron calambres y empezó a cambiarle el color de la piel. Pasados treinta minutos, el yoga revivió totalmente.

En nuestros días, el experimento fue repetido en el suburbio Model Taune de la capital de la India, Delhi. El yoga Svami Satiamurtri, hombre de edad avanzada con barba canosa, descendió a una fosa de 2.5 por 2.5 metros, cuyo fondo estaba cubierto con heno. En el interior, adoptó la pose de flor de loto y empezó a orar. Después, lo cubrieron con una tapa. Sobre la tapa, apelmazaron una capa de tierra de quince centímetros. Pasados siete días, abrieron la “tumba” y descubrieron a Satiamurtri en estado de pasmo o entumecimiento, en la pose que había adoptado al inicio. La esposa comenzó a frotarle con aceite de oliva calentado la cabeza y, después, la parte superior del cuerpo. En breve, el yoga volvió en sí. En el curso de los siete días en que estuvo encerrado, el doctor Yoguesh Chandra Matar, con ayuda de aparatos, monitoreaba de cerca el trabajo del corazón del yoga y otros parámetros. Durante cinco días seguidos, el cardiograma no señaló ninguna actividad del corazón.

Es sabido que Itiguélov hizo comentarios al *Dymbryl Dovdo* (concepción del vacío), doctrina del lama Bogdo Tzonjava, quien también intentaba conservar su cuerpo. Pero, al intentarlo, al séptimo día aparecieron en su cuerpo señales de muerte. Por lo visto, la tradición del ingreso meditativo a la anabiosis llegó al budismo desde la India, por parte de los yogas. Y no es casual que entre los comentarios para el abandono de la vida, en la tradición budista, se existen reglas del reconocimiento de la muerte.

Analizando datos, se entienden mejor las bases teóricas, así como algunos procedimientos prácticos que utilizó Itiguélov. Por ejemplo, ahora entendemos que la razón de cubrir la cabeza con seda era para evitar la aparición de insectos. Para lo mismo, podía servir la sal que llenaba la caja. Incluso se puede suponer que Itiguélov tenía intención de regresar a la vida, pero , en 2002, ya nadie conocía procedimientos milenarios para realizar este milagro.

### **Creatividad mitológica moderna**

La violación de la normalidad en el estado del cuerpo muerto siempre ha sido tema predilecto para crear mitos. Basta recordar un ejemplo reciente: el de la pequeña Rosalia Lombardo de las mismas *Catacombe dei Cappuccini*. El cuerpo de la niña muerta y embalsamado en el año de 1920 de vez en cuando provoca rumores en Internet de que está abriendo los ojos o, incluso, que hay estudios que registran la actividad eléctrica del cerebro.

Desde el momento de la extracción del cuerpo de Itiguélov, alrededor del mismo se formó un medio informativo específico. En el cual, “el milagro” empezó a rodearse de los más variados mitos. Estos mitos pueden agruparse en las siguientes categorías:

1. Comunicativos (comunicación en la realidad, llegada durante meditaciones o en sueños).
2. Señas (agüeros, aparecimientos de plantas, vasijas, humedad, etcétera).
3. De acontecimientos (se detuvo el trabajo de la cámara, aunque claramente se ve que el camarógrafo, en algún momento, simplemente olvidó quitar el protector del objetivo).
4. Milagrosos salvamentos (aviones desplomados, aunque la lista de vuelo y entrevistas testimonian que, en realidad, los pilotos no tienen ni idea de la existencia de Itiguélov).
5. Curaciones milagrosas (enfermedades, embarazos, etcétera).
6. Procedencia extraterrestre del cuerpo.
7. Ayuda milagrosa (intervención en elecciones, lucha política o compra de empresas).

Los políticos de los altos escalafones del poder realizan visitas al “cuerpo”, haciendo, al mismo tiempo, generosas donaciones al monasterio y a la iglesia. Los “creyentes” del milagro se encuentran en cierto estado hipnótico, sin darse cuenta de la realidad. Así, por ejemplo, las personas del círculo que tiene acceso al cuerpo no ven los cambios que ocurren en el mismo, y consideran que su estado es igual al del momento de su exhumación. Se forma una concepción mitológica del valor especial de la región “elegida” del lago Baikal.

## CONCLUSIONES

A principios del siglo XXI, somos testigos de un fenómeno bastante extraño, el aparecimiento de un “milagro” y la formación de un espacio informativo sobre este “milagro”. Por suerte, nosotros tuvimos oportunidad de realizar una investigación parcial del componente biológico de dicho fenómeno, pudiendo relacionarlo con determinadas costumbres de influencia psíquico-fisiológica sobre el propio estado emocional, por medio del uso de prácticas de auto-hipnosis y con apoyo de medicamentos. En el fundamento de tales prácticas se encuentran los conocimientos de las tradiciones yogui hinduista-budistas de autoentrenamiento psíquico-fisiológico, que utilizan las posibilidades de las reservas del organismo humano (animal), capaces de activarse espontáneamente en condiciones de estrés.

El mecanismo de tal fenómeno se podría definir como “parabiósis”, que es un mecanismo rudimentario evolutivo, controlado por cierta zona del cerebro, cuya actividad entre los humanos se registra únicamente en el estado de estrés. Sin embargo, en la conciencia común de un gran grupo de la población se recibe con gran facilidad la idea del “milagro”, para su uso político del sentimiento religioso, y para los intentos de decisión irracional de problemas personales concretos.

## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- Andrews Z.B, Diano s., Horvath T.L. (2005). “Mitochondrial uncoupling proteins in the CNS: in support of function and survival” en *Nat. Rev. Neurosci.* (V. 6, no.11).
- Autor. (2004) “Cuerpo después de la muerte” en *GEO*, octubre (no. 79, p. 116).
- Broda, E. ().
- Capasso L., (2005). *Il corpo mummificato di Santa Rosa da Viterbo*. Edigrafital.
- Leblanc J., (1988). “Factors affecting cold acclimation and thermogenesis in man” en *Med. Sci. Sports Exerc.* (V. 20, no. 5).
- Preyer W. (1873). *Die Erforschung des Lebens*. Jena.
- Schmidt P. Yu. (1955). *Anabiosis*. Moskva-Leningrad.
- Sonkin V.D., Kirdin A. A. et al. (2010). “Gomeostaticeskii nesokratitelnyi termogenes u cheloveka: fakty y gipotezy” en *Fiziologiya cheloveka*. (t. 36, no. 5. C. 2. pp. 1-19).

## Dos lecturas disidentes de la igualdad<sup>1</sup>

*Two dissenting readings of equality*

ANA ESTHER CECEÑA

Coordinadora del Observatorio Latinoamericano  
de Geopolítica

**Instituto de Investigaciones Económicas (UNAM)**

Mail: [anacecena@gmail.com](mailto:anacecena@gmail.com)

*En 1492, los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en América, descubrieron que estaban desnudos, descubrieron que existía el pecado, descubrieron que debían obediencia a un rey y a una reina de otro mundo y a un dios de otro cielo, y que ese dios había inventado la culpa y el vestido y había mandado que fuera quemado vivo quien adorara al sol y a la luna y a la tierra y a la lluvia que la moja.*

Eduardo Galeano

**RESUMEN.** Este artículo presenta dos lecturas disidentes en torno al concepto de igualdad. La primera, debate su contenido y forma, emanados de la modernidad capitalista, a partir de la discusión de lo que aquí se denomina el *modo Monsanto*, paradigma de ese modo de ser y de hacer capitalista consistente en la instauración de procesos de homogeneización, igualación, orden, individualización, desproporción, des-sujetización y depredación, constituidos durante los quinientos años de existencia del sistema mundial. La segunda se centra en el *modo Cherrapunji*, para ilustrar que frente a esa simplificación de la vida y la amenaza de aniquilación de la misma, se constituye la diferencia, la diversidad, complejidad, complementación, proporcionalidad, sujetidad, intersubjetividad y acoplamiento de los sujetos que fueron *otrizados* por la modernidad capitalista, imponiendo tanto un reto ante la lógica de destrucción y muerte imperante, como una posibilidad de constituir otro mundo posible a partir del principio de completud y la acción comunitaria en donde,

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado en Sosa, R. *Facing an unequal world: challenges for global sociology*. Londres. SAGE.



si bien no reina la igualdad, que tampoco se requiere ni se desea, sí se coloca a la vida como centro de un nuevo modo de ser y hacer no-capitalista.

**PALABRAS CLAVE:** igualdad, modernidad, diferencia, completud, subjetividad, intersubjetividad.

**ABSTRACT.** This article presents two dissident readings about the concept of equality. The first debate its content and form emanating from capitalist modernity, starting from the discussion of what is called here the Monsanto way, a paradigm of that capitalist way of being and doing consisting of the establishment of processes of homogenization, equalization, order, individualization, disproportion, de-subjectization and predation, constituted during the five hundred years of existence of the world system. The second focuses on the Cherrapunji mode, to illustrate that in the face of this simplification of life and the threat of its annihilation, difference, diversity, complexity, complementation, proportionality, subjectivity, intersubjectivity and coupling of subjects are constituted. that were otrized by capitalist modernity, imposing both a challenge before the prevailing logic of destruction and death, as well as a possibility of constituting another possible world based on the principle of completeness and community action where, although equality does not reign, that It is neither required nor desired, it does place life as the center of a new non-capitalist way of being and doing.

**KEY WORDS:** equality, modernity, difference, completeness, subjectivity, intersubjectivity.

La igualdad es uno de los componentes básicos de la normatividad creada por el capitalismo. Respuesta paradójica a las luchas contra el patrimonialismo de señores feudales, iglesias e imperios, la igualdad es uno de los soportes fundamentales de la modernidad. La igualación de los hombres ante la ley, que deja fuera a una vasta gama de humanidades –quizá empezando por la femenina–, se convirtió en una de las premisas que permitieron establecer raseros *universales*. A partir del momento en que se proclama la igualdad de los hombres, empieza un proceso de decantación absolutamente excluyente que insta la proliferación de otredades: es el momento de generación epistemológica del orientalismo, en un sentido genérico. El oriental, el indio, el africano, el salvaje, el bárbaro y lo que emergiera en el camino histórico del proceso de expansión occidental capitalista fueron registrados como los *otros* de Calibán, los *otros* de los occidentales blancos, los *otros* de la modernidad; con un tratamiento especial en el caso de las mujeres.

Nunca sobra recordar los argumentos de Marx en torno a la contradicción existente entre una igualdad ideológica o jurídica como mecanismo de encubrimiento e incluso profundización de una desigualdad estructural. Todos los hombres son iguales equivale, en la sociedad capitalista, a reconocerlos como propietarios privados equivalentes que podrán relacionarse mediante el intercambio de sus mercancías de similar valor aunque de sustancias completamente distintas:

uno intercambia para acumular y, el otro, para sobrevivir; uno intercambia condiciones materiales de vida, mientras el otro entrega una parte de la propia vida. Toda la obra de Marx es una crítica a las relaciones sociales que se establecen sobre estas bases de “igualdad”, al tipo de sociedad que de ahí deriva. No es mi intención extenderme en este punto. La importancia de rediscutirlo está en que la igualdad no sólo es un componente normativo básico, y hasta cierto punto perverso, sino que sigue siendo un anhelo en una parte de la sociedad.

## PRIMERA LECTURA DISIDENTE: MONSANTO COMO PARADIGMA DE LA IGUALDAD CAPITALISTA

Monsanto es una de las 500 empresas más grandes y poderosas del planeta. En la reconocida lista anual de *Fortune*, Monsanto ocupó el lugar 197 en 2015 y figura en la lista desde su inicio en 1955 (*Fortune*, 2015 y 1955). Con origen en Estados Unidos, hoy se despliega por todo el globo. No es la mayor empresa de producción de alimentos pero sí de semillas. Produce actualmente semillas de 8 de los principales granos agrícolas: alfalfa, canola, maíz, algodón, sorgo, soja, remolacha y trigo. Además, produce 2 mil semillas de vegetales que se venden en 160 países distintos (*Monsanto*, 2016).

En total, tres empresas controlan más de la mitad del mercado de semillas en el mundo. Esto significa que la reproducción de la población mundial, incluyendo la de los animales criados como ganado, tiene una altísima vulnerabilidad. Monsanto (26 %), DuPont (18 %) y Sygenta (9 %), las dos primeras con sede en Estados Unidos, tienen la llave para poner al mundo en crisis.

Según los datos de 2011, trabajados por Phillips McDougall del ETC Group, Monsanto tiene el 26 % del mercado mundial de semillas y lidera la lista de 10 empresas (frente a una población mundial de casi 7,400 millones de personas, para hablar de igualdad) que controlan el 75 % del total. Cabe suponer, de acuerdo con la evolución reciente, que su posición de liderazgo debe haberse fortalecido en los últimos años. Monsanto marca territorialidades en una zona extendida del mundo. Sus instalaciones se encuentran en 66 países –además de las situadas en territorio estadounidense–, y cuenta con 32 mil empleados, de los cuales 21,183 están fuera de Estados Unidos. No obstante, su carácter estratégico no deriva del tamaño dentro de la producción y el mercado, aunque eso indudablemente incide. Su mayor relevancia está en su capacidad para definir las condiciones de la reproducción, o no, de la vida. El área sembrada con transgénicos se incrementó de 2 millones de hectáreas en 1996 a 170 millones en 2012 (Marshall, 2013). Esto representa un cambio tanto en las condiciones materiales de reproducción marcadas por el tipo o calidad del producto, como en la manera de usar los territorios y relacionarse con la naturaleza. Es justamente en este espacio de definición donde se puede identificar el carácter paradigmático de Monsanto.

El capitalismo es una combinación de ganancia y poder: sus ganancias le garantizan una posición de poder y ésta le permite obtener más ganancias. La diferencia entre un capitalista común y un capitalista de punta está fundamentalmente en la manera como se inscribe en la competencia consiguiendo manejarla. Es decir, en la manera como logra que un enfrentamiento entre iguales –productores de semillas, por ejemplo– se convierta en un enfrentamiento asimétrico, en el que uno de los competidores tiene ventaja sobre los demás. Pero, más que eso, la ventaja debe

implicar sometimiento, o liderazgo. Y, controlando la parte esencial de un proceso, se establecen las condiciones de creación de *equivalentes generales* (Ceceña, 1998) relativamente ineludibles que permiten marcar dirección y normatividades.

Monsanto transforma las semillas criollas en otras que las sustituyen y sobre las cuales imponen modos de uso:

1. Semillas regularizadas que permiten una producción estandarizada: las mazorcas, en el caso del maíz, serán casi del mismo tamaño y grosor, con semillas alineadas y regulares. De esta manera, pueden ser administradas con mayor facilidad y rapidez (cortadas o almacenadas mecánicamente, por ejemplo), y su rendimiento será cercano siempre al promedio.
2. Semillas patentadas, cuyo uso genera necesariamente una renta.
3. Semillas objetivadas, llamadas sugerentemente *Terminator*, sin capacidad de reproducción en virtud de transformaciones genéticas operadas por Monsanto. Las semillas ya no tienen la capacidad de vida larga (transgeneracional) y ya no pueden ser guardadas de una cosecha a la siguiente. Son objetos o mercancías, no germen de vida.
4. Semillas dependientes de un paquete tecnológico que obliga a utilizar agroquímicos para su buen rendimiento. Lo que significa que se cancela la interacción natural de las especies y, también, la fertilización orgánica de la economía campesina.

Esta suplantación de semillas *naturales* o criollas por semillas *Terminator*, o genéticamente modificadas, ha transformado completamente las lógicas de producción agrícola y de tratamiento de la tierra. Las semillas Monsanto, además, son *invasoras* y tienden a eliminar a todas las otras. Solamente con ir regando sus semillas, patente de por medio, Monsanto<sup>2</sup> garantiza, en un plazo razonable, el control de todos los cultivos de granos básicos.

La pregunta es en qué sentido este comportamiento de Monsanto, o esta estrategia competitiva, es una expresión paradigmática del capitalismo, o, más aún, de la modernidad, y cuál es la relación con el principio de igualdad. En lo que concierne a la modernidad, es indispensable definir cuáles son los elementos o principios epistemológicos y organizativos que la caracterizan. No es ésta una cuestión de fácil resolución, dadas las diferentes corrientes interpretativas sobre el punto. Para una aproximación más argumentada, remito a algunos de mis textos anteriores. Para la discusión que estoy planteando aquí, refiero puntualmente las cuestiones que me parecen esenciales:

1. La modernidad se construye sobre la base de la superioridad del hombre<sup>3</sup> sobre la naturaleza. En gran medida, gracias al avance de la técnica (artística, lingüística, mecánica o de cualquier otro tipo), el hombre se percibió a sí mismo como sujeto de la historia, por encima y

<sup>2</sup> Tomé Monsanto como caso paradigmático, pero en la práctica el control de la agricultura de granos básicos podría, como de hecho ocurre, estar en manos de un oligopolio. Esto no cambia nada en términos de la territorialidad generada, ni en las implicaciones que tiene en la discusión de las derivas del principio moderno de igualdad.

<sup>3</sup> La modernidad se anuncia no como una conquista humana sobre las otras formas de vida y sujetidad sino significativamente como una conquista del *hombre*, aunque entendido en un sentido genérico que rápidamente fue cobrando una especificidad excluyente. Este ha sido uno de los puntos tratados por el pensamiento feminista y, de otra manera, por todas las vertientes de pensamiento anticolonial. En un caso, se enfatiza la relación de género y, en el otro, la relación intercultural o de visiones del mundo. Ver, entre otros: O'Gorman, Federici, Said, Mariátegui, Bonfil.

separado del resto de las especies vivas, estableciendo una dinámica relacional objetivadora de lo no-humano y hasta de lo considerado, en esta visión jerárquica-lineal, semi-humano.<sup>4</sup> Un eje fundamental de la modernidad construida como contraria a los principios mágicos o misteriosos de las fuerzas naturales<sup>5</sup> fue el de la exclusividad sujética del humano –o de un cierto tipo de humano– frente a la objetivación correlativa de todos los demás entes vivientes, que se asimilaron a lo inorgánico o inanimado de acuerdo con criterios geográficos, culturales, fenotípicos, económicos y políticos. Con esta des-sustanciación, las relaciones y jerarquías sociales fueron establecidas linealmente como relaciones sujeto-objeto.

2. Los criterios de ordenamiento técnico de lo objetual llevaron a un proceso de simplificación y disciplinamiento, a fin de convertir la realidad en dimensiones equiparables, mensurables y de fácil administración. Los bosques caóticos fueron sustituidos por bosques ordenados, como muestran las investigaciones de James Scott (1998), en los que no solamente se eliminaron –o se intentó, por lo menos– las especies superfluas desde el punto de vista de la rentabilidad, sino que las que se conservaron fueron ordenadas. Dentro de las especies *aceptadas* se eliminaron también los extremos, como por ejemplo, un árbol demasiado alto o demasiado bajo, buscando mantener la población en cuestión alrededor de la media. La igualdad de medidas, la capacidad de reducir todo a términos equiparables, era y sigue siendo condición insoslayable para concurrir al espacio ordenador de las relaciones sociales que es el del mercado.

Se opera un vaciamiento de sustancia concreta, distinta, inequivalente, para colocarlo todo en condiciones de comparación e intercambiabilidad. Se construyen referentes universales abstractos, epistemológicamente comprometidos con la visión moderna, que inhiben el reconocimiento de la diversidad y tienden a relegarla al nivel de anormalidad o insuficiencia. Se genera así un impulso hacia la homogeneización que tiende a confundirse y se procesa como equivalente a la igualdad. Las especificidades, diferencias o variantes son accidentes, anormalidades o asperezas que deben ser limadas física o simbólicamente para garantizar un buen funcionamiento del mercado o de la arena política donde todos pasan a ser ciudadanos. El modo de ordenar la infinita diversidad se logra mediante una abstracción. Este *emparejamiento*, que desconoce las disparidades y diferencias reales, es estudiado por Marx con respecto al valor. La abstracción de las condiciones concretas es lo que permite establecer la comparabilidad general, la equivalencia general, que hace posible el reino de la mercancía.

3. La naturaleza-objeto se consideró no sólo indebidamente mágica sino imperfecta, y las capacidades técnicas desarrolladas por *el hombre* se orientaron a su corrección. Se concibió

---

4 Una concepción como la enunciada no sólo establece relaciones generalizadas sujeto-objeto, reconociendo así una exclusividad sujética a la especie humana, sino que se extiende y se multiplica dentro de la misma, adoptando criterios de negación geográficos, culturales, fenotípicos, económicos y políticos.

5 La magia fue sinónimo de lo incontrolado, de los límites de posibilidad de un modo de vida centrado en el *hombre* como figura destinada a la supremacía. La vitalidad de la naturaleza fue entendida como barrera o desafío a vencer, lo que explica, en gran medida, el espectacular desarrollo de las técnicas. Ver, entre otros: Elías, Wallerstein, Ceceña.

al ser humano como modelo de perfección, de ahí el culto que se exhibe en las artes renacentistas, y su calidad superior fue sustentada en su habilidad para crear los medios o herramientas capaces de controlar, corregir y dirigir tanto los procesos de la vida, frente a las fuerzas de la *naturaleza*, como los fenómenos concernientes al mundo material. O bien se eliminaban los elementos considerados no adecuados, o bien se corregían. ¿Y qué mejor que corregir, de una vez por todas, la matriz de origen? Esto significa, la intervención en la configuración genética para evitar la aparición de elementos con un grado de imperfección inadmisibles. Y lo mismo en el caso de la intervención molecular. Una especie de guerra preventiva aplicada a la reproducción de la vida: no dejar nacer un elemento imperfecto o nocivo para la estandarización requerida por el mercado. En vez o además de aplicar energías en la selección posterior de elementos adecuados o imperfectos, la idea de sujetividad única se llevó a la manipulación de lo objetual al punto de querer corregir los caminos que la naturaleza ha elegido para dar cauce a la vida. La imperfección justifica la eliminación.

Tomando sólo estos tres rasgos fundantes de la modernidad que dio origen al capitalismo, se puede afirmar, sin ninguna duda, que Monsanto es una fiel expresión del núcleo epistemológico del mismo, o del *modo de ser y hacer* capitalista. Al ser una empresa boyante y en pleno proceso de expansión, podemos referirlo como ejemplo para entender mejor el capitalismo de nuestros tiempos.

Se puede decir, sin exagerar, que Monsanto se ha propuesto dirigir la naturaleza: diseñarla, corregirla e incluso generarla. Quizá hacer, en una dimensión planetaria, lo que Scott observaba en sus bosques europeos. Todo a partir de un ente calificador, portador inapelable de la idea de perfección: “At Monsanto, we believe agriculture should be improved [...] because human innovation is at the center of human progress” (Monsanto, 2016). Siendo consecuente con esa premisa, Monsanto se lanza al ordenamiento total de semillas y cultivos, convencidos de que [...] the world [...] needs to find ways to make the process of growing food more efficient and aligned with our environmental needs...” (Monsanto, 2016).

Pero “nuestras” necesidades ambientales no se parecen a las de la naturaleza. Monsanto se rige por criterios avasalladores como los de producir más granos hoy, bajo el supuesto de que granos significa comida, aunque eso implique el arrasamiento del equilibrio vegetal del planeta. En todos los sentidos, hay una tendencia hacia la unilinealidad:

1. La población mundial tiene que ser alimentada, como si no tuviera capacidad de alimentarse por sí misma. Se le niega de antemano su capacidad sujética. Es masa.
2. Los granos son el mejor alimento y, entonces, se elimina todo lo demás por no poseer los mismos niveles de eficiencia nutricional, empobreciendo así la nutrición misma. Hay una jerarquización de las especies en virtud de la evaluación que se hace de su rentabilidad y eficacia.
3. Extender al máximo los cultivos de granos, a costa de cualquier otra planta que crezca en ellos, implica limpiar la tierra de todo lo que no sea definido como productivo desde esta perspectiva, que en este caso es considerado como mala hierba.
4. La complejidad biológica se *individualiza*, al igual que en las comunidades humanas, y



se *estereotipa*, de manera que se implantan enormes y crecientes<sup>6</sup> campos de cultivo con plantas de la misma especie, de casi el mismo tamaño y casi con las mismas características estéticas y nutricionales.

5. Los saberes tradicionales y comunitarios son sustituidos por instrucciones técnicas –ni siquiera por razonamiento técnico– que nuevamente inciden en la des-sujetización de los productores directos convirtiéndolos, como decía Marx, en un apéndice de la máquina.

Empobrecimiento de la biodiversidad, eliminación de la variedad dentro de cada especie, des-sujetización de los productores y consumidores, eliminación o reducción de procesos vitales y de la versatilidad de la naturaleza. El ejército de zombis que así se crea puede revestir la imagen de inmensos campos de cultivos alineados y de tamaños y formas equivalentes, de una sola especie y variante, para producir *objetos* tan similares que tengan un alto grado de intercambiabilidad. Puede, también, parecerse a la imagen de hambrientos incapaces o indefensos que no saben hacer otra cosa que levantar los brazos para pedir comida y aceptar, por supuesto, cualquier cosa que se les conceda. No por nada Hollywood insiste en esa imagen.

Producir individuos, en cualquiera de esos campos, despersonifica, des-sujetiza, des-vivifica... y concentra. Justamente, el sistema que reproduce y profundiza las relaciones de poder. Pero, además, genera una indefensión propicia para la manipulación, ya sea genética, ya sea social. La introducción de los paquetes tecnológicos y las semillas Monsanto se promueve junto con paquetes crediticios, muchas de las veces facilitados por el Estado. Esto ha sido un poderoso elemento de sujeción de los pequeños campesinos, obligados así a depender de la compra de semillas o, dicho de otra manera, completamente incorporados al mercado y sujetos a los vaivenes financieros que sólo en India ha causado ya 300 mil suicidios.

Si las semillas criollas mantienen su diversidad y aportan un amplísimo espectro de variantes, las semillas Monsanto son relativamente iguales, parejas e intercambiables, producen plantas relativamente iguales, parejas e intercambiables, y resultan en objetos comestibles des-vivificados relativamente iguales, parejas e intercambiables. Esta igualdad no le sirve a la vida.

## SEGUNDA LECTURA DISIDENTE: CHERRAPUNJI COMO PARADIGMA DE LA DIVERSIDAD Y EL DESORDEN

En un rincón recóndito de India llamado Cherrapunji, que tomaremos como paradigma de las civilizaciones no-predatorias, la protagonista principal es el agua. Lluve tanto, que los ríos de Cherrapunji son siempre vigorosos y abundantes. Y la población, en vez de intentar controlarlos, secarlos, desviarlos o cualquier cosa similar, ha aprendido a convivir con ellos y ha organizado su vida, sus saberes y sus actividades en relación permanente con el agua.

En este momento de sequías generalizadas en el mundo, es un privilegio tener agua en abundancia como los habitantes de Cherrapunji pero no deja de ser un problema cuando su presencia es

<sup>6</sup> Monsanto tiene como meta para el año 2030 la duplicación del área cultivada correspondiente al año 2000 (Monsanto, 2016).

tan abrumadora. A los habitantes de este lugar, les ha requerido tiempo, paciencia y sabiduría ir estableciendo una relación de convivencia en la que los ríos y los árboles son tan miembros de la comunidad<sup>7</sup> como los humanos.

Las visiones del mundo que han sido construidas en India son múltiples y variadas y no cabría intentar traerlas a este texto. No obstante, para poder entender Cherrapunji, desde mi propia visión, vale la pena rescatar algunos de sus elementos de sustanciación:

1. Uno de los elementos de mayor trascendencia epistemológica se refiere a la idea de incompletud, que sostiene que nadie ni nada es por sí mismo sino en conexión con el entorno. Un árbol es la lluvia que lo moja, la tierra que lo alimenta, el sol, el aire, los animales que lo habitan o que lo visitan, y todos los otros elementos o procesos que lo llenan de sustancia. Lo mismo ocurre con las personas, que son tales en interrelación con otras personas pero también con plantas y animales, con las montañas, el clima, los ríos o cualquier otro de sus elementos circundantes. En contraste con la epistemología de Monsanto, en la que la semilla es quien hace la planta –y Monsanto quien hace a la semilla–, la epistemología Cherrapunji supone una existencia relacional e interdependiente. La idea de incompletud tiene también un sentido de proceso en el que todo va ocurriendo hasta el fin de los tiempos. Los procesos de la vida o los procesos sociales no acaban, son constantes. El movimiento de la vida es infinito. La vida misma es entendida como ese proceso sin límites, que no se detiene en las existencias singulares, sino que se refiere a la existencia en sentido genérico. La incompletud es un principio esencial que reaparece en la concepción del tiempo, de la complementariedad, de la permanencia-impermanencia, de la sujetividad y de la proporción, garantizando una organización de la vida intrínsecamente no-predatoria.
2. La concepción del tiempo como circular, presente también en las civilizaciones precolombinas de América, permite pensar en la persona individual como parte de la comunidad. La permanencia de la comunidad, de la totalidad integrada y en movimiento, es lo que da sentido a la contribución de la persona individual, que es impermanente. Quien vive en la comunidad cuida las buenas condiciones de permanencia de la totalidad –de la tierra, de la *pacha mama* o como se conciba–, que será revisitada con el regreso del tiempo. Todo vuelve a pasar por el mismo lugar, que es el lugar de todos y debe ser preservado y enriquecido. En el tiempo lineal del capitalismo nunca hay regreso, la construcción es siempre hacia delante y abandonando el pasado, es un presente perpetuo; acá el pasado convive con el presente. Y esa convivencia entre pasado y presente determina que las relaciones intergeneracionales tengan una gran importancia, pues constituyen el espacio de transmisión de los saberes acumulados y de creación de los nuevos. Es esa convivencia la que sustenta la continuidad de la comunidad. Supone una presencia constante del tiempo largo circular. La complementariedad es una construcción. No es *natural*, requiere una interacción en la que se ajustan los términos del intercambio. Supone no sólo sujetividad sino intersubjetividad.

<sup>7</sup> Una comunidad es un espacio de contradicciones y conflictos tanto como de acuerdos. Las comunidades se tejen y se destejen, se rompen y se reconstruyen. Para los fines de este texto, se toma la comunidad como espacio de síntesis o de confluencia, como el resultado o acuerdo político del encuentro conflictivo de sus componentes.

La complementariedad es deliberada y puede también romperse, desajustarse. Apela a una acción política.

La *negociación* que supone proviene de un *acuerdo* entre los concurrentes, que en este caso son humanos, pero también lo que en Occidente se llama naturaleza. Es una especie de negociación que se asienta en la sabiduría emanada de una larga y paciente relación de observación y experimentación para entender los modos de acoplamiento mutuo.

3. La ubicación en el tiempo largo, en la circularidad, complementariedad, intersubjetividad e intergeneracionalidad implica un cuidado especial con las proporciones. No puede haber acoplamiento o *acuerdo* sustentado en la desproporción. La desproporción está epistemológicamente ausente, contrariamente a lo que ocurre en el caso del paradigma Monsanto en el que la desproporción es parte del éxito.

Uno de los principales trabajos en Cherrapunji es la construcción de puentes para poder convivir con los ríos. Se requieren muchos puentes por la exuberancia de los ríos que, siendo ya abundantes, crecen en las temporadas de lluvia más intensa. Ahí comienza la experiencia de complementariedad porque los puentes se hacen entretejiendo las raíces de árboles que crecen de un lado y de otro del río. Gracias a las raíces de esos árboles, la comunidad transita de una orilla a la otra. Y, como hay tanta agua, los árboles y las raíces siguen fortaleciéndose. A la vez, los árboles que podrían ser arrastrados por el agua, al estar muy en el borde, se mantienen en su lugar porque se soportan unos a otros en virtud de tener sus largas raíces entrelazadas. Más pasa el tiempo y esas estructuras vivas más fuertes se hacen, porque son constantemente reforzadas por la comunidad que necesita que sus puentes se sostengan.

Entretejer esas raíces requiere de periodos muy largos, durante los cuales éstas van creciendo hasta alcanzar la longitud necesaria para llegar a la otra orilla. No es el tiempo de una generación sino los de una secuencia de generaciones lo que se necesita para alcanzar la meta. Es necesario que abuelos y nietos trabajen juntos para extender los tiempos humanos y acoplarlos a los de los árboles. La relación intergeneracional que se establece no es igualitaria pero tampoco jerárquica: es comunitaria. Ninguno puede sin el otro, y la agilidad de los nietos combina con la experiencia de los abuelos.

Cherrapunji es un lugar donde sería difícil decir que existe igualdad, pero tampoco hay desigualdad. No hay desproporción aunque sí diferencia. Hay diversidad y complementariedad. No hay un orden establecido sino una complejidad en movimiento que se va organizando de acuerdo con las exigencias de su relación con la naturaleza. La sabiduría de la comunidad, su capacidad de acoplamiento y su perdurabilidad son justamente lo opuesto al *modo Monsanto* de resolver problemas. La igualdad, el orden, la homogeneidad, la individualización, la desproporción, la des-sujetización que hacen al *modo Monsanto* son exactamente lo contrario a la diferencia, diversidad, complejidad, complementación, proporcionalidad, sujetidad, intersubjetividad y acoplamiento del *modo Cherrapunji*.

En el caso de Monsanto, el proceso tiene inicio y fin precisos y ordenados. Inicia con la semilla *Terminator* y termina al vender la cosecha. No hay continuidad. No hay tiempo largo. La igualdad aquí es indispensable para lograr los mayores niveles de eficiencia posibles. Para Cherrapunji, el proceso tiene la duración de la vida misma y, como ella, es complejo, incierto y desordenado o con el orden del caos. La igualdad aquí es impensable, innecesaria y hasta indeseable.

## DE PARADIGMAS A DESAFÍOS

Catástrofe ecológica, crisis sistémica, cambio climático, desertificación, exclusión social sin precedentes, migración forzada, guerras localizadas, guerra difusa, extinción acelerada de especies, violencia generalizada, impunidad, estados de excepción permanentes, necropolítica, saqueo indiscriminado son sólo nombres distintos de una misma tragedia. Son facetas de un colapso general que conduce a la eliminación total de la vida si ésta no tiene capacidad y fuerza suficientes para hacerle frente.

La crisis que se configura en el entramado de todas estas dimensiones y problemáticas proviene de la concepción misma de realidad generada por la modernidad capitalista. Es la crisis de la visión del mundo portadora del progreso, la igualdad y el mercado. El sistema de organización de la vida que creció a lo largo de los últimos 500 años ha llegado al límite de sus condiciones sustentables de posibilidad. La serpiente se ha mordido la cola y su capacidad destructiva es enfrentada por la fuerza de la vida que lucha por encontrar los resquicios de emergencia de otros sistemas de vida. Las miradas, las concepciones y las prácticas que les corresponden a dichos sistemas son espacios de desafío y de construcción inciertos y variados, pero vivos. Imaginar, a partir de las diversas experiencias de vida, paradigmas no-predatorios, no capitalistas, y echarlos a andar o reforzar su paso es la única posibilidad de romper la espiral perversa de la desertificación general provocada por la modernidad-capitalista-Monsanto.

*L'arme la plus puissante dans les mains de l'opprimeur est l'esprit de l'opprimé.*  
Steve Biko, *Black consciousness*

## BIBLIOGRAFÍA

- Ceceña, A. E. (1998) "Proceso de automatización y creación de los equivalentes generales tecnológicos" en *La tecnología como instrumento de poder*. México: El Caballito.
- McDougall, P. (2013). "El carro delante del caballo. Semillas, suelos y campesinos. ¿Quién controla los insumos agrícolas?" en *Informe 2013 ETC Group Cuaderno n° 111*, septiembre.
- Scott, J. C. (1998). *Seeing like a state*. Estados Unidos: Yale University Press.

## FUENTES ELECTRÓNICAS

- Fortune, revista, 1955, 500. [http://archive.fortune.com/magazines/fortune/fortune500\\_archive/snapshots/1955/902.html](http://archive.fortune.com/magazines/fortune/fortune500_archive/snapshots/1955/902.html).
- Fortune, revista, 2015, 500. <http://fortune.com/global500/>
- Marshall, A. (2013). "Brazil, Canada and South Africa bullish on agbiotech" en *Nature Biotechnology*, 31. [http://www.nature.com/nbt/journal/v31/n4/box/nbt.2552\\_BX4.html](http://www.nature.com/nbt/journal/v31/n4/box/nbt.2552_BX4.html)
- Monsanto. (2016). *Monsanto vegetable seeds*. <http://www.monsanto.com>
- Ollantay, I. (2015). "Qué paradoja: ellos dicen tener filosofía, nosotros únicamente cosmovisión". <http://www.telesurtv.net/bloggers/Que-paradoja-ellos-dicen-tener-filosofia-nosotros-unicamente-cosmovision-20151203-0002.html>

## El falso optimismo moderno

### *Modern false optimism*

DRA. MARÍA EDITH VELÁZQUEZ

**Departamento de Filosofía**

**Universidad de Guanajuato**

Mail: [me.velazquez@ugto.mx](mailto:me.velazquez@ugto.mx)

**RESUMEN.** Uno de tantos prejuicios que caen sobre la modernidad filosófica apela a su mirada optimista sobre el futuro, sin reparar en el hecho de que siendo ella misma producto de una crisis, ese optimismo descansa sobre un marcado pesimismo de su presente. En este texto se exploran dos narrativas de corte spinocista (Israel, 2012 y Albiac, 2013) sobre los procesos de configuración histórica de la filosofía moderna en relación con los cambios traumáticos por los que tuvo que pasar la consciencia europea de la temprana modernidad.

**PALABRAS CLAVE:** optimismo, spinocismo, *philosophes*, crisis europea.

**ABSTRACT.** One of the most repeated prejudices against modernity appeals to its optimistic view of the future without taking into account the fact that the modernity itself is a product of a crisis. This means that such optimism rests on a pessimist view of the present for the modern philosopher. In this text we explore two spinocist narratives (Israel, 2012 and Albiac, 2013) that show the historical configuration of modern philosophy in relation to the traumatic changes through which the European consciousness of early modernity had to undergo.

**KEYWORDS:** optimism, spinocism, *philosophes*, european crisis.

**L**a denuncia de optimismo que pesa sobre la temprana modernidad y la Ilustración son lugares comunes. La razón crítica y desencantada apunta: optimismo en la obtención del conocimiento, optimismo en el tratamiento de la ética, optimismo en la interpretación y prospección



de una sociedad que se asumió, desde el inicio, como universal. Todas estas acusaciones tienen un fundamento. Los modernos quisieron serlo todo, ser humanistas, sabios, cosmopolitas, virtuosos. Eso es cierto. También es cierto que muchos lo lograron. Y, tanto como pudieron, hicieron uso de ese optimismo para resanar el rostro de los tiempos que con grietas, aquí y allá, insinuaba otra verdad: la profunda resquebrajadura que, por debajo, amenazaba el orden conocido y confortante. Lo que quedaba más allá era, por supuesto, lógico de temerse.

Hacer una lectura de la modernidad que verse únicamente sobre las cosas que ella quiso es hacer una lectura de su fracaso. La contemporaneidad lo sabe y ha hecho de esto una mina de oro. Afortunadamente, una nueva corriente de interpretación va tomando fuerza en la lectura de la etapa fundacional de los sistemas que pusieron el destino de la filosofía moderna. La ya extendida noción de *ilustración radical* que debemos a Jonathan Israel (2012) y la galardonada relatoría (Premio Nacional de Ensayo, España, 1988) del proceso de transformación que sufre la identidad religiosa sefardí, que debemos a Gabriel Albiac (2013), presentan en conjunto una imagen detallada del panorama intelectual y emocional que priva en los albores de la modernidad. Una lectura que revela la serie de conflictos y el tenor dramático que subyace a lo que hoy quiere verse como sólo un proyecto optimista y, en consecuencia, ingenuo. Atención aparte merece el hecho de que ambas lecturas, de sendos derroteros hacia una mejor comprensión de esta época, tengan como figura central la filosofía, en su momento calificada de atea, deísta, naturalista, fatalista, neoepicureísta, democrítea y decadente, de Baruch Spinoza.

En nuestro enfoque, con base en estos textos, no sólo se encuentra implícita la intención de mostrar la múltiple y variable, a veces entre facciones incompatible, determinación de lo que conocemos como modernidad, también nos interesa hacer evidente que, a partir de su eminentemente convulsa construcción, las afirmaciones -así como las respuestas a las mismas- que se hacen a lo largo de esta época y que abarcan virtualmente la completud de inquietudes sobre la conformación del mundo, al día de hoy vigentes (ciencia, educación, derecho, economía, estética, política, religión, etcétera), muestran un operante sentido crítico que revela la continua movilidad de los límites de lo moderno. Límites que, a pesar de un malamente atribuido optimismo, aparecen como evidentes a sus propios autores.

Por ser producto de esta corrección, decimos que la modernidad -si puede seguir sosteniéndose una etiqueta tan general aquí- contiene en sí misma una porción fuerte de autocrítica, una especie de asalto prematuro a la razón -por evocar la fórmula hegeliana- que, bien explorada, debe mostrar no otra cosa que sus propios límites, así como algunas de sus aún incumplidas posibilidades.

## LA “CRISIS DE LA CONSCIENCIA EUROPEA”

En *La sinagoga vacía* (2013), Gabriel Albiac aterriza con quirúrgica precisión un problema que en *La ilustración radical* (2012) se nombra de manera más general con la etiqueta “crisis de la consciencia europea”. Este concepto fue acuñado en el siglo XIX por el historiador belga Paul Hazard en una obra homónima que salió a la luz en 1935. La expresión de Hazard refiere a una fase transitiva, bastante comprimida, entre la era confesional y la Ilustración europea, cuyo epicentro

encuentra Hazard en Francia. A decir de Israel, las fechas que maneja Hazard son muy tardías (1680-1700) y su ubicación muy estrecha. Pero su concepto se sostiene por la idea de que, desde el momento de construcción de ciudades modernas, como Ámsterdam, y pasando por el apogeo del cartesianismo en el continente, la importancia que va tomando la nueva filosofía en la configuración del resto de rasgos de la vida se da en el centro de furiosas disputas y transformaciones radicales, en todos los niveles. Dando lugar a una verdadera *Kulturkampf*. De manera que, para Israel, el panorama resultante es caótico (2012). Por su parte, y centrado en un conflicto más íntimo, Albiac utiliza la palabra *traumático* para definir el curso de estas transformaciones (2013).

Hay que insistir en esto: el papel que la filosofía juega en esta historia está muy lejos de ser incidental o secundario. La misma noción de *philosophe*, en el sentido moderno, que denomina a científicos experimentales, matemáticos, comentadores de textos, pensadores de oficio y metafísicos, se inventa en la primera mitad del siglo XVII con una doble carga de responsabilidad. Por un lado, está el hecho de que los filósofos “habían descubierto cómo influir en los debates sobre educación, conceptos morales, el arte, la política económica, la administración y «toda conducta en la vida» (Israel, 2012, p. 28); pero, por el otro, resulta que una razón de peso para que esto fuera así era que el gran trauma por el que se estaba pasando, y que hacía de la opinión pública el banquete a repartirse de los pensadores, se sostenía por conceptos filosóficos. La creciente popularidad de la filosofía de Spinoza y la aparición de sectas que se hacían llamar spinozistas, o se les tachaba de suscribir el spinozismo -frecuentemente entendidas como una versión radical del cartesianismo pero que en verdad abrevan de las muchas tradiciones recuperadas durante el Renacimiento-, exigía que los temas urgentes de la época fueran atendidos por intelectos de igual o mayor calibre, y en la misma arena, del vilipendiado personaje, es decir, en y desde la filosofía.

La emergencia de una cosa como el “Dios Naturaleza” demostraba que eran los metafísicos los que tenían en sus manos la posibilidad de poner punto final a cualquier discusión -el problema de la naturaleza de Dios, el origen de la moralidad humana, los alcances y límites del entendimiento y cosas por el estilo. Por la cantidad de manuscritos y panfletos publicados, por la creación de formas de administración y comunicación del conocimiento, como las revistas y las academias de ciencias, por las publicaciones eruditas, bibliotecas “universales”, diccionarios, lexicones y enciclopedias, revistas para caballeros y, también, por la creación de clubes literarios, la proliferación de cafés y casas de té donde se iba a discutir, y por la transformación de las cortes que comenzaron a adoptar a los filósofos, se puede ver la efervescencia y auge que el intelectualismo va alcanzando en el panorama internacional. Precisamente, de 1684 data la noción de la “república de las letras” que funge de nombre, para la revista editada por Pierre Bayle, *Nouvelles de la République des Lettres*, seguida dos años después, en 1686, por la *Bibliothèque Universelle* de Jean Le Clerc y que van configurando la patria merecida y en conquista de los más notables pensadores europeos.

Israel llega a la conclusión de que la presencia de los filósofos en la escena europea, a finales del siglo XVII, es apabullante. A principios del siglo XVIII, una fuerte contraofensiva en defensa de la religión y la moral hizo el recuento de que, en menos de cinco décadas, los filósofos se habían encargado de minar las convicciones más importantes del orden y la paz tradicionales. Los *Fundamenta* de Rechenberg, publicado en Leipzig en 1708, proveía a los profesores alemanes de respuestas teológicas contra la ola de ateísmo filosófico, deísmo, naturalismo, fatalismo, neoepicureismo y todo aquel pensamiento que identificaba a la naturaleza con Dios (Israel, 2012).

La llamada *nouvelle philosophie*, vehículo de estos cambios, que engloba una actitud inquisitiva frente al mundo y una necesidad de reconfiguración de creencias, tuvo en Descartes su más fuerte representante. Pues aunque gran parte de la teorización sobre estos movimientos (específicamente sobre la Ilustración, su significado y su finalidad) se encuentra en la segunda mitad del XVIII, las raíces se habían afianzado desde finales del XVII, de la mano del cartesianismo y la filosofía mecanicista.

De hecho, ni la Reforma del siglo XVI, ni la llamada “Baja Ilustración” del periodo posterior a 1750 –con frecuencia no más que unas cuantas notas al pie a los cambios anteriores– pueden competir con la agitación de la Alta Ilustración en cuanto a impacto, profundidad y extensión de los cambios intelectuales y espirituales que trajo consigo. Puede ser que los lectores y los historiadores conozcan más la historia de la Baja Ilustración posterior a 1750, pero esto no cambia la realidad de que este movimiento sólo significó la consolidación, popularización y anotación de conceptos revolucionarios introducidos con anterioridad. En consecuencia, incluso antes de que Voltaire llegara a ser ampliamente reconocido, en 1740 el verdadero asunto ya estaba finiquitado. (Israel, 23, p.4)

Pero como afirmamos arriba, la entrada de la modernidad se vive a fuerza de argumentos contrahechos, de riñas venales que hacen de esta etapa un verdadero laboratorio de ideas. La expansión de la *nouvelle philosophie*, aunque al final triunfal, también estuvo marcada por vacilaciones. El avance del cartesianismo en el continente fue preponderantemente inestable. Por ejemplo, la Universidad de Leiden reconocida hoy en día por su tradición cartesiana ayudó a poner de moda el cartesianismo en los Países Bajos que recibían una cantidad significativa de estudiantes extranjeros, quienes llevaron a sus países las nuevas tendencias de pensamiento. Estas doctrinas fueron prohibidas en 1648 en la misma universidad (Spinoza, 2014, p.51), hasta que a principios del siglo XVIII se recuperó la libertad de enseñanza.

El avance del cartesianismo depende de ese convulso proceso de configuración de la opinión pública y especializada que implica desarrollos y refutaciones y que, por lo tanto, descansa principalmente en el desacuerdo. En la edición castellana del *Tratado de la reforma del entendimiento*, dice Atilano Domínguez: “El mejor símbolo de aquel ambiente discordante quizá sea el caso Henricus Regius. En 1638 había obtenido una cátedra en Utrecht por su familiaridad con la física cartesiana; en 1642 fue destituido de ella ante los ataques del polémico [y anticartesiano] Voetius contra sus ideas metafísicas.” Para 1656, la prohibición sobre las tesis cartesianas en los Países Bajos toma la forma de la institucionalidad, por una prohibición oficial (Spinoza, 2014, pp. 51-55).

Tales desacuerdos descansan en el hecho de que esta filosofía “atacó y fragmentó las bases de la cultura tradicional europea en lo sagrado, lo mágico, la monarquía y la jerarquía, secularizando todas las instituciones y las ideas” (Israel, 2012, p. xx). Todo esto hace comprensible la evaluación de Hazard en el siglo XIX.

La aceptación, por lo novedoso, y la prohibición, por el peligro que traía consigo, sitúa a la filosofía moderna en el medio de una transición que no podría juzgarse de apacible. La cronología de publicaciones de Descartes también revela esto. Enterado de la situación de Galileo ante

la Inquisición, confiesa a sus amigos que teme publicar su sistema del mundo porque muchos de sus principios coinciden con los del acusado. El *Traité du monde et de la lumière* es, como resultado de esto, un texto publicado póstumamente (Descartes, 1989). No sorprende, entonces, que las primeras tres publicaciones de Descartes sean claros intentos de persuasión y, en el fondo, elegantes ataques a las nociones más tradicionales, perpetrados desde la trinchera del problema del conocimiento. Así, el *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la Verité dans les sciences, Plus la Dioptrique, le Météores et la Géometrie, qui sont des essais de cette méthode* de 1637, publicado en Leyden, el *Descartes Meditationes de Prima Philosophia* de 1641, publicado en París en latín y, luego, en Ámsterdam, en francés, y los *Renati Descartes Principia Philosophiae* de 1644, obra publicada en Ámsterdam y dedicada a Elisabeth de Bohemia, son, en ese orden: una apología de la razón, una auténtica deconstrucción de los temas de la metafísica medieval y la presentación de las bases de “la nueva filosofía” sobre la que se elevarán tanto la filosofía spinozista como gran parte de las empresas intelectuales de la época.

Por ello, hay que destacar que si bien Descartes inaugura notablemente la modernidad filosófica y científica con un movimiento intelectual que reluce novedad y constituye un verdadero hito, su pensamiento viene lidiando con problemas inéditos y con el desgaste de las instituciones, respecto a lo cual fenómenos como la aparición de la Inquisición y el recrudecimiento de la guerra que llevó a la llamada Reconquista española, y al ambiente de constante desacuerdo en los estados protestantes, por ejemplo, son sólo un movimiento reflejo en la dirección opuesta.

[...] la guerra confesional, había equipado a los gobiernos, iglesias, cortes, escuelas y universidades europeos con mecanismos de control intelectual y espiritual, de nueva cuenta ingenizados y reforzados...[...] pero incluso los más agresivos e intolerantes de estos instrumentos de supervisión doctrinal, tales como los *consistoires* calvinistas o la Inquisición española [...] se vieron rápidamente desbordados, si no en su totalidad al menos en parte, por el avance de las nuevas ideas científicas y filosóficas...” (Israel, 2012, p. 24).

Sobre esta particular forma de erosión abunda Albiac en su detallado ensayo sobre las fuentes marranas del spinozismo (2013). En él se muestran los estragos en la identidad religiosa del pueblo sefardí debidos al sistemático asedio que los judíos sufrieron en la península durante los siglos xv y xvi; evento que se dan a la par de la consolidación de España como imperio católico. La reconfiguración cultural, espiritual y económica que tiene lugar en la península, e involucra el desplazamiento del pueblo sefardí a las costas norte, es sólo una porción de los constantes cambios en el *collage* de pueblos, facciones religiosas, casas y escuelas que constituyen a Europa en ese momento.

## MESIANISMO Y EL FIN DE LOS TIEMPOS

Por la aparición de cosas nuevas, por la explosión de guerras intestinas, por los descubrimientos científicos y geográficos, por las constantes disputas, se lee en el rostro del siglo el final de los tiempos. El incendio de Londres que duró dos días y arrasó con el ochenta por ciento de la ciudad,

y la epidemia de la peste que llevó a Newton a su retiro en el campo en los llamados *anni mirabilis* –años del descubrimiento de la gravitación universal y del desarrollo del sistema de fluxiones–, ambos en 1666, junto con múltiples desavenencias y desgracias aquí y allá, auguraban a los pueblos ya la renovación –versión cruel de la conflagración heraclítea–, ya la destrucción definitiva del mundo conocido. De ese año data el caso de Savatei Zeví, autoproclamado mesías del pueblo hebreo a quien la población amstelodana apoyó casi unánimemente:

[...] y hubo en la ciudad de Ámsterdam una gran agitación y un gran temblor. Todos se entregaron a grandes festejos, golpeando panderetas y bailando por las calles. Los rollos de la Torá fueron sacados del Arca [para una procesión] con sus más hermosos ornamentos, sin temor al peligro de despertar un sentimiento de envidia o de odio entre los gentiles. Muy al contrario, anunciaron públicamente [las noticias] e informaron de ellas a los gentiles. (Albiac, 2013, p. 30).

La narración es de Jacob Sasportas, rabino de ortodoxia irreprochable, que desde el principio se opuso al mesianismo de Savatei Zeví, por lo que tuvo que soportar amenazas, inclusive de muerte, de sus correligionarios. Sasportas fue una excepción en la comunidad, no sólo holandesa sefardí, sino en la comunidad internacional. La noticia había corrido como pólvora a tal punto que personajes como Oldenburg, secretario de la Royal Society, discutían abiertamente sobre el carácter reformador de este evento. En la *Histoire de l'antisémitisme*, Poliakov heredaba a la posteridad la prueba de que la economía va siempre a la vanguardia: la bolsa londinense estaba 10 contra 1 a favor de Sabatai Zeví como rey de Israel en un plazo de dos años. En Hamburgo, la comunidad portuguesa hacía terminantemente prohibidas las apuestas porque implicaban dudar de lo perentorio. El mismo Sasportas narra que el comportamiento de los judíos era para sacar de quicio a cualquiera: los *cohen* que tenían prohibida la proximidad a los cadáveres se embarcaban con los difuntos hasta los cementerios y lloraban sus penas y, al mismo tiempo, su redención, en el Sabatt los asistentes a la sinagoga ofrecían más de diez mil florines de plata, los bancos en la yeshiva escaseaban de la cantidad de penitentes que ahí acudían, en las calles todas las conversaciones trataban de la Santa Ley, y de la mejor manera de seguirla, “cada yahid procuraba superar a su compañero en vigiliass y otros actos de contrición y abstinencia y limosnas, para prepararse a merecer la redención” (Albiac, 2013, p. 32).

Desde la primavera de 1665, cuando su mesavser Natán de Gaza lo declara mesías en Esmirna, hasta el verano de 1666, cuando Sabatei Zeví es encarcelado en Galípoli y obligado por Mehemed IV, en Adrianópolis, a convertirse al Islam, la figura de Zeví cataliza el contenido traumático de la consciencia sefardí o marrana. Primero comenzó el rumor de que se convertiría en rey de Palestina bajo dominación otomana y, luego, se comenzó a especular sobre el carácter de su apostasía: desde la tortura santa, hasta la cobardía profanatoria y pública.

Al descubrimiento del fracaso de Zeví sucedió una reacción en contra de la población que lo había apoyado: “Por todas partes se hallaban expuestos a la pública irrisión, y los niños corrían tras de ellos por las calles. En Esmirna se creó una palabra, *Pouftai*, que todo el mundo pronunciaba con desprecio y burla, señalando a los judíos con el dedo” (Albiac, 2013, p. 48). Lo que pasa enseguida es para causar fascinación. Importantes personajes amstelodanos, cuya pericia teórica había sido probada en otras ocasiones y había sido constatada a lo largo de los años, estimaron que el caso no podía quedar en un simple engaño:

estamos todos originariamente destinados a ser marranos, pero la gracia de Dios nos ha salvado de tan aterrador destino, consistente en vivir, por así decirlo, en un constante rechazo del propio conocimiento y de la propia creencia interior, infligiendo ese supremo sacrificio al mesías, pues sólo el alma de un mesías es lo bastante fuerte como para soportar sin daño tal destino. (Albiac, 2013, p. 50)

La cita es de Abraham Cardoso, nacido marrano y formado en teología cristiana. Cardoso había vaticinado la llegada de un mesías marrano para su pueblo. Abraham Pereyra, parnassim, acaudalado, figura pujante de su comunidad y cofundador de la Sinagoga Nueva de Ámsterdam, dedicó a partir del caso Zeví un esfuerzo monumental para ofrecer un alivio teórico a sus correligionarios, estimando de nuevo el papel del falso mesías como fundamental en la historia judaica. Sabatai, en su escandalosa renuncia, era para el pueblo converso y retornado un mesías adecuado. Albiac estima el caso con justicia, como expresión de la desesperada consciencia religiosa. Dice:

El hecho de que su proclamación mesiánica haya sido la más universalmente aceptada (las excepciones no sobrepasan lo personal y anecdótico) por la diáspora judía en la historia moderna, constituye un dato que no puede sino ser tenido como, cuando menos, expresivo de un punto sin retorno en ese elemento esencial de la identidad judaica que es el mesianismo; tal vez el umbral –un umbral trágico, bien es cierto– de su modernidad. (Albiac, 2013, p. 39).

Al tiempo que esto está pasando, la aceptación de la comunidad sefardí en los Estados Holandeses se revela bastante relativa, incluso en el ambiente de encomiada tolerancia religiosa a favor del desarrollo económico que frecuentemente se cita para mostrar la modernidad de la Ámsterdam de ese momento. La comunidad judía confirma esta precariedad con los significativos *herem* de personajes como Uriel da Costa, Juan de Prado y Baruch Spinoza, quienes son populares en el escenario internacional pero peligrosos en la opinión de más ortodoxia. La disidencia en religión que estos personajes suscriben transfiere la custodia de la conducción de la vida de la religión hacia otras instancias: específicamente, hacia instituciones típicamente modernas como son el Estado y la filosofía. Es decir, ética, moral, política y todas las disciplinas que versan sobre la conducción y la administración de la vida pueden ser abordadas y resueltas por y desde la filosofía y/o el Estado. A esto llamamos proyecto moderno en su sentido más general de reestructuración de la realidad.

En la disidencia de Prado o Spinoza, que los lleva a la expulsión de su comunidad, no vemos el fenómeno incomprensible, pero común, del culto invertido en religión -porque disidencia por rebeldía siempre es posible-, sino que en estos personajes hace su presencia teórica ese profundo carácter moderno en lo religioso que Albiac menciona pero que, como podemos ver aquí, va avanzando por dos carriles: por un lado, la reafirmación piadosa que lleva a Cardoso y a Pereyra a recuperar el carácter mesiánico de Zeví, después de la apostasía, y, por el otro, la abdicación de la religión frente a la razón que vemos en Prado y en Spinoza. El primero es un escenario más bien trágico pero es la consumación de la fuerza de la tradición, en todo su esplendor: la reafirmación aún en el escenario más hostil, aún en el terreno del absurdo. Mientras que, el otro, no es sino la semilla de una promesa, es el origen del proyecto ilustrado: la filosofía que ve en el



uso de la razón, y en la igualdad de los hombres, la posibilidad de construcción de una sociedad en la que todos los hombres puedan desarrollar sus potencialidades bajo un marco de legalidad (Kant, 2015). Sin embargo, ver estas dos vías como fenómenos separados es quitar seriedad a ambos emprendimientos. Su formación no responde a una actividad autística que monologa su verdad, sino que permanecen y dependen del diálogo con el otro. Como veremos enseguida, el pensamiento de Pereyra es una referencia innegable en la filosofía spinocista, lo que nos ayuda a mostrar ese carácter de corrección y revisión de posturas, en breve, de tensión, que opera a todo lo largo de la modernidad.

## LA RESPUESTA DE SPINOZA

La comunidad que hizo la permutación cabalística de 5426 -año hebreo correspondiente al 1666 del calendario cristiano- en la palabra “salvado”, y que esperaba verdaderamente el fin de la historia, es la misma que diez años atrás había anatemizado a Spinoza con el *herem* que, bajo el signo de la heroicidad y la desgracia, hizo legendaria su figura. El *herem*, sin embargo, es falso, como son falsas todas las leyendas que acaso producen más realidad que la insípida narración de lo verdadero. Reza de la siguiente manera: “Maldito sea de día, maldito sea de noche; maldito sea durante el sueño y durante la vigilia. Maldito sea al entrar y al salir. Quiera el Eterno jamás perdonarle. Quiera el Eterno alumbrar contra este hombre toda Su cólera y volcar sobre él todos los males mencionados en el libro de la Ley.” (Albiac, 2013, p. 4) Para 1664, Spinoza ya había publicado la *Demostración geométrica de los principios de Descartes*, que lo ponía a la cabeza del cartesianismo de su época. Cuatro años más tarde del descubrimiento de la farsa que fue Zeví –“un mero psicópata depresivo”, lo etiquetaron los cristianos–, Spinoza publica el *Tratado teológico-político* (TTP), epítome de la decadencia y la impiedad. Probablemente el texto más emblemático del repudio en que cayeron su autor y su filosofía última.

La cantidad de escritos que siguieron a la publicación del TTP retrata la desesperación, por un lado, y la euforia, por el otro, de sus comentadores. Mismos que, sin saberlo, le otorgaron al texto el protagonismo que aclama Israel (2012) y que hace de Spinoza el punto nodal de toda filosofía moderna -y, para Hegel, de toda filosofía, en general. El contenido del TTP puede resumirse en la siguiente afirmación: la libertad de filosofar no es contraria a la virtud, sino necesaria a ella; el único deber del Estado es, por lo tanto, salvaguardar la libertad de filosofar. En el TTP, Spinoza hace eco de otra obra impía, la *Philosophia S. Scripturae Interpres*, publicada anónimamente en 1666 por su amigo cercano Loedwij Meyer –introdutor de la *Demostración geométrica de los principios de Descartes*. Esta obra sostiene que sólo la filosofía puede hacer una recta interpretación de la Escritura Sagrada. Declara Spinoza:

La fe, por tanto, deja a cada uno la máxima libertad de filosofar para que cada uno pueda pensar sobre todas las cosas lo que parezca conveniente, sin llegar al crimen, y sólo condena como heréticos y cismáticos a los que enseñan opiniones capaces de llegar a la rebelión, al odio, a la contumacia y a la ira; por el contrario, sólo admite como fieles a los que propagan entre los hombres la justicia y la caridad con toda la fuerza de su razón y de sus facultades. [Porque] La

verdadera felicidad, la beatitud, consiste sólo en el goce del bien y no en la satisfacción de que disfruta un hombre porque goza él con exclusión de todos los restantes [...] El que se regocija por tales cosas, se alegra del mal de otro, es envidioso, es mezquino y no conoce la verdadera sabiduría ni la verdadera vida serena. (Spinoza, 2010, p.6).

La introducción de estos textos en el panorama de “la ciudad más hermosa de Europa” (Stewart, 2012), que comparte con París, Londres y Viena el equilibrio de las fuerzas intelectuales de la época, fue acotada por eventos como la entrada el 23 de junio de 1672 –el *rampjaar*, año catastrófico neerlandés– de las tropas francesas en Utrecht, seguida, dos meses después, por el desmembramiento de los hermanos de Witt, en manos de una turba supuestamente dirigida por Guillermo de Orange, sucesor en el gobierno. Los historiadores concuerdan en que este evento pone fin a la república holandesa en el marco de su llamado Siglo de oro. El ambiente político y económico está agitado.

También figuraron en el escenario los textos de Abraham Pereyra, entusiasta del caso Sabatei Zeví, quien desde Ámsterdam desenrolla una *madeja de trágica hechura* (Albiac) que es el estado de la consciencia sefardí respecto a su herencia marrana. Ya en 1922, Gebhardt se expresaba en los siguientes términos del problema:

En sus consciencias, el catolicismo y el judaísmo ni estaban unidos ni eran susceptibles de unión, y en ese combate interior sus consciencias se veían desgarradas [...] Las ciencias profanas de que hablaba Orobio de Castro [lógica, física, metafísica, medicina] pasaron, para ellos, de la periferia al centro. Comenzaron a buscar el sentido del mundo en el mundo, en lugar de buscarlo en Dios... (Albiac, 2013, p. 92).

En *La certeza del camino compuesta por Abraham Pereyra. Dedicada al Señor Dios de Israel, en Lugar de sacrificio sobre su Ara, por expiación de pecados del Autor* y en *Espejo de la Vanidad del mundo*, Pereyra propone humildemente las vías de regreso al judaísmo. Estos textos son “verdaderos catecismos de reeducación, redactados desde la aceptación penitente de la propia miseria” (Albiac, 2013, p. 120). Contra esto, Spinoza, sin mencionar a su destinatario, afirma: “Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos mis lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente” [EIVP45e].

Albiac juzga a Pereyra con benevolencia: “el patetismo de su imagen desgarrada por el horror del pasado propio -también la heroicidad puede ser insoportable a la memoria- no pierde con ello un ápice de su grandeza” (2013, p. 121). Pereyra, nacido en Madrid, había sido perseguido por la Inquisición y había huido a Venecia y, de ahí, a Ámsterdam, donde se convirtió en *parnassim*. Fue él quien lideró la excursión por mar para salvar a Zeví de su aprisionamiento en Galípoli. Fracasado ese *affair*, Pereyra se entregó a lo que podemos definir como la búsqueda de una cura: “Y así despierte la voluntad y el entendimiento a trabajar, para hazer algo bueno, digno de recuperar tanto perdido; y con la desconfianza en este mal, estoy en silencio conmigo, y a solas me pregunto, qual seria el effectivo remedio” (Albiac, 2013, p. 121, se cita la *Certeza*). La respuesta que eventualmente este prohombre encontró fue el olvido; y la esperanza; y especialmente el temor:

Este temor es guarda de la inocencia, y por esto conviene que esté muy arraigado en nuestra alma; segun lo que pida el Propheta David, quando dizia: /Erizose de tu pavor mi carne, porque tus juizios temi/: de modo que no se contentava el Santo Rey, tener el temor de Dios arraygado en su alma; sino que quería tambien que le traspasase las entrañas, para que este grande dolor, le sirviesse de perpetua memoria, y despertador... (Albiac, 2013, p. 132 se cita *Certeza*).

Spinoza responde nuevamente: “Quien es guiado por el miedo y hace bien para evitar el mal, no se guía por la razón” [EIVP63], por ejemplo, “el enfermo come aquello a lo que tiene aversión, por temor a la muerte; en cambio, el sano goza de la comida y así disfruta de la vida mejor que si temiera a la muerte y deseara directamente evitarla” [escolio a la misma proposición]; “Por lo demás, este afecto por el que el hombre se dispone de tal suerte que no quiere lo que quiere y quiere lo que no quiere, se llama temor...” [EIVP39eb]. Avant la lettre, Pereyra usa todos los términos que constituyen la *Ethica* pero forma con ellos una imagen invertida. El punto de partida de ambos acaso sea el mismo: es urgente discutir sobre estos términos y, en definitiva, es urgente una profunda corrección del espíritu, asegura Pereyra. La que necesitaban sus correligionarios y, responde Spinoza, acaso todos los fieles de todas las religiones tradicionales. Es sintomático que de estas dos filosofías, que comienzan y terminan con el amor Dei, sólo una esté preocupada por la felicidad humana. Beatitud y felicidad son compatibles y son posibles sin religión alguna, diría Spinoza. Pero, ya lo sabemos, Spinoza es el enemigo.

## CONCLUSIÓN

Una lectura de la modernidad que se centre sólo en los proyectos que ésta emprendió está condenada a encontrar en ella un fracaso. La revisión de los detalles históricos, de la carga emocional y de las intrincadas relaciones entre los eventos de este tiempo muestra que, durante la configuración de los discursos que eventualmente se convirtieron en directrices de lo moderno, las propuestas y emprendimientos de los filósofos estuvieron asediados por el desacuerdo. A la vez, se aprecia con claridad que estas propuestas y emprendimientos son ellos mismos producto de una profunda resquebrajadura en el *continuum* histórico, de una crisis. Respecto a la cual, la mayoría de los pensadores, aunque se atrevieron a prescribir soluciones optimistas a futuro, mostraban un marcado pesimismo. Más aún, podemos decir que la evaluación que sólo ve el cumplimiento de algo bueno en el futuro es probablemente la evaluación más desazonada e inconforme de su presente.

## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- Albiac, Gabriel. (2013). *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid: Tecnos.
- Álvarez Gómez, Ángel. (2001). *El Racionalismo del siglo XVII*. Madrid: Síntesis. Serie Filosofía síntesis; 19.
- Álvarez Martino, Eva. (2011). *El laberinto de la continuidad en G.W. Leibniz. El filósofo de los principios*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Applebaum, Wilbur (ed.). (2000). *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*. New York & London: Garland Publishing, Inc. Garland Reference Library of the Humanities (Vol. 1800)
- Descartes, Renato. (1963). *Obras completas*. París: casa editorial Garnier.
- \_\_\_\_\_. (1967). *Obras escogidas*. Trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- \_\_\_\_\_. (1978). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente. México, D.F.: Espasa-Calpe.
- \_\_\_\_\_. (1989). *El mundo. Tratado de la luz*. Edición, introd., trad., y notas Salvio Turró. Barcelona: Anthopos.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Los principios de la filosofía*. Biblioteca de los grandes pensadores. Barcelona: Alianza Editorial.
- Israel, Jonathan. (2012). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel. (2015). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza Editorial.
- Nadler, Steven. (2004). *Spinoza*. Madrid: Acento.
- Spinoza, Baruch. (1988). *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas e índices: Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Ética demostrada al modo geométrico*. Traducción Oscar Cohan. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de Filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- Stewart, Matthew. (2006). *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*. Traducción de Josep Sarret Grau. Madrid: Biblioteca Buridán.
- Watson, Richard. (2003). *Descartes. El filósofo de la luz*. Traducción Carlos Gardini. Barcelona: Grupo Zeta, Vergara.



UNIVERSIDAD  
**DE ATACAMA**

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN  
DE CIENCIAS SOCIALES Y EDUCACIÓN

## **E. P. THOMPSON, el papel de las clases populares en las transformaciones histórico-económicas del capitalismo<sup>1</sup>**

*E. P. THOMPSON, the role of the popular classes in the historical-economic transformations of capitalism*

FABIOLA JESAVEL FLORES NAVA  
**Investigadora y profesora de la Facultad  
de Economía (UNAM)**  
Mail: [fabiolafloresn@gmail.com](mailto:fabiolafloresn@gmail.com)

**RESUMEN.** Este artículo pone de relieve la importancia que tienen los diferentes conceptos teórico-históricos creados por E. P. Thompson para entender la relación dialéctica que existen entre la idea de *experiencia –vista* como proceso de formación histórica o como espacio desde donde se le da sentido al mundo-, *el plano concreto* sobre el que se asienta la modernidad capitalista, *y las transformaciones* generadas por la *praxis* de clases populares en la interacción de estas dos dimensiones de la realidad. Al mismo tiempo, se tiene especial interés en uno de los conceptos más radicales en la obra de dicho autor, es decir, el concepto de Economía Moral de la Multitud, con el cual podemos comprender la complejidad histórica sobre la que se constituyen los movimientos sociales anticapitalistas. Finalmente queremos insistir en el énfasis que el propio Thompson pone en la definición de clase, en donde destaca la necesidad de pensarla, más que como un hecho dado, como un proceso activo y en constante relación histórica.

**PALABRAS CLAVE:** E. P. Thompson, experiencia, agente histórico, clase, grupos subalternos, Economía Moral de la Multitud.

---

<sup>1</sup> El artículo contiene algunos elementos de mi Tesis de Maestría *Los obreros y los artesanos como agentes históricos*, realizada en la UAM-Iztapalapa, y formó parte del proyecto PAPIIT con número de registro IA303618, cuyo nombre es “Repensando la historia económica: manifestaciones económicas, políticas y sociales de la crisis estructural del capitalismo en México. 1973 - 2010”.



**ABSTRACT:** This article highlights the importance of the different theoretical-historical concepts created by EP Thompson to understand the dialectical relationship that exists between the idea of experience - seen as a process of historical formation or as a space from which meaning is given to the world- , the concrete plane on which capitalist modernity is based, and the transformations generated by the praxis of popular classes in the interaction of these two dimensions of reality. At the same time, there is a special interest in one of the most radical concepts in the work of said author, that is, the concept of the Moral Economy of the Crowd, with which we can understand the historical complexity on which social movements are constituted anti-capitalists. Finally, we want to insist on the emphasis that Thompson himself places on the definition of class, where he highlights the need to think about it, rather than as a given fact, as an active process and in constant historical relationship.

**KEYWORDS:** E. P. Thompson, experience, historical agent, class, subaltern groups, Moral Economics of the Crowd.

*En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades [...] ¿Serán las necesidades teóricas, necesidades directamente prácticas?*

Karl Marx

## I

**E**n el largo tránsito de su configuración histórica, la modernidad capitalista fue mermando y afectando en diferentes momentos el proceso de reproducción social en su conjunto y, junto a ello, a los diferentes grupos y relaciones sociales que existían antes de que esta modernidad pudiera consolidarse como tal. En este sentido y debido a que el capitalismo se asentó desde sus orígenes sobre realidades que le precedieron históricamente, chocó constantemente con un límite, tanto en términos materiales como sociales. Por ejemplo, la producción industrial en general no se desarrolló plenamente pues se encontró por todos lados con atrasos técnicos, con progresiones a golpes, con la falta de una integración hacia la industria de toda la economía en su conjunto, con estrangulamientos a nivel de medios de producción, de mano de obra, de disposiciones de crédito, de falta de desarrollo de fuentes de energía que le permitieran una producción constante y continua, y con un mercado interior vivaz y eficaz. Y si nos detenemos en los grupos sociales sobre los cuales, poco a poco, se impuso la lógica capitalista, nos hallaremos con sus múltiples comportamientos, con sus propios objetivos y actuaciones ante las complejas polaridades que en su propio contexto desarrolló la modernidad y, en ese sentido, con importantes particularidades en la constitución misma de la modernidad capitalista.

Por ello, resulta relevante poner en el centro del análisis histórico, y en especial para entender la historia económica del desarrollo capitalista, el estudio de nuevos sujetos sociales.<sup>2</sup> Esta primera aproximación busca entender cómo el estudio de las aspiraciones, las exigencias inmediatas, la maneras de vivir, actuar y pensar de los trabajadores, nos permitirá comprender de qué modo asumieron y actuaron las clases populares a los cambios e invasiones que la modernidad trajo consigo. De manera que quede claro el papel que juegan las clases populares como sujetos de la historia. La cuestión que se discute es cómo dar el giro entre lo histórico general, propuesto por la historia económica general al respecto del desarrollo histórico de las diferentes estructuras que constituyen el sistema-mundo capitalista, y lo particular de la participación de los sujetos populares en los cambios y alternativas que surgen al avance de la modernidad capitalista.

Sobre el tema de nuestro interés han trabajado varios autores como Eric Hobsbawm, Edward Palmer Thompson, Jones Gareth Syedman y William Sewell. Todos ellos han hecho contribuciones teóricas importantes, que en positivo nos muestran: las aspiraciones, las exigencias inmediatas, la manera como vivían, actuaban y pensaban los trabajadores, así como el modo en que asumieron las clases populares los cambios y las invasiones que la modernidad trajo consigo. En este sentido, el trabajo de estos autores hace claro el papel que juegan los obreros y los artesanos como sujetos de la historia.

Retomaré al historiador británico que ha tratado a fondo el contenido de la cultura popular de los siglos XVIII y XIX, E.P. Thompson en algunos de sus libros más sobresalientes: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*; *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, *estudio sobre la crisis de la sociedad preindustrial*; *Costumbres en común* y *Miseria de la teoría* (Thompson, 1979, 1981, 1989 y 1995).

## II

E.P. Thompson es considerado uno de los más importantes y polémicos historiadores marxistas británicos, justamente por haber sido, durante toda su vida, un pensador original y comprometido, no sólo con el conocimiento si no también con la lucha política. Desde su salida del Partido Comunista en 1956 y en constante defensa de un humanismo socialista, Thompson ha cuestionado frontalmente tanto los métodos de los historiadores marxistas, que desde el establecimiento *a priori* de modelos generales y abstractos se han separado de las dimensiones concretas y empíricas que enriquecen el análisis histórico, así como también a aquellos historiadores poco comprometidos y bastante empiristas que sólo estudian los hechos y no son capaces de ejercer planteamientos teóricos.

<sup>2</sup> En las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo pasado, y como parte la emergencia de los movimientos de descolonización y en contra del autoritarismo, la llamada “revolución cultural” propició que en el ámbito de la historia académica se desarrollara la historia social. Esta nueva dimensión del análisis histórico subrayó la necesidad de estudiar a los grandes sectores sociales que habían sido poco atendidos por la historiografía tradicional. Es en este contexto que surgió la denominada escuela marxista británica. Sobre la evolución de la historia social véase Eric Hobsbawm (1984), Raphael Samuel (1991), Natalie Zemon Davis (1991), así como los trabajos ya clásicos de E. P. Thompson (1989), Eric J., Hobsbawm (1974), George Rudé (1981 y 1989), Eric J. Hobsbawm y George Rudé (1978) y Rudé (2000).

Aquí lo importante es preguntarse: ¿qué sentido tenía para él señalar estos equívocos de la historiografía? En 1978, ya con una larga trayectoria de ensayos y publicaciones históricas, Thompson plantea, en su libro *Miseria de la teoría* (Thompson, 1981), la posibilidad de acceder mediante un diálogo entre concepto y evidencia a un mejor entendimiento del universo histórico. El problema central que plantea su enfoque sería entender *cómo* suscribir este diálogo sin llegar a caer en polaridades. Las ideas al respecto de este tema fueron resultado de un contexto sobre el cual Thompson pone considerable atención. Me refiero al importante auge que en la década de los años 70 del siglo pasado tuvo el marxismo-estructuralista en Inglaterra –aunque no sólo allí–, y cuyo intelectual más prominente fue Louis Althusser.<sup>3</sup> En este sentido, para el autor de *Miseria de la teoría*, resultó fundamental discutir los planteamientos teóricos althusserianos y, en cierto sentido, combatirlos. No sólo por la arrogancia con que dicho autor trataba la formación del conocimiento histórico sino, también, a contracorriente de los historiadores althusserianos que no ponen suma atención a las sutiles fases que sigue la investigación histórica, como son los estatutos y particularidades de la naturaleza de los datos empíricos, la utilización de conceptos apropiados y el *objeto* del conocimiento propiamente histórico (Anderson, 1985, p. 5).

Hay una imposibilidad en los conceptos que Althusser nos brinda para entender adecuadamente los diálogos a partir de los cuales el conocimiento se construye. Dicha imposibilidad parte de su horizonte metodológico, pues éste, por su total separación de la *experiencia* histórica y el establecimiento de muchos *apriorismos*, nos dice Thompson, crea un universo autogenerador de conceptos que imponen su propia realidad sobre los fenómenos de la existencia material y social, en vez de comprometerse a un continuo diálogo con éstos (Thompson, 1981, p. 13). Ante esta imposibilidad, digo, es necesario colocar, en el proceso y la práctica del conocimiento, a la “ciencia de la *experiencia* histórica de los sujetos concretos” (Herrera, 2007, p. 52), no mistificada o inducida, sino como determinante, en el sentido en que ejerce presión sobre la conciencia social, propone nuevas cuestiones a la misma y pone gran parte del material sobre el que se desarrollan los ejercicios intelectuales más elaborados.<sup>4</sup>

En cuanto al estatuto de los datos empíricos, nos dice que estos no deben ser asumidos como hechos que revelan automáticamente su significado sino, más bien, que debido a que no se revelan espontáneamente, conviene al historiador interrogarlos de diferentes maneras. Estas interrogantes pueden cuestionar tanto la forma en que se registraron los hechos, hasta el modo de situarlos dentro de una serie de eslabones que nos hablen del universo de lo social. Con la finalidad de proponer que todas las fases de la investigación histórica sean construidas, y no dadas, Thompson plantea que es necesario eliminar del conocimiento procedimientos autoconfirmativos, y colocar

<sup>3</sup> En Inglaterra “la vanguardia del pensamiento estructuralista-marxista estaba en la obra iconoclasta de Barry Hindess y Paul Hirst, representada por los libros como *Pre-Capitalist Modes of Production*. También fueron importantes el *Centre for Contemporary Cultural Studies* en la University of Birmingham y la revista, *New Left Review*... Eric Hobsbawm fue muy directo pensaba que “Althusser... prácticamente no tiene nada que decir a los historiadores” (Kaye, 1989, p. 177).

<sup>4</sup> “Cómo nos recordó -porque esto formaba parte ya del juego de herramientas del viejo Marx, aunque sus seguidores lo hubiesen olvidada- que para entender lo que hacían los hombres era necesario, ante todo, saber qué pensaban, cómo creían que era el mundo en que habitaban y de qué modo vivían el momento en que se encontraban, para reconstruir, con estos elementos, los móviles que permiten explicar sus actos” (Fontana, 1994, p. 5).

en su lugar un método lógico, de examen apropiado de los materiales históricos, que se encuentren en constante diálogo con conceptos cuyo carácter sea el de expectativas más que el de modelos.

Un historiador está autorizado en su práctica a hacer una hipótesis provisional de carácter epistemológico: que la evidencia que maneja tiene una existencia «real» (determinante), independiente de su existencia en las formas del pensamiento, que esta evidencia testimonia un proceso histórico real y que este proceso –o una comprensión aproximada de él– es el objeto del conocimiento histórico (Fontana, 1994, p. 29).

En lo que atañe a esta posición, queda claro que lo que Thompson está señalando como necesario para el conocimiento histórico es la dialéctica fundamental entre la teoría histórica y el pasado histórico, esto es, entre la evidencia y el concepto. Y desde nuestro punto de vista, con la finalidad de superar o rebasar dicha escisión característica de la historiografía, Thompson volvió su mirada a la idea de *experiencia*, punto importante que le permite acceder a la historia concreta de los sujetos y su actividad, y desde ahí sacar los resultados que le permitan comprender el movimiento del mundo en el que éstos desarrollan sus actividades.

De esta manera, nos acercamos a un punto sobre el cual Thompson se apoya para explicarnos lo que es la historia, en contraposición a la perspectiva althusseriana de la historia como un *proceso sin sujeto, o sujeto encadenado a una estructura*<sup>5</sup>, ya que siendo la historia un proceso lógico en el que se manifiestan regularidades (siempre relativas), continuidades y rupturas, “dispuestas” a ser conocidas, es el sujeto o su acción el que, bajo un determinado contexto, actúa en el tiempo modificando su mundo o manteniéndolo según sus experiencias. En ese sentido, el proceso histórico será la secuela de múltiples opciones y prácticas humanas no determinadas o sujetadas a un devenir ajeno al hombre.

Dentro de la ya añeja discusión sobre la preeminencia de la estructura o del proceso dentro de la historia, Thompson da prioridad a éste último. Para él, la historia es resultado de la acción humana, la cual analiza por medio de la categoría de experiencia, “porque dentro del ser social tienen lugar cambios que dan lugar a la experiencia transformada; y esta experiencia es determinante, en el sentido en que ejerce presiones sobre la conciencia social existente” (Illades, 2001, p. 159).

Vistas así las cosas, la historia deja de ser algo dado de antemano y pasa a ser una realidad abierta a infinidad de posibilidades y disyuntivas debido a que, desde la perspectiva de Thompson, es el sujeto social el que activa los procesos históricos. Es así como erige nuestro pensador su lectura de la historia y nos muestra, en múltiples textos, el modo en que los temas referentes a la historia de la cultura popular y los amplios temas que presenta el mundo del trabajo durante el proceso de industrialización en Inglaterra deben ser tratados con suma cautela, justamente para reivindicar la importancia que las expectativas y los códigos de lucha que estos grupos nos dan para renovar el análisis histórico.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> “Los althusserianos; por ejemplo, pretenden expulsar la subjetividad totalmente de la teoría social y niegan el albedrío incluso a la clase como-Ello; pero en cierto sentido, simplemente crean un Sujeto todavía más imperioso, la Estructura misma, cuya voluntad es determinada tan sólo por las contradicciones en su propia arbitraria personalidad.” (Meiksins, 1983, p. 101). “...con Althusser, volvemos a tener una categoría profundamente estática: una categoría, que encuentra su propia definición sólo en una totalidad estructural estática.” (Thompson, 1991, p. 28).

<sup>6</sup> En sus escritos más importantes encontramos el libro *The making of the English working class* publicado en 1963 y un número pequeño de artículos publicados en revistas científicas: en 1967 publicó en *Past and present* “Time, work-discipline and industrial capitalism”; en la misma revista en 1971 publicó “The moral economy of the English crowd in the 18th century; “Rough music: le chavarrí anglais”, en *Annales* 1972; “Patrician society, plebeian culture”, que apareció

Otro de los aspectos importantes dentro de esta obra es que subraya la necesidad de estudiar los cambios en los procesos históricos intrínsecamente ligados a las continuidades y, sobre todo, comprender el comportamiento de los grupos populares ante los cambios generados por la época moderna. En palabras de Ellen Wood “su objetivo no es afirmar la subjetiva continuidad de la cultura de la clase obrera contra las transformaciones objetivas radicales del desarrollo capitalista sino, al contrario, revelar y explicar los cambios dentro de las continuidades” (1983, p. 93). Pues parte del equipamiento mental de los sujetos en formación, en este caso de la naciente clase obrera, toma sentido al entrar en relación, en primer lugar a través de su experiencia vital, con los procesos de cambio que influyen en dicha experiencia; y, en segundo lugar sin separarse de lo anterior, interpretan el mundo de su experiencia por medio de costumbres y tradiciones populares sobre las cuales se asentó el cambio, y que dialécticamente implicaron un cambio de conciencia en las clases populares. En el libro *La formación de la clase obrera...* (1995) vemos al capitalismo inscribirse sobre tradiciones, costumbres y nociones de derechos populares que le precedieron históricamente, las cuales representan las herencias culturales y políticas de la naciente clase obrera.

La primera parte de la obra inicia con un planteamiento que va a contracorriente de las más comunes interpretaciones históricas sobre la Revolución Industrial, me refiero a los supuestos económicos que indagan en el nivel de vida, en los cambios tecnológicos, en los progresos sociales, en los ciclos comerciales, etcétera, y que sólo después de esto se interesan por las transformaciones políticas y culturales de los grupos subalternos. Thompson “comienza con las tradiciones populares –religiosas, «sub-políticas» y políticas– y organizaciones para mostrarnos, antes de ser introducidos en la «economía política», que la formación de la clase trabajadora es un hecho tanto de la historia política y cultural como económica” (Kaye, 1989, p. 164).

De ahí que la primera parte de su libro, “El árbol de la Libertad” (Thomson, 1995), preste atención a los rasgos más característicos de la cultura popular del siglo XVIII, y a los elementos que fueron heredados y transformados por las experiencias de la clase trabajadora en el tránsito al siglo XIX. La formación de la clase obrera no es algo dado por el avance de la modernidad industrial capitalista, es más que nada, un proceso de formación intelectual arraigado en las tradiciones, ideas y valores que el pueblo otorgaba a las comunidades milenarias, a sus derechos –definidos por una economía y un consenso moral de lo que era justo–, mezclado todo ello con las vivencias consuetudinaria de las libertades de los ingleses nacidos libres. Ideas que sirvieron de base a las agitaciones populares de finales del siglo XVIII.<sup>7</sup> En este sentido, se afirma que:

---

en 1974 en *Journal of Social History*; y en 1978 en *Social History* publicó “Eighteenth-century English society: Class struggle without class? (la mayoría de estos textos están traducidos al español y recopilados en dos libros: *Costumbres en común y Tradición, revuelta y conciencia de clases*).

<sup>7</sup> La primera parte del libro “trata de las tradiciones populares y de las ideas que moldeaban la mentalidad popular de la época. Ideas que sufrían un proceso de transformación y mentalidades en donde arraigó la disidencia religiosa. Viejos códigos y nuevos significados coexistiendo en un mismo sitio. Tradiciones, Hábitos y sociabilidades añejos apuntalando formas de organización modernas. Ideas renovadoras que dan voz a derechos antiguos y legitimidad a prácticas reprimidas o canceladas, pero no olvidadas”. (Illades, 2001, p. 165).

Los efectos de estos años no se manifestaron inmediatamente. Pero en los años siguientes a la experiencia jacobina de la década de 1790, cuando los mecánicos, artesanos y trabajadores radicales fueron políticamente separados de los radicales de la clase media, hicieron uso de sus experiencias para promover y mantener tradiciones y formas de organización propias [...] Fue en esos días cuando la conciencia específica de la clase trabajadora comenzó a madurar imbuida de un fuerte impulso democrático (Kaye, 1989, p. 166).<sup>8</sup>

Podemos observar, en la segunda parte de su libro “La maldición de Adán” (Thomson, 1995), que cada proyecto, cada sentido u horizonte de vida forjado en la tradición, ocuparon un sitio importante en la configuración de la clase obrera mucho antes que la industrialización los pudiera crear como tal. Esto es, Thompson se pronuncia en contra de las tesis *que sugieren a la “industrialización” como el agente por excelencia del cambio social*. Pues, como él señala: “Se veía a los instrumentos físicos de producción dando lugar, de forma directa y más o menos compulsiva, a nuevas relaciones sociales, institucionales y a formas culturales” (Thompson, 1989, v. I, p. 199). Así, a contra corriente de estas tesis que niegan *el papel activo del sujeto* en las transformaciones sociales, Thompson reitera el papel de las tradiciones políticas y culturales –de los jornaleros del campo, trabajadores domésticos o a domicilio, artesanos, obreros fabriles, etcétera– en la formación de las comunidades obreras. Y reitera que, a pesar de que estos diferentes grupos tienen experiencias diversas, en formas de trabajo nuevas y tradicionales, compartieron una vivencia común dentro del capitalismo que fue *la intensificación de la explotación y la disciplina laboral* en sus propias áreas de trabajo aún hno modificadas por las nuevas tecnologías, o lo que Marx denominaba subsunción real, así como las formas intolerables de *opresión política*. Según Kaye, Thompson “destaca en la primera fase de la revolución industrial, los cambios en, e intensificación de, el proceso de acumulación de capital como una experiencia social y humana” (1989, p. 167). El punto es no olvidar cómo es que vivieron estos grupos sociales bajo una experiencia común: las relaciones de explotación, y cómo, tomando en cuenta, las herencias “intelectuales”, culturales y políticas del proceso de formación de los nuevos sujetos sociales fue que surgió la expresión política y antisistémica de la conciencia de clase obrera.<sup>9</sup> En ese sentido, la conciencia de la clase obrera queda marcada por varias dimensiones, no sólo por la experiencia generada por los procesos de explotación, sino también, por una fuerte formación política derivada de un legado, podríamos decir intelectual, de aquellos miembros que fueron conformado la comunidad obrera. Por ello, al finalizar su libro,

<sup>8</sup> Además, “...en el periodo de 1790-1840 se dio una ligera mejoría en las condiciones materiales de vida de la clase trabajadora (pero) fue experimentada como una <<catástrofe>>, la cual enfrentaron creando nuevas formaciones de clase, <<instituciones fuertemente basadas y autoconcientes: sindicatos, sociedades cooperativas, movimientos educativos y religiosos, organizaciones políticas, publicaciones>>, junto con <<tradiciones intelectuales de la clase trabajadora, patrones comunitarios de la clase y una estructura de sentimientos (de la misma clase)>>. Estas instituciones y formas de conciencia son testimonio tangible de la existencia de una nueva formación obrera, no obstante, la aparente diversidad de experiencias; y su expresión en la inquietud popular constituye un testimonio contra el *punto de vista <<optimista>> acerca de la revolución industrial*” (Meiksins, 1983, p. 94).

<sup>9</sup> “La segunda trata del impacto de la revolución industrial sobre el conjunto de los trabajadores [...] Transita de lo subjetivo a lo objetivo. Cambia de esfera: de la cultura a la economía y a la vida social. Muda de escenario: de la taberna y la iglesia, al taller y la fábrica. Modifica la cronología: se desliza del siglo XVIII al XIX. Las estructuras y la dominación aparecen por la fuerza” (Illades, 2001, p. 165).



en la tercera parte titulada “La presencia de la clase obrera” (1995), Thompson concluye con la explicación de las bases, antes descritas, sobre las cuales se dio la formación de la conciencia de clase obrera en la INGLATERRA DEL SIGLO XIX.

### III

Para comprender más a cabalidad la radicalidad del pensamiento de Thompson, resulta necesario revisar el significado que adquiere para su desarrollo intelectual el concepto de *economía moral de la multitud*. En el análisis histórico que hace nuestro autor, el estudio de la *forma* en que se conduce el pueblo en el siglo XVIII, durante lo que se dio en llamar “motines de subsistencia”, resulta fundamental para entender las herencias políticas y culturales de los movimientos de las clases populares durante todo el siglo XIX en Inglaterra. Este tema surge de la pluma de Thompson en 1971 en un artículo publicado en la revista *Past and Present* titulado “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, nosotros recuperaremos la versión en español publicada en 1995 en el libro *Costumbres en común* (Thompson, 1995).

En este contexto, nuestro autor nos plantea que la economía no está definida por los grandes acontecimientos que dan paso a la modernidad capitalista, sino que en las bases sociales de éste siempre está presente un funcionamiento económico en el que se combinan varias dimensiones de la realidad social de las clases populares. La economía de las clases populares no será una de antiguo régimen enfrentada a una economía moderna, será, por el contrario, una economía que reinterpreta la realidad de la vida moderna desde una serie de parámetros morales constituidos sobre herencias y actitudes tradicionales que son transformadas en armas de lucha, es decir reactualizadas para enfrentar las dinámicas reproductivas del sistema capitalista. En ese sentido, la tradición no manifiesta un comportamiento conservador ni de antiguo régimen, sino que se transforma para fungir como arma de lucha. Por ello, en los motines de subsistencia del siglo XVIII, el pueblo con su delicado tejido de comportamientos ha formado su conciencia social frente al mundo circundante y, de esa manera, actúa claramente como *agente histórico*. Anthony Giddens afirma al respecto: E. P. Thompson da “una enorme importancia a la capacidad de los agentes humanos para moldear una y otra vez las condiciones de su existencia. Si hay un solo teorema marxista que domina los estudios históricos de Thompson es aquel que dice que los seres humanos «hacen su propia historia»” (Giddens, 1994, p. 154). El pueblo en tanto agente histórico es reconocido como un conjunto de sujetos capaces de realizar acciones conscientes, con objetivos y demandas precisas. Desde esta mirada, se critica el reduccionismo económico que cree encontrar en los motines de subsistencia simples respuestas espasmódicas de la *plebe* a oscilaciones en los precios o malas cosechas de los cereales básicos. Thompson dirá que una explicación así sería tan obvia para la historia que dejaría de lado la complejidad de motivaciones, conductas y funciones de un amplio y complejo entramado de normas sociales.

Antes que ser títeres de procesos oscuros que activaban el funcionamiento del mercado, los sectores subalternos eran sujetos que conocían y vivían de un modo tradicional las normas y obligaciones sociales, sabían qué prácticas comerciales eran legítimas y cuáles no; esto es, estaban

al tanto de las relaciones de dominio. En su concepción económica del mercado, la relación entre productores y consumidores tenía que ser transparente. Según éste, la comercialización debía ser directa del agricultor al consumidor, un ocultamiento y pérdida de transparencia en los procedimientos comerciales provocaba fuertes resentimientos a toda una comunidad, pues se intuía que esto era una amenaza a su modo de subsistir. Debido a esto, se organizaban y protestaban con un objetivo claro: fijar el precio de sus productos. Enfrentados a esta protesta social, los gobernantes tenían que intervenir para modificar los precios. En este sentido, lo que se analiza es “un modelo de protesta social que se deriva de un consenso con respecto a la economía moral del *bienestar público* en tiempos de escasez” (Giddens, 1994, p. 279), basada en una fuerte aprobación comunitaria.

Desde aquí, es posible definir lo económico desde otra perspectiva directamente relacionada con los procesos de reproducción de las clases populares. Es decir, cuando la modernidad capitalista hace estallar los equilibrios locales entre el sistema de necesidades de consumo y el de las capacidades de producción, las clases populares impulsaron mecanismos que permitieron la regulación o autoregulación de la riqueza social disponible. En ese sentido y en la medida de sus posibilidades transformadoras, tomaron el poder político de organizar de otro modo el mundo y la satisfacción de las necesidades de las comunidades que se estaban viendo afectadas por las transformaciones políticas y sociales del desarrollo del capitalismo.<sup>10</sup>

En las comunidades campesinas y las primitivas comunidades industriales, muchas relaciones «económicas» se regulaban de conformidad con normas no monetarias. Estas comunidades existen como tejido de costumbres y usos hasta que se ven amenazadas por la racionalización monetaria y en este proceso se vuelven conscientes de sí mismas como «economía moral» [...] Las racionalizaciones o «modernizaciones» del mercado capitalista atentaban contra las normas de la comunidad y continuamente creaban un antagonista «moral» (Thompson, 1995, p. 383).

¿Qué pasaba con los diferentes sectores sociales que estaban viviendo el cambio? ¿Cómo operaba el mercado bajo determinado contexto socioeconómico y qué lógica seguía la presión popular? El mercado no operaba como pensaba la economía política de aquella época –o como quería que maniobrara, esto es, con la eficacia racional de un mercado *libre*, que bajo el supuesto de la libre movilidad de la oferta y la demanda determinaba un precio justo para todos–, más bien estaba suscrito a un determinado contexto socioeconómico donde los prejuicios y las respuestas morales de la multitud aún tenían vigencia. Para esta época de estudio del artículo de Thompson, la “acción central” de los grupos populares iba más allá del encuentro cara a cara entre el populacho y los molineros. Esto es, no estaba dirigida contra el saqueo de granos o harina sino que se centraba en el acto de “*fijar el precio*”.<sup>11</sup> con una fuerte conciencia en la tradición y de beneficio hacía el consumidor (Thompson, 1995, p. 255).

<sup>10</sup> Economía- son las fuerzas y normas o mecanismos de regulación y auto regulación de los recursos disponibles. Idea de CA Nosotros retomamos las ideas de Valor de Uso de Bolívar.

<sup>11</sup> “...el motín era una calamidad social, que debía evitarse a cualquier coste. Podía consistir éste en lograr un término medio entre un precio «económico» muy alto en el mercado y un precio <<moral>> tradicional determinado por la multitud. Este término se podía alcanzar por medio de la intervención de los paternalistas, por la automoderación de agricultores y comerciantes, o conquistando una parte de la multitud por medio de la caridad y los subsidios”. (Thompson, 1995, p. 279).

Pero esta moral, que constituye parte del concepto de nuestro autor, no es una moral ceñida al régimen dominante ni tampoco es meramente tradicionalista <sup>12</sup>es, más bien, un comportamiento en el que se juegan los cambios y las continuidades dentro de los procesos históricos. Ellen Meiksins Wood afirma que en Thompson encontramos “un profundo sentido del proceso, expresado en una capacidad insuperable para trazar la intrincada interacción entre continuidad y cambio” (1994, p. 118). Es decir, la formación de una ética popular está vinculada a una historia particular creada por cada comunidad, en donde se establece lo que es justo y lo que no en la búsqueda por transformar las dinámicas opresivas de la modernidad capitalista. Esta construcción de una moral histórica es base fundamental de la actividad política de las comunidades que actuarán, en su devenir histórico, contra determinadas prácticas económicas dominantes, por lo que, además de reactualizar las formas de lucha que les anteceden históricamente, logran crear nuevas formas de organización política que actúan en contrasentido a las dinámicas opresivas de la economía capitalista. Con referencia a esto, nos dice Thompson que en la mentalidad de las clases populares habría una especie de ética heredada de la tradición, pero modificada en su devenir. Ésta les permitía a los sujetos *medir* lo bueno y lo malo de determinadas prácticas económicas modernas y, sobre esa medida, con una “economía moral del bienestar público”, <sup>13</sup> consensuada, la multitud ejercía su papel de *agente histórico*, modificando o manteniendo de uno u otro modo aquel referente de vida que la modernidad capitalista estaba afectando (Aguirre, 2016).

La multitud, en ese sentido, no será una masa humana que reacciona espontáneamente ante las vicisitudes de la vida económica moderna. En primera instancia, estará vinculada a una serie de experiencias relacionadas a su situación socioeconómica, como grupos que, dentro de la jerarquización de la vida social, se encuentran ocupando el lugar más bajo. Son los grupos explotados, sometidos, dominados y excluidos de la sociedad. Y, en segunda instancia, son grupos que comparten “los valores de la ética contestaría” creada a lo largo de las luchas sociales que les precedieron y que han formado parte de una historia de acción colectiva que, jugando bajo la dialéctica del cambio y la continuidad, reactualizan una y otra vez su lucha frente al devenir oscuro de la realidad capitalista. La multitud tiene la capacidad de redefinir y organizar políticamente la sociedad en la que vive y se desarrolla, dependiendo de un horizonte cultural, político e histórico sobre el que se formen las clases subalternas.

Lo antes escrito nos guía hacia una pregunta: ¿qué importancia tiene el desarrollo de este tema en el estudio de la historia económica de la Revolución Industrial? Desde nuestro punto de vista, mucha. En primer lugar, como ya lo hemos reiterado en diversas ocasiones a lo largo del texto, porque estos planteamientos nos conducen a ver el papel activo que los sujetos de las

<sup>12</sup> “El modelo paternalista tenía una existencia ideal, pero también una existencia real fragmentaria. En años de buenas cosechas y precios moderados, las autoridades lo dejaban caer en el olvido. Pero si los precios subían y los pobres se mostraban levantiscos se lo reavivaba, al menos para crear un efecto simbólico.” (Thompson, 1995, p. 229).

<sup>13</sup> El estudio de las movilizaciones populares ha sido abordado para las sociedades europeas en los trabajos ya clásicos de E. P. Thompson (1989), Eric J. Hobsbawm (1974), George Rudé (1981 y 1989), Eric J. Hobsbawm y George Rudé (1978). Véase también los trabajos de George Rudé (2000). Sobre otras perspectivas que incluyen el término “repertorio de la acción colectiva” y la protesta como forma de hacer política ver los trabajos de Charles Tilly (1986 y 1996), Louise Tilly y Charles Tilly (1981). Y sobre las formas de resistencia, el trabajo de James Scott (2000). Una buena visión panorámica acerca de los trabajos sobre la protesta social se encuentra en Víctor Lucena Ayala (2001).

clases subalternas adquieren en los procesos históricos. En segundo lugar, al ser agentes y no pacientes de la historia, los grupos populares transmiten sus ideas y comportamientos de resistencia más allá de sus propias circunstancias o contextos, pues sus ideas, sus luchas, sus concepciones del mundo viajan de generación en generación, de grupo en grupo, de pueblo en pueblo y se erigen como trasfondo para posteriores movimientos que intenten transformar o continuar determinados procesos sociales. De tal manera que, por poner un ejemplo, si las oscilaciones en el precio de los alimentos básicos eran fundamentales para que entrara en acción una economía moral de las clases populares, para la clase obrera fue fundamental, como parte de su acción de lucha, definir con base en lo que creían *moral*, o no, (legítimo, o no) las oscilaciones salariales. O, como diría Thompson: “el consumidor defendió sus viejas nociones de derecho con la misma tenacidad que defendió su situación profesional como artesano”, en ese sentido “la economía moral de la multitud tardó tiempo en morir: es recogida en los primeros molinos harineros cooperativos, por algunos de los socialistas seguidores de Owen, y subsistió durante años en algún fondo de las entrañas de la Sociedad Cooperativa Mayorista” (Aguirre, 2016, pp. 291, 293). Por lo que podemos decir que, con demasiada frecuencia, la presencia de las imágenes, ideas, luchas, símbolos, etcétera, de las clases subalternas continúa y da pie a nuevas creaciones que a lo largo del tiempo, y a pesar de las grandes transformaciones socioeconómicas, ejercen su influencia histórica del mismo modo en que un escritor crea y retoma de otro sus mejores ideas para revolucionar la lengua escrita.

#### IV

Lo anterior nos permite pasar a otro punto surgido en 1978 en un texto de Thompson titulado “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?”, pues con él nos introducimos en un debate que para los propósitos de este trabajo resulta relevante. Me refiero al esclarecimiento, con base en un minucioso análisis histórico, que hace nuestro autor al respecto de la supuesta idea de que un determinado modo de producción distribuye objetivamente a la gente en clases y que, en el naciente capitalismo, éstas se representaron en la dicotomía ontológica de: burgueses y proletarios. Como consecuencia de esta reflexión, Thompson hizo énfasis en la definición de clase, más que como un hecho dado, como un proceso activo y una relación histórica (Meiksins, 1983, pp. 87-105).

De este modo, nos explica nuestro autor, el término clase, en épocas en las que se empieza a consolidar la industrialización de Inglaterra, no era un concepto factible dentro del funcionamiento cognitivo de la gente. Empero, aclara que en sus luchas, en lugar de clase social definida, existía una consideración social en términos de grupos o jerarquías, oficios u órdenes:

[...] la especificidad histórica, anacrónica, debe ser tenida en cuenta cuando adoptamos el término [...] en el análisis de sociedades anteriores a la revolución industrial. De hecho, la correspondencia de la categoría con la evidencia histórica resulta entonces mucho menos directa. Si la clase no es aceptada en el sistema de conocimiento de la misma gente y si ésta se denomina a sí misma y lleva adelante sus propias batallas históricas en términos de

«estados», de «ordenes», etc., entonces, al describir estos conflictos en términos de clase, debemos cuidarnos de toda tendencia a interpretar según concepciones posteriores de clase. (Thompson, 1991, p. 28).

Más que una división de la sociedad de forma vertical, las divisiones se daban de manera horizontal (Thompson, 1979, p. 37). O, en otros términos, “su propósito aquí no ha sido el de negar la existencia de la clase ni la ausencia de la conciencia de clase sino, por el contrario, responder a tales negativas mostrando cómo los determinantes de clase moldean los procesos sociales, cómo la gente actúa ‘en forma de clase’, incluso antes de las formaciones maduras de clase con sus instituciones y valores conscientemente definidos” (Meiksins, 1983, p. 91).

Para Thompson, la discusión acerca de las clases y su conciencia no puede ir separada de la noción de lucha de clases, en el sentido de que los seres humanos se hallan condicionados por un contexto histórico, en el cual se experimentan determinados tipos de explotación –o ciertas condiciones de explotación de un grupo dominante– y sobre los cuales se identifican puntos de interés antagónicos que generan luchas por estas cuestiones. Sólo bajo ese proceso de confrontación se descubren como clase.

La clase, en un sentido heurístico, es impensable sin la noción de “lucha de clases”. En mi opinión, se ha prestado excesiva atención –en gran medida sin criterio histórico– a la “clase”, y demasiada poca a la “lucha de clases”. Está claro que la lucha de clases es un concepto previo y, a la vez, universal. En pocas palabras: las clases no existen como entidades aisladas que buscan y encuentran una clase enemiga y, entonces, comienzan su lucha. Por el contrario, las personas se encuentran en una sociedad estructurada de distintas maneras –principalmente, pero no exclusivamente, según las relaciones de producción–, experimentan la explotación –o la necesidad de mantener el poder sobre los que son explotados–, identifican asuntos de interés antagónicos, comienzan a luchar sobre estos puntos y, en el proceso de la lucha, se descubren como clase. La clase y la conciencia de clase son siempre el último, no el primero, estadio en el proceso histórico (Kaye, 1989, p. 183).

Ahora bien, para el caso especial que Thompson estudia, el conflicto entre la *gentry* y la *plebe* en la Inglaterra del siglo XVIII –o la lucha de clases sin clase–, el autor presenta un proyecto muy bien estructurado del tipo de relaciones y nexos sociales que se establecieron entre los diferentes grupos de la época. En palabras de Meiksins: “[...] la fórmula «lucha de clases sin clases», que Thompson propone tentativamente para describir la sociedad inglesa en el siglo XVIII, pretende precisamente transmitir los efectos de las relaciones sociales estructuradas como clase sobre los agentes faltos de conciencia de clase y como precondition para las formaciones de clase consientes” (1983, p. 92).

Para él, las relaciones sociales no pueden entenderse fuera del conflicto social, pero tampoco deben entenderse como meras relaciones antagónicas, sino como polaridades dialécticas, de antagonismo y reconciliación, entre las culturas refinadas y las plebeyas de la época. De modo que se puedan entender las experiencias formativas del ser social y la manera en que son moldeadas por formas culturales. Bajo estas ideas y para describir las relaciones sociales del siglo dieciocho, propone la metáfora de un campo de fuerza social: por un lado, los abusos, el autoritarismo, la explotación, la dominación social, las prácticas de gobierno; y, por el otro, la resistencia, las costumbres, los hábitos, la cultura subalterna. Kaye afirma “la multitud en un

extremo, la aristocracia y la gentry en el otro y, hasta bien entrado el siglo, grupos de profesionales y comerciantes sometidos porque sus vidas dependían magnéticamente de los gobernantes, o en ocasiones ocultando sus rostros en actividad conjunta con la multitud” (1989, p. 184).

Partiendo del análisis histórico-social que hace Thompson, se hace énfasis también en la idea siguiente: si existiese un poder total o la plena concentración de autoridad en un polo social, el análisis histórico resultaría ensombrecedor para entender, sobre todo, la naturaleza del poder y del Estado, la ideología y la cultura, y sería, inclusive, demasiado pobre para distinguir entre los diferentes modos de explotación, entre la mano de obra servil y libre (Thompson, 1995).

Entonces cabe preguntarse: ¿cuáles eran los puntos de acceso al poder?, ¿desde dónde se vislumbraban las condiciones de dominio?, ¿qué actores históricos limitaban o afirmaban un poder?, ¿qué cambios estaban debilitando los antiguos medios de disciplina social? Las respuestas a estas preguntas abarcan consideraciones muy diversas que tienen que ver con el concepto de hegemonía de Gramsci. En él se hace referencia a:

[...] un orden de lucha que es constantemente discutido y negociado, pero que no llega a ser conflicto revolucionario, tampoco supone el uso continuo de la fuerza física para mantener el orden social [...] En la Inglaterra del siglo XVIII había una vigorosa cultura plebeya enormemente distanciada de la cultura patricia y de su concepción de orden social [...] El mantenimiento del orden hegemónico, no fue un proceso sencillo, en especial siguiendo a las revueltas y cambios del siglo diecisiete (Kaye, 1989, p. 180).

En las que nuestro autor encuentra, en primer lugar, señas de al menos cuatro atenuantes que limitaron el poder oligárquico de la Inglaterra del siglo XVIII. Uno es el acceso de la *gentry* independiente a un cierto nivel de poder; el otro atenuante fue la pequeña clase media que aprendía a ampliar y conservar sus libertades; por otro lado, estaban las instituciones de la ley que intentaban conservar su legitimidad fallando en ocasiones a favor del humilde y en contra del poderoso (aunque cabe acotar muchos puntos aquí); por último, está la omnipresente resistencia de la multitud.

En segundo lugar, la Inglaterra del siglo XVIII, se encontraba ante grandes cambios en los términos de la relación social, “la subordinación se transforma en negociación (si bien entre partes sumamente desiguales)”; se vive un cambio cualitativo en las formas de trabajo, “una proporción considerable de la población activa pasó, de hecho, a estar *más libre* de disciplina en su trabajo cotidiano, a tener más libertades de elegir entre patronos, y entre trabajo y ocio, a estar menos situada en una posición de dependencia en toda su forma de vida, de lo que había sido antes o de lo que volvería a ser en las primeras décadas de la fábrica y del reloj” (Kaye, 1989, p. 52).

En tercer lugar, nos plantea que el control de la clase dominante se hallaba localizado de manera esencial en una hegemonía cultural, más que en una expresión del poder económico y militar. Y para el momento que estudia nuestro autor la *gentry* era el sector social que ejerció esa hegemonía; ésta se ejerció de forma indirecta y muchas veces oscura, aunque paradójica: por un lado, no se les creía responsables de las condiciones en que vivían la gente. “La *gentry* tenía tres principales recursos de control: un sistema de influencia y promociones que difícilmente podían incluir a los desfavorecidos pobres; la majestad y el terror de la justicia, y el simbolismo de su hegemonía” (Thompson, 1979, p. 52); y una vez instalada no necesita estarse reafirmando diariamente.



Lo que hacía esta hegemonía era definir los límites externos de lo posible, tanto en términos políticos como en términos de lo que se acostumbraba socialmente. Más allá de esto no podía aventurarse la negociación entre *la plebe* y *la gentry*. Finalmente, nos dice: la hegemonía nunca es totalizadora, coexiste con una cultura del pueblo vigorosa y autoimpulsiva, justo porque las vidas de la *plebe* no se encuentran envueltas a tal punto que se les impidiera defender sus propios modos de trabajo y descanso, formar sus propios ritos, sus propias satisfacciones y visiones de vida. Pues a través de las reglas de la costumbre se entablaba la confrontación con grupos sociales que intentaran trastocar lo aceptado por la comunidad, “los valores, en no menor medida que las necesidades materiales, serían siempre un ámbito de contradicciones, de lucha entre valores y concepciones de vida alternativos” (Thompson, 1981, p. 269).

Una vez que hemos arribado a este último punto, podemos decir que los conflictos son previos a la aparición de la clase (obrero). Esta afirmación se sostiene con más fuerza si hablamos de su conciencia, pues ésta deviene de una historia previa que se desarrolla en el terreno de una cultura popular cargada de tradiciones y valores. La conciencia de clase no aparece espontáneamente ni de forma vertical, es parte de un proceso en el que se delimitan acciones y protestas que tienen que ver más con una economía moral y con una apelación a la costumbre. Al respecto, Meiksins afirma:

Por consiguiente, la lucha de clase precede a la clase, tanto en el sentido de que las formaciones de clase presuponen una *experiencia* del conflicto y la lucha que nacen de las relaciones de producción, cuanto en el sentido de que hay conflictos y luchas estructurados «en forma de clase» incluso en formaciones sociales que todavía no tienen formación de clase con conciencia de clase (1983, p. 91).

Por otro lado, cabe aclarar que no se está planteando una ecuación modernidad *versus* tradición. Estamos tratando de explicar que ante los cambios introducidos por la modernidad capitalista, por la industrialización, por la movilidad social, por las normas del mercado, por la racionalidad económica, etcétera, los grupos sociales subalternos se comportan o actúan con los contenidos cualitativos propios de su vida cotidiana y de sus tradiciones o valores, para hacer “vivable”, bajo sus propios medios, los cambios y las reconfiguraciones modernas. En este sentido, los aportes de E.P. Thompson al estudio de los grupos subalternos, que hemos resumido brevemente hasta aquí, son de suma utilidad para entender, por ejemplo, el grado y el modo en que los artesanos libres responden ante la racionalidad de la vida moderna. Tomemos brevemente un caso que trata nuestro autor: ¿qué pasa con la regulación de los salarios de los artesanos si éstos no están determinados por la oferta y la demanda del mercado de trabajo capitalista? Lo que sucede es que se hace valer una regulación determinada por la tradición –por elementos que van más allá de la racionalidad económica naciente– y que abarcan desde la posición conferida al artesano rural por la costumbre hasta la intrincada regulación institucional-gremial de los centros urbanos. Así, si nos vamos de oficio en oficio, la historia cambia mucho.

Desde este mirador, me interesa hablar un poco más de los elementos que Thompson describe en su obra más importante y debatida a nivel mundial. Obra que significó el punto de partida de muchos debates intelectuales en los cuales Thompson participó a lo largo de su carrera como historiador, y que hemos intentado definir a grandes rasgos hasta aquí.

Derivado del análisis histórico del libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra* publicado en 1963, encontramos el punto de partida de un variado grupo de elementos conceptuales que caracterizaran la obra histórica de Thompson. Entre ellos encontramos el papel de los grupos subalternos como agentes históricos y, en ese sentido, su carácter activo dentro de los procesos económicos políticos y culturales. La lectura de Thompson también ha demostrado que la conciencia y la clase no están determinadas ni funcionan a partir de estructuras estáticas –sean éstas económicas, ideológicas, sociales, etcétera–, justo porque su forma de ver la historia está directamente relacionada con la idea de sujeto que *actúa* y se comporta frente a una situación o experiencia inmediata de la realidad. De ese modo, ve a la clase como un fenómeno histórico que supone actuación y conciencia.<sup>14</sup> El propio Thompson nos dice:

La experiencia de la clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los hombres nacen, o en las que entran involuntariamente. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Si bien la experiencia aparece como algo determinado, la conciencia de clase no lo está. Podemos ver cierta lógica en las respuestas de grupos laborales similares que tienen experiencias similares, pero no podemos formular ninguna ley. La conciencia de clase surge del mismo modo en distintos momentos y lugares, pero nunca surge exactamente de la misma forma E.P. (Thompson, 1989, v. I, p. XIV).

## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre Rojas, C. A. (2016). “La Economía Moral de la Multitud pensada desde América Latina” en E. P. Thompson, *La economía moral de la multitud y otros ensayos*, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Anderson, P. (1985). *Teoría, política e historia. Un debate con E.P. Thompson*. España: Siglo XXI.
- Eley, G. (1994). “E. P. Thompson, Historia Social y Cultura Política: La formación de la clase obrera, 1780-1850”, en *Historia Social* N° 18.
- Fontana, J. (1994). “E. P. Thompson, hoy y mañana”, en *Historia Social*, N° 18.
- Giddens, A. (1994). “Fuera del Mecanismo: E. P. Thompson sobre conciencia e historia” en *Historia social*, N° 18.
- Herrera de la Fuente, C. (2007). *Técnica en Marx y Heidegger. Dos versiones críticas de la modernidad*, Tesis de maestría en filosofía (inérita), México, D.F: UNAM, FFYL.
- Hobsbawm E. y Rudé, G. (1978). *Revolución industrial y revuelta agraria. El capitán Swing*, España: Siglo XXI.

<sup>14</sup> Ver (Kaye, 1989, pp. 160-172). “Así, clase y conciencia de clase fueron los últimos estadios en la experiencia histórica, y no los primeros, estaban íntimamente unidos a la compleja cuestión de agente humano: la clase fue empujada hacia su creación por el proceso impersonal del capitalismo industrial; fue creada por gente real, en contextos reales que bebieron de las ricas fuentes de su pasado. Este concepto de clase advertía sobre el empleo de categorías estáticas de clase y/o modelos a priori de una totalidad estructurada.”(Eley, 1994, p. 69).

- Hobsbawm, E. (1974). *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. España: Ariel.
- Hobsbawm, E. (1984), "De la historia social a la historia de la sociedad" en *Problemas de la historiografía contemporánea*, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Illades, C. (2001), *Estudio sobre el artesanado urbano del siglo XXI*, México. Fondo de cultura Económica. p 165.
- Kaye, H. (1989). *Los historiadores marxistas británicos, un análisis introductorio*. España: Universidad de Zaragoza.
- Lucena Ayala, V. (2001). "Entre el motín y el delito la protesta no institucionalizada en la provincia de Zaragoza. 1890-1905" en *Historia Contemporánea*, II: 23.
- Meiksins Wood, E. (1983). "El concepto de clase en E. P. Thompson" en *Cuadernos políticos*, N° 36.
- Meiksins Wood, E. (1994). "Entre las fisuras teóricas: E. P. Thompson y el debate sobre la base y la superestructura", en *Historia Social* N° 18.
- Rudé, G. (1981). *Revuelta popular y conciencia de clase*, España: Crítica Grijalbo.
- Rudé, G. (1989). *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra (1730-1848)*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rudé, G. (2000). *El rostro de la multitud*, España: Biblioteca de Historia Social.
- Samuel, R. (1991), "Qué es la historia social", en *Historia social*, N° 10.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México: Era.
- Thompson, E. P. (1979). *Tradición revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, España: Editorial Crítica.
- \_\_\_\_\_. (1981). *Miseria de la teoría*, España: Editorial Crítica.
- \_\_\_\_\_. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, España: Editorial Crítica.
- Thompson, E. P. (1991). "Algunas observaciones sobre clase y «falsa conciencia»", en *Historia Social*, N° 10.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Costumbres en Común*. España: Editorial Crítica/Historia del mundo moderno.
- Tilly, C. (1986). *The Contentious French*, EEUU: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1996). "Conclusion: Contention and the Urban Poor in Eighteenth-and Nineteenth-Century Latin America" en Arrom, S. y Ortoll, S. eds. *Riots in the Cities. Popular Politics in the Urban Poor in Latin America, 1765-1910*. Wilmington: Scholarly Resources Books.
- Tilly, L. y Tilly C. (1981). *Class Conflict and Collective Action*, Sage. EEUU: New Approaches to Social Science History.
- Zemon Davis, N. (1991), "Las formas de la historia social" en *Historia Social*, N° 10.



## **Alvar Núñez Cabeza de Vaca: una mirada desde la Antropología**

*Alvar Núñez Cabeza de Vaca:  
a look from anthropology*

**DRA. MARTHA MONZÓN FLORES**  
**Investigadora del Instituto Nacional**  
**de Antropología e Historia (INAH)**  
Mail: monzonshine@gmail.com

**RESUMEN.** Es muy probable que la destrucción de México Tenochtitlán en poco menos de dos años, haya inyectado confianza a los conquistadores, que casi de inmediato buscaron nuevos derroteros para cumplimentar su ambición desmedida por obtener riqueza. Cuál sería su sorpresa, al constatar que al norte, había otras naciones a las que nunca lograron dominar del todo, ya que ahí habitaban grupos étnicos que los resistieron ferozmente.

En fechas muy tempranas de la ocupación hispana, Álvar Núñez Cabeza de Vaca recorre parte de ese territorio norteño y narra tiempo después su experiencia de vida, al confrontarse con algunas etnias ahora ya extintas, y por esa razón, el rescate de los rasgos inherentes a sus culturas cobran interés, a fin de ir construyendo el conocimiento de esos grupos humanos. Es la pretensión de este documento.

**PALABRAS CLAVE:** antropología, cultura, migración, Conquista, etnia, indígenas, mesoamérica.

**ABSTRACT.** It is very likely that the destruction of Mexico Tenochtitlán in just under two years has injected confidence into the conquerors, who almost immediately sought new paths to fulfill their inordinate ambition to obtain wealth. What would be your surprise, when you found that to the north, there were other nations that they never managed to completely dominate, since there were ethnic groups that fiercely resisted them.

In the very early dates of the Hispanic occupation, Álvar Núñez Cabeza de Vaca travels part of that northern territory and later narrates his life experience, when confronting some ethnic groups now extinct, and for that reason, the rescue of the inherent traits of their cultures gain interest, in order to build the knowledge of these human groups. It is the claim of this document.

**KEY WORDS:** anthropology, culture, migration, Conquest, ethnicity, indigenous, Mesoamerica.

Después de los primeros encuentros, la conquista de tierras americanas por parte de los españoles prometía ser una empresa relativamente fácil y exitosa. En Mesoamérica hubo resistencias y complicidades que se explican por las políticas militares y económicas imperantes en el Postclásico, por un lado, y, por el otro, por la desmedida ambición de los conquistadores y su intención de imponer un nuevo régimen. En ese contexto, y en un tiempo relativamente breve, gobernantes y poblaciones enteras no sólo aceptaron ser parte del nuevo orden, sino fueron partícipes activos del avance español hacia regiones aún desconocidas.

Sabemos que no todo el territorio fue dominado fácilmente. Hubo regiones que se opusieron radicalmente a la ocupación española, sobre todo, en el norte del país, donde se ubicaban grupos étnicos que tenían otra historia, tan diversa como la gran cantidad de ecosistemas que ahí coexisten, –con sus variantes regionales y culturales. Podríamos decir que, en su gran mayoría, los pueblos del norte fueron quienes trataron de impedir a toda costa el embate español.

Conocer esta otra historia de nuestro país ayuda a ubicar, con una aproximación relativa, la región a la que se enfrentaron y las etnias con las que convivieron Alvar Núñez Cabeza de Vaca y demás expedicionarios. Por ello, el objetivo de este documento es analizar las narraciones que hace este autor con respecto a los grupos étnicos americanos –ahora casi todos extintos–, durante la larga travesía que él y sus compañeros llevaron a cabo por el sur de los Estados Unidos y el norte de México, así como resaltar el valor de corte etnográfico de sus narraciones.

El producto de tal aventura me sirve para examinarlo con base en los fundamentos que proporciona la etnografía y recuperar del texto los elementos propios de la disciplina: en específico, el dato duro, en este caso, apoyándome en el texto de *Naufragios*<sup>1</sup>. Texto escrito, según se dice, por propia mano de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, en el cual relata los avatares que pasaron, su comitiva y él, para sobrevivir en ambientes hostiles y desconocidos, después de arribar a la Bahía de Tampa.

Eludo deliberadamente los datos relativos al contacto español, ya que pretendo construir una imagen de lo que posiblemente eran estos grupos antes de la ocupación europea. Al resaltar la descripción etnográfica, sugiero que, por ser uno de los primeros textos que reflejan la forma de

---

<sup>1</sup> El texto que acompaña al de *Naufragios*, titulado *Comentarios*, narra la experiencia que tiene el mismo autor en Río de la Plata. Aunque su contenido es también muy importante, éste debe ser producto de otro estudio pormenorizado que no cabe en el presente documento.

vida de los indios nortños antes de la conquista, el texto de Álar Núñez Cabeza de Vaca brinda elementos suficientes para aproximarnos a las etnias y a los elementos inherentes a su cultura.

## LA ETNOGRAFÍA EN MÉXICO

Siendo que el oficio del etnógrafo se fundamenta en el trabajo de campo, a fin de obtener la información de manera directa, de donde se deriva la descripción de todos los aspectos de una cultura, el dato duro que se obtiene a través de ese engranaje se constituye como el archivo/instrumento y el medio para conocer a los grupos bajo estudio, según Ángel Palerm (1967), sin mediar valoraciones, hipótesis ni teorías preconcebidas.

En ese sentido, la antropología social y la teoría etnológica tienen como herramienta analítica a la etnografía, misma que se ocupa del estudio e interpretación de otras culturas, señala los cambios por los que éstas transitan a través del tiempo y los mecanismos para su reproducción. La etnografía tiene por objeto la comprensión del otro y de su mundo, visto desde el lugar en que se sitúa el etnógrafo. Lo hace intentando evitar el eurocentrismo, es decir, pretende desdibujar, en la medida de lo posible, prejuicios y estereotipos que se han forjado en las corrientes hegemónicas sobre otras culturas. Aunque siempre serán reconstrucciones artificiales del etnógrafo, es deseable proponer modelos teóricos que encuadren a la sociedad bajo estudio, incluyendo todos los elementos que la componen (Barabas, 2005, pp. 270-287).

En ese tenor, es fundamental recuperar el conocimiento que se adquiere con los estudios etnográficos para comprender y, de ser posible, modificar la imagen deformada que se ha tejido de las culturas indígenas y valorarlas en su justa dimensión. Sabemos que el etnógrafo se mueve entre las sociedades en zonas liminales, que pueden sugerir nuevos significados entreverados en diferentes sistemas culturales. Se trata de la expresión de un modo, el “*nuestro*”, de concebir el mundo del “*otro*”. La construcción de esta concepción, siempre aproximada, es legítima cuando se identifican sistemas y estructuras de significados, así como los tensores e imprecisiones que los sostienen y que les imprimen potencia y dinamismo propios (Bartolomé, 2005, pp. 30-55).

Es indudable que todos los ensayos que se han llevado a cabo sobre *Naufraios*, previos a este, han sido de gran valía. En específico, el de Roberto Ferrando (2000), que recupera los elementos etnográficos, nos ha sido de gran utilidad. Sin embargo, aquí me permito rescatar los elementos constitutivos de los grupos humanos únicamente a partir del texto mismo, para luego enlazarlos con la etnografía, a diferencia de Ferrando que hace un procedimiento a la inversa, es decir, leyendo desde la etnografía el dato inscrito en el documento en cuestión.



## ANTECEDENTES<sup>2</sup>

Álvar Núñez Cabeza de Vaca, como muchos de su época, fue un hombre ávido de fama, riqueza y reconocimiento social. No hay datos contundentes de sus primeros años de vida. Existen varias hipótesis sobre su fecha de nacimiento que incluyen las fechas tardías de 1500 y 1507. Personalmente, me inclino a considerar su nacimiento dentro de un periodo entre 1488 y 1490, ya que si hubiera nacido entre 1500 y 1507, habría sido demasiado joven para ocupar el alto puesto que se le asignó en la expedición de Pánfilo de Narváez en 1527. Se sabe que sus padres fueron Teresa Cabeza de Vaca y Francisco de Vera, y que su abuelo participó en la conquista de las Canarias y fue parte de la expedición en la conquista de Granada (Ferrando, 2000, pág.10). El lugar de su nacimiento pudo ser Jerez de la Frontera, Sevilla o Extremadura. Su vida estuvo marcada por las aventuras.

En 1512, se unió a la Liga Santa que luchó contra Francia. Fue partícipe de la Batalla de Ravena y alférez en Gaeta. En 1520, combatió en la Guerra de las Comunidades y en la Batalla de Villalar; en 1522, participó en la del Puente de la Reina en Navarra. En 1527, se embarcó en Sanlúcar de Barrameda rumbo a la Florida, con el cargo de tesorero y alguacil mayor, en la empresa encomendada a Pánfilo de Narváez, que tuvo como fin conquistar aquel territorio. La expedición partió con 5 barcos en los que iban 600 españoles, de los que únicamente sobrevivieron cuatro<sup>3</sup>.

En 1528, iniciaron su largo recorrido desde la Bahía de Tampa, mismo que culminó en 1536 en una travesía que puede calificarse de lamentable, con más pérdidas que ganancias, si no es por la sobrevivencia de unos cuantos y el relato que dejaron a la posteridad. El fin de la aventura ocurrió en el poblado de Petetlán, donde se toparon con españoles comandados por el capitán Diego de Alcaraz, quien los remitió en calidad de presos a San Miguel de Culiacán, Sinaloa, y, de ahí, a Compostela donde gobernaba Nuño de Guzmán. Es así como, tras ocho largos años de andanzas, finalmente arribaron a la capital de la Nueva España donde fueron recibidos por el virrey Antonio de Mendoza y el capitán Hernán Cortés.

Nuestro autor regresó a España en 1537, para relatar sus memorias al rey Carlos V. Para lo cual, redactó un primer documento donde enfatizaba sus servicios a la Corona, a fin de justificar su petición como Adelantado de la Florida, que le fue denegada, por cierto, y otorgada a Hernando de Soto. A cambio, en 1540, la Corona lo nombró gobernador en Río de la Plata, donde, según se narra en el texto denominado *Comentarios*, trató de imponer las Leyes Nuevas de Indias, de 1542 que prohibían la encomienda y protegían a los indios de los excesos y maltrato por parte de los conquistadores. Lo anterior no convino a los intereses de los encomenderos-españoles, que en 1544 se levantaron en armas.

Ese mismo año, regresó a España en calidad de preso, donde fue juzgado por el Consejo de Indias, resultando privado de sus cargos y condenado a prisión en la corte de Madrid. Hay quienes aseguran que al año siguiente fue desterrado a Orán o a Argel a realizar trabajos forzados. Al parecer, apeló dicha sentencia y no es muy claro si después de 8 años fue absuelto o si el resto de su vida siguió reclamando a la justicia restablecer su honor y bienes.

<sup>2</sup> El apartado se basa en: Estruch, 1982; Ferrando, 2000; Maura, 1991; Obregón, 1986; Tello, 1973.

<sup>3</sup> Los 4 sobrevivientes son: Álvar Núñez Cabeza de Vaca, natural de Jerez de la Frontera, Andrés Dorantes de Carrión (Carranza), natural de Béjar del Castañar, Castilla La Vieja, Alonso de Castillo Maldonado, natural de Salamanca y Estebanico, natural de Azama (Obregón, 1986, pág. 13).

Hay varias versiones con respecto al final de su vida. Se dice que después del juicio fue nombrado Presidente y/o Juez del Tribunal Supremo en Sevilla (lo cual parece improbable); que se hizo prior en un convento en esa ciudad, o que el rey Felipe II le otorgó una pequeña pensión para su manutención (alguna de estas dos versiones son más probables). Su muerte pudo acaecer en 1559 o en 1564, en Sevilla o en Valladolid. En esta última ciudad, por cierto, se encuentran depositados sus restos.

## LA RUTA

En realidad no ha sido posible trazar con exactitud la ruta por la que Alvar Núñez Cabeza de Vaca y demás expedicionarios transitaron. Por un lado, porque se enfrentaron a nómadas estacionarios que no tenían asiento permanente o a grupos de agricultores incipientes de los que desconocemos los nombres de sus pueblos. Además, hay que recordar que a su paso por los territorios explorados, los españoles acostumbraban adjudicarles nombres de acuerdo con las poblaciones, y si la población en cuestión no perduraba, se perdía todo rastro de su ubicación y denominación, por lo que la ruta propuesta en los diversos textos es aproximada.

Aquí la referimos con sus nombres actuales.

**MAPA 1.** *Ruta de Narváez y Cabeza de Vaca*



Fuente: <http://www.historia.com/index.php/2018/10/naufraios-comentarios-cabeza-de-vaca/>

Sabemos que los expedicionarios salieron de Sanlúcar de Barrameda, España. Pasaron por Santo Domingo, Cuba, Santiago, Trinidad, Cabo Corrientes y Cabo San Antonio. Llegaron a la Bahía de Tampa. De ahí, se fueron a la costa sur de Norteamérica, Florida, Alabama, Mississippi, Louisiana,

Texas, Nuevo México, Arizona, Norte de México, Golfo de California, Bama en Guasave, Culiacán y Compostela. Cruzaron los ríos San Marcos, Mississippi, Petatlán (hoy río Sinaloa), Magdalena y el río Bravo. En algún momento, tocaron la Isla de Galveston. Finalmente, arribaron a la Nueva España.

## NAUFRAGIOS. EL TEXTO

La conquista de la Nueva España y de América, en general, trajo muchos cambios en la estructura administrativa de España. Uno de ellos fueron los informes y/o relaciones que los conquistadores. Los adelantados tenían que entregarlos a la Corona al concluir sus hazañas militares. Los documentos de ahí emanados se han convertido en una fuente inagotable de información, ya que contienen toda clase de referencias al medio ambiente, a los grupos étnicos, a su cultura y a la relación que entablaron los expedicionarios con los nativos.

Por supuesto, han sido objeto de toda suerte de clasificaciones, de acuerdo a quién, cómo, cuándo y dónde se escribieron. Asimismo, se toma en cuenta la procedencia del autor y es muy importante la intención del documento. Aunque con diferentes recursos y argumentos, en términos generales, la tendencia era acreditar ante el Rey en turno los triunfos logrados a favor de la Corona y por la gracia de Dios.

El documento que aquí nos ocupa, *Naufraios*, fue redactado entre 1537 y 1540. Al igual que muchos de su época, ejemplifica la justificación de las andanzas del autor con miras a recibir la aprobación del monarca, asegurar su futuro político y social y una pensión para la vejez. Según mi punto de vista, el texto es muy descriptivo, con pocos juicios de valor. En contraste, nos da una vívida relatoría de los encuentros con nuevas formas de vida, a las que los expedicionarios acceden sin otra expectativa más que la de sobrevivencia, con la esperanza de reencontrarse con sus coterráneos y retomar su vida anterior. La imaginación y capacidad narrativa del autor nos permiten imaginar el impacto y asombro que le causan otras representaciones culturales a las que se enfrenta, cuando su pasado inmediato estaba recreado básicamente por reminiscencias medievales.

En cuanto a las ediciones del texto, existe un primer documento suscrito por Álvar Núñez Cabeza de Vaca, Alonso de Castillo y Andrés Dorantes, tres de los sobrevivientes de la expedición, y redactada en la Nueva España. Se trata de la *Relación Conjunta* de 1536/1537, enviada a la Real Audiencia de Santo Domingo en 1539. En ella, los tres personajes ponen de manifiesto las actividades llevadas a cabo en tal fallida expedición.

En la segunda versión conocida, Álvar Núñez Cabeza de Vaca se vale de la primera para redactar los *Naufraios*; ahí, sus compañeros pasan a un segundo término y él toma el protagonismo, en el sentido narrativo y como autor. Fue titulada: *Relación que dio Álvar Núñez Cabeza de Vaca de lo acaescido en las Indias en el Armada donde yba por gobernador Pamphilo de Narbaéz*. Es posible que haya sido remitida al Consejo de Indias. Se trata de la primera publicación oficial hecha en Zamora en 1542. La segunda impresión de ésta<sup>4</sup> incluye la experiencia ocurrida en Río de la Plata, y ya desde entonces se titula *Naufraios y Comentarios*. Se imprime en Valladolid en 1555.

---

<sup>4</sup> De esta versión se vienen en cascada impresiones casi textuales, unas solo con la actualización del español y, otras, con estudios

Ferrando (2000, pág. 23) asegura que Álvaro Núñez Cabeza de Vaca escribe una Relación<sup>5</sup> dirigida a la Real Audiencia del Consejo de Indias, la cual transcribe Gonzalo Fernández de Oviedo<sup>6</sup>. Se dice que en 1547 se conocieron ambos personajes y que éste último contrastó su texto con el de Núñez Cabeza de Vaca, Relación que “había hecho imprimir esta caballero e anda de molde”. Según Fernández de Oviedo, entre las dos relaciones había severas diferencias. Ferrando asegura que es anterior a la primera edición oficial de Valladolid en 1555.<sup>7</sup>

El texto tiene una parte histórica, una antropológica y otra literaria. Ninguna tiene un peso más grande por sobre las otras. Cada cual ocupa su lugar dentro de una narrativa descriptiva, sin sobresaltos, prejuicios ni juicios de valor. Aunque se le ha calificado como un pionero en la defensa de los indios, no encuentro en el texto ninguna intención de hacerlo, aunque tampoco los estigmatiza. Hay que decir que detecto exageraciones y algunas quimeras. Es el autor mismo que es permite conjugar todos estos elementos para trascender hasta nuestros días.

El texto *Naufragios* ha sido estudiado y analizado desde varias perspectivas. Siendo la más sobresaliente la literaria. También se le reconoce su invaluable trascendencia histórica. Pero, sin duda, su contribución a la antropología y a la etnografía son fundamentales, especialmente si recordamos que fueron de los primeros españoles que pisaron la región, recorrieron su geografía por un largo tiempo y convivieron con grupos étnicos ahora ya extintos, por lo que la descripción éstos hacen, no solo es la primera sino, en muchos casos, la única y, sin su aporte, poco o nada sabríamos de ellos.

Para los fines de este documento he tomado los datos de corte antropológico y trataré de mostrar la importancia que tienen para esta disciplina. En primer lugar, el texto se inscribe dentro de la primera etapa de la antropología mexicana al formar parte del trabajo de los primeros cronistas<sup>8</sup> que narraron experiencias de un mundo inimaginable en sus tierras natales. En ese sentido, José María Muriá (1973, pág. 10) hace hincapié en la necesidad que tienen estos primeros escritores de narrar lo desconocido y transmitirlo a quienes nunca habían pisado tierras americanas.

En segundo lugar, el autor elaboró una narrativa de lo que vivió y, aunque no llegó al lugar con el propósito de verlos como materia de estudio ni aplicó herramientas propias de la disciplina, al convivir directamente con los indígenas en el día a día y repensarlos después en el relato, sin proponérselo, puso estas herramientas en práctica, dando lugar a una descripción con un sesgo de corte antropológico.

En tercer lugar, en el texto percibo su habilidad de relatar su experiencia a través de diálogos dignos de un antropólogo, dando cuenta de los puentes establecidos entre dos culturas diferentes, mediante la capacidad adaptativa a las regiones y a las etnias a las que se enfrentaron, a pesar de que entre la narrativa, el tiempo y las vivencias, solo medie la memoria y la imaginación del autor.

---

introdutorios notables. Las primeras, en su mayoría, son editadas en Madrid y, después, traducidas a varios idiomas. Hay ediciones en: 1749, 1877, 1906, 1922, 1942, 1946, 1947, 1957, 1969, 1971, 1982, 1984. Por citar las más sobresalientes.

<sup>5</sup> Esta Relación fue transcrita por Gonzalo Fernández de Oviedo en su Historia General y Natural de las Indias, en el libro xxxv. Su 1ª edición es en 1851.

<sup>6</sup> De ascendencia asturiana. Nombrado por Carlos V Primer Cronista de las Indias en 1532. Su primer viaje a América es en 1513. Fue militar y Gobernador de Santo Domingo y La Española.

<sup>7</sup> Sin tener los documentos oficiales es difícil discernir al respecto, por el momento es lo que tenemos, habría que consultar el AGI para aclarar esta situación, que en sentido estricto no es el tema central de este texto.

<sup>8</sup> Podemos citar a Hernán Cortés y a Bernal Díaz del Castillo.

El documento en cuestión no ha perdido vigencia ni relevancia a través del tiempo, de tal suerte que la Real Academia Española reconoce al autor entre sus autoridades y al texto como uno de los *Clásicos de la Lengua Española*, por su contribución a los americanismos y porque en *Naufraños* la lengua española alcanza su máxima fuerza expresiva.

## LOS DATOS ETNOGRÁFICOS

En este apartado recupero del texto los datos que considero podrían caer dentro de un análisis etnográfico. Como estrategia analítica, pensé al principio dividir la información sobre los grupos en grupos nómadas y sedentarios, sin embargo, noté que en la redacción se muestran más similitudes que diferencias entre estas categorías. Cabe la posibilidad de que el clima y las necesidades inherentes que compartían estos diferentes grupos los hacían tener espacios y formas de sobrevivencia comunes, por lo que iré describiéndolos de acuerdo al dato etnográfico, sin distinción de etnias o formas de vida.

En términos de la información que nos ofrece el texto, se narran circunstancias que posiblemente ni él mismo autor ni sus acompañantes lograban entender a cabalidad. Aunque Núñez Cabeza de Vaca asegura que habló muchos idiomas<sup>9</sup> –lo cual es difícil de aceptar si tomamos en cuenta todas las vicisitudes por las que atravesaron–, el lenguaje debió ser un factor que impidió un entendimiento medianamente adecuado en muchas circunstancias. Es probable que en la mayoría de los casos solo expresaran sus necesidades con señas, gestos y manipuleos. Por lo anterior, la descripción es asimétrica y, en ocasiones, confusa.

Se mencionan los siguientes grupos étnicos: Acubadaos, Anagados, Apalaches, Arbadaos, Atayos, Avavares, Camones (Camoles), Capoques (Caoques), Carancaguas, Coayos, Comos, Cutalches, Cutalchiches, Charruco (Chorruco), Doguenes, Guaycones, Han, Malicones (Maliacones), Mariames (Mareames), Mendicas, Susolas, Quevenes, Quitoles, y Yguases (Yeguaces). Se dice que cada uno tenía poblado de origen y lenguaje particular.

He distinguido en la narración los elementos que constituyen su cotidianidad, como la forma de vida, el conocimiento y uso de los recursos naturales, las casas habitación, el menaje, las herramientas de trabajo, los conflictos y las armas, las fiestas, los instrumentos musicales, las costumbres, el vestido, la imagen corporal, la comida y su preparación, las relaciones familiares e interétnicas, la economía y los intercambios, las creencias, la división del trabajo, la movilidad, las prácticas funerarias, y la medicina o uso de remedios.

En seguida, invito al lector a hacer un recorrido imaginario con nuestro autor y sus compañeros de andanzas de lo que, suponemos, vivieron, vieron, y, años después, fue relatado en *Naufraños*. De inicio<sup>10</sup>, dice que cruzaron diversos ecosistemas en los que había ríos caudalosos y grandes lagunas, amplios desiertos, montes muy espesos con grandes arboledas, en las que reconocieron

<sup>9</sup> Juan Francisco Maura (1991, pág. 54) asegura que Fr. Toribio de Benavente Motolinia tardó 40 años en comprender y hablar algunas lenguas indígenas.

<sup>10</sup> En muchos casos, para hacer más amena la redacción, uso expresiones del mismo texto. Algunos datos no son tan comprensibles, pero así están expuestos en el texto.



cedros, encinos, liquidámbar, nogales, palmitos, pinos, robles y sabinas. En cuanto a la fauna menciona conejos, leones, liebres, osos, venados, zarigüeyas y muchos moscos. El clima era muy extremo, con mucho frío o mucho calor.

Quienes ahí habitaban conocían muy bien su entorno. Se trataba de grupos nómadas estacionarios y/o agricultores incipientes, que compartían una economía mixta para sobrevivir, así que cazaban, pescaban y recolectaban lo que encontraban a su paso y todo lo iban aderezando de tal manera que pudiera ser comestible. Para pescar tenían redes; para cortar cuchillos de pedernal, conchas y huesos de venado; dientes de ratón para horadar; y arcos, flechas y garrotes, para cazar y defender al grupo. El autor asegura haber visto oro, alcohol, hierro, cobre, plata y otros metales que los indios no apreciaban, ni les hallaban un uso práctico.

Había grupos que no sembraban por no perder la cosecha, a diferencia de otros que lo hacían tres veces al año; el producto que recogían se circunscribía a calabaza, frijol y maíz. Asimismo, conocían los periodos de maduración de los frutos y la época en que había pescado; para todo lo anterior eran muy diestros y ejercitados, ya que de ello dependía su sobrevivencia.

Su dieta incluía todo recurso que, ya fuera natural o procesado, pudiera servir de alimento: arañas, bledo, calabaza, cangrejo, codorniz, corteza de árbol, culebras, estiércol de venado, frijol, gusano, hieros, huevo de liza o de hormiga, fruta chácán, fruta con más leche que agua, gusanos, lagartijas, madera, maíz, mariscos, mezquite, mora de zaizas, nopales, nuez, ostión, pájaros, pescado, polvo de paja, piñón, raíz salamanquesa, tierra, tunas, vaca (bisonte), venado, víboras y yerbas, entre otros. Bebían muy mala agua: o de lluvia o un espumoso de yerbas.

Sabían, por tanto, secar, guisar, moler, tostar, procesar, hacer polvo, pellas, espuma, masa o harina de mezquite y/o de maíz. Asimismo, comían los alimentos crudos, cocidos o asados. Utilizaban varias formas de cocción, una de ellas en hornos bajo la tierra y, otra, mediante el uso de calabazas partidas en dos, en cuyo interior ponían agua que llevaban a ebullición con piedras calientes mismas que iban cambiando con tenazas de palo conforme perdían calor; ahí colocaban lo que iban a cocer. Como menaje usaban cántaros, ollas y vasos.

El trabajo se dividía por sexo y edad. Las mujeres eran muy trabajadoras. En la noche, atizaban el horno para secar las raíces y, al amanecer, traían leña y agua a sus casas. Además, ordenaban sus habitaciones, cargaban las esteras y servían la comida. Cuando estaban en su costumbre (menstruación), solo preparaban los alimentos propios ya que por superstición los demás no debían comerla. Los hombres eran holgazanes, borrachos y mentirosos. No cargaban ni llevaban cosa de peso, únicamente sus arcos y flechas. Corrían mucho y sin descanso, desde el alba hasta el anochecer, lo que les era muy útil cuando trataban de alcanzar venados.

Su movilidad era en canoas por los ríos y lagunas. Y, a pie, por veredas ya trazadas y señaladas por las estrellas (sabían cuándo y por donde salían). Asimismo, seguían el vuelo de las aves, los cauces de los ríos y los recursos alimenticios. Los asentamientos de los grupos amigos o enemigos podían acortar o alargar las vías. En el trayecto, las mujeres cargaban agua y harina de maíz y los hombres sus arcos y flechas.

En general, se mudaban cada 2 o 3 días en busca de comida, agua y leña. Donde encontraban el recurso se asentaban hasta que se agotaba el alimento. Entonces, volvían a migrar llevando consigo su escaso menaje. Los elementos naturales que, sin duda, definían el lugar del asentamiento temporal eran el agua y la leña. A pesar del conocimiento del entorno, de los recursos y los tiempos



de recolecta, algunos grupos eran muy pobres, tenían épocas de hambrunas y sufrían de frío al carecer de provisiones y cueros con que cobijarse.

Había amistades y enemistades entre las etnias. Al conocerse, como preámbulo poco a poco se acercaban, se observaban y lloraban. Quienes llegaban recibían del local todo cuanto tenían y, muchas veces, se retiraban sin decir palabra. Ciertos grupos acostumbraban llegar, saquear y llevarse lo que encontraban a su paso, por lo que, en prevención, quienes ya los conocían escondían sus pertinencias, los recibían con fiestas y, cuando se retiraban, volvían a sacarlas. Intercambiaban almagra, arcos, cañas, caracoles, conchas, corales, cuentas, engrudo, esmeraldas, flechas, pedernales, penachos, pieles y pelo de bison y venado, plumas de papagayo y turquesas. Estos trueques podían verse entorpecidos por las guerras.

Los de un mismo linaje siempre andaban juntos. Aunque no tenían un señor principal, compartían todos sus bienes y alimentos. Algunos grupos no unían a sus hijas con parientes ni enemigos, ya que consideraban que de esa manera se multiplicaban las enemistades y las guerras, y corrían el riesgo de ser sujetos y ser tomados por esclavos; para evitarlo, cuando esto ocurría optaban por matarlas. En otros casos, intercambiaban a las mujeres, ya fuera por un arco y dos flechas o por una red para pescar.

Cada hombre tenía una mujer, solo los físicos (curanderos) rompían la regla y podían tener dos o tres mujeres, sin que entre ellas hubiera rivalidades. Quien tomaba una mujer, el día de la unión, debía entregar su caza o pesca a los suegros. Éstos, a su vez, no podían entrar a su casa. El yerno no veía a sus cuñados ni suegros, mucho menos entraba ni comía en sus casas, pues lo tenían por cosa mala. Si se encontraban en el camino, ya fuera que se desviaban o bajaban la cabeza pues era mala suerte mirarse o hablarse. Las mujeres tenían permitido hablar con los suegros y parientes. Si no había acuerdos entre la pareja, se separaban, sobre todo si aún no tenían hijos. En caso contrario, era más difícil dejarse.

Unos grupos tenían alta estima por los hijos y, otros, todo lo contrario. Cuando la mujer se sentía preñada, dejaba de dormir con su pareja hasta pasados dos años, para criar a los hijos, a los que daba de mamar hasta que podían valerse por sí mismos y buscar su comida –aproximadamente a los 12 años–, previniendo las hambrunas que solían sufrir y la fragilidad de la salud, ya que algunos nacían delicados y con pocas fuerzas. Si enfermaban, los llevaban a cuevas o los dejaban morir en el campo, dependiendo de la gravedad. Si lo soñaban, mataban a sus hijos y, a las niñas, las dejaban a merced de los depredadores. Intercambiaban a sus hijos con grupos ajenos.

Estas sociedades practicaban el denominado pecado *contra natura*, además de la unión entre iguales, el homosexualismo, sin cuestionamiento alguno. Incluso se dice que algunos se vestían como mujeres, pero que tiraban el arco y la flecha. A los viejos les tenían poca estima y, al migrar, los cargaban con pertenencias ligeras. Consideraban que ya no servían para la guerra, ya no ofrecían beneficio alguno a la comunidad, quitaban el alimento a los niños y habían cumplido su ciclo, por lo que, al enfermar, los dejaban en el camino y, al morir, no les lloraban.

Buscaban sitios para abrigarse en el invierno, con agua y leña cercana. En el verano, se asentaban casi siempre de manera dispersa. Y, cuando hacían sus casas o buhíos, eran muy grandes o muy pequeñas, pero siempre de baja altura. Usaban los materiales a su alcance, casi siempre perecederos como la paja, tierra, esteras o cañas, soportadas por cuatro arcos. Si estaban cerca del mar, las sostenían sobre cáscaras de ostiones. Si eran muy ligeras, las llevaban a cuevas o las transportaban en sus canoas.

Según aprecia el autor, algunas etnias eran muy altas y, otras, bajas de estatura, aunque todas compartían el rasgo de gran fuerza y ligereza al caminar. Tenían un agudo sentido de la vista y del oído. Cada grupo se cubría el cuerpo de diversas formas, ya fuera con paja y hierbas, con cueros de venado pintados, lana (de los árboles), o con mantas de hilo y pieles (de martas leonadas o de bisonte). De este último animal también hacían zapatos. Algunas mujeres usaban camisas de algodón hasta las rodillas y faldas de cuero que ataban con correas, e iban abiertas al frente y largas hasta el suelo. Para tratar la piel, la enjabonaban con una yerba. La desnudez era muy generalizada.

Los hombres traían el pelo suelto y muy largo. Se horadaban los pezones y por el orificio traspasaban una caña larga y gruesa; además, se perforaban el labio inferior donde colocaban una caña más delgada. Se untaban y teñían el rostro y el pelo con almagra<sup>11</sup>. Esta práctica era muy común entre los flecheros ágiles y no tan altos. Algunos usaban plumas y penachos.

Los límites territoriales, el alimento y las mujeres podían ser causa de conflictos. Eran muy diestros en la guerra y grandes saeteros. En los enfrentamientos atacaban con sus arcos y flechas, varas y piedras lanzadas con hondas con gran crueldad y fuerza. Para desorientar a los enemigos, dejaban sus casas y, en las noches, prendían fogatas para hacerles creer que ahí estaban. Hacían trincheras que cubrían con leña y se escondían en los cerros, donde trazaban caminos de ascenso para esconder a los niños y mujeres. No dormían, se mantenían en vigía escondidos entre la yerba menuda y, si llegaban los contrarios, con mucha astucia se arrastraban por el suelo para evitar ser vistos y, cuando los tenían, asustaban a los enemigos con gritos y voces muy fuertes, los atacaban con flechas, al mismo tiempo que corrían y brincaban de un lado a otro velozmente. Cuando se retiraban los contrarios volvían a sus casas. Si el ataque estaba dirigido a un pueblo, primero prendían fuego a las casas, gritaban para azuzar y, después, atacaban a la población. Los que perdían o los que ganaban quedaban muy contentos.

Cuando se enfrentaban individuos del mismo grupo étnico no usaban arcos ni flechas, se podían apuñalar hasta que se cansaban y, luego, se separaban. Algunas veces intervenían las mujeres para evitarlo. Otro hombre nunca. El enojo provocaba que se retiraran temporalmente del pueblo con su familia hasta que pasaba el coraje. Entonces regresaban y volvían a ser amigos. Cuando los enemigos no eran de la familia, se mataban por la noche.

Por armas tenían el arco –las cuerdas eran del nervio del venado– y las flechas de pedernal –materia prima común en la región, a veces envenenadas con yerbas ponzoñosas– que guardaban en zurroneos o carcaj. Usaban también hondas, piedras, varas, palos y rodela.

En general, era gente muy alegre. Aunque tuvieran mucha hambre, hacían fiestas. Sus festejos o areitos eran constantes y de larga duración. Bailaban y cantaban toda la noche acompañados de calabazas y del sonido de flautas, tambores, cascabeles y sonajas de cobre. Fumaban tabaco mezclado con hierbas estupefacientes y tomaban bebidas embriagantes hechas de hojas. Cuando los hombres bebían, las mujeres no debían moverse porque si lo hacían las deshonraban, les daban de palos y tiraban la bebida, ante la creencia de que a través del líquido se les metían cosas malas al cuerpo provocándoles la muerte. Si todo iba bien, tomaban durante tres días sin descanso ni tregua.

<sup>11</sup> Usaban margajita (polvo de piritita) y alcohol molido (polvo fino de antimonio a galena) para el rostro. La almagra es un óxido de hierro que utilizan como pintura corporal.

Creían en un ser respecto al cual creían verle el cuerpo pequeño y la barba, pero difícilmente veían su rostro. Cuando se decía que éste llegaba a los pueblos provocaba situaciones extrañas a la cotidianeidad, por dar un ejemplo, escogía una casa y prendía un leño en la puerta, después entraba y se llevaba a uno de los miembros de la familia, al que daba cuchilladas en el cuerpo con un pedernal, le sacaba las tripas y las asaba en las brazas, finalmente, colocaba sus manos sobre las heridas y éstas sanaban mágicamente. En los bailes aparecía vestido de mujer o de hombre. No probaba alimento y aseguraba que su casa estaba dentro de la tierra, a la que regresaba por un orificio muy profundo.

Para aliviar el malestar de los enfermos, los hechiceros, curanderos o físicos usaban calabazas, mismas que ahuecaban y en su interior colocaban piedras. Trataban las enfermedades con las manos, soplaban al enfermo, le hacían cautiverios de fuego y unas zanjás sobre la piel para sorber en el lugar donde se agudizaba el dolor, con esto los aliviaban. Consideraban que las calabazas para curar venían del cielo, eran transportadas por los ríos y poseían cualidades mágicas. Los físicos las resguardaban. Al sanar, el enfermo le ofrecía todas sus pertenencias al físico o hechicero en recompensa.

Cuando moría una persona, los familiares y el pueblo completo le lloraban por un año, tres veces cada día. Cuando se cumplía el año, se retiraban el tizne que con el que se cubrían el cuerpo en conmemoración del muerto y le hacían una ceremonia luctuosa. En general, enterraban a los muertos. Sólo incineraban a los curanderos-físicos-hechiceros. Mientras ardía el cuerpo en la pira, bailaban a su alrededor. Algunos grupos étnicos hacían polvo con los huesos del fallecido y, al año, en las honras fúnebres, los parientes diluían el polvo en agua y lo bebían. Si la muerte ocurría en casa, durante tres meses no se preparaban ni se ingerían alimentos en ese espacio; los vecinos y parientes se solidarizaban y ofrecían alimentos a los deudos.

## CONSIDERACIONES FINALES

De acuerdo con objetivo central de este documento, de manera arbitraria seleccioné del texto del siglo XVI los elementos que me sirvieron para ofrecer un panorama más completo de grupos étnicos ahora ya extintos, en su mayoría. Considero que ni la narrativa del cronista ni el andamiaje sobre el que soporto el relato del siglo XXI pueden calificarse de verdaderos ni de falsos. En la primera, se manifiesta la influencia medieval que aún permeaba el pensamiento de los españoles de ese tiempo. En el segundo, mi formación de antropóloga y los patrones de vida que supongo siguieron estos grupos humanos antes de la irrupción europea.

Al moldear el texto seguí, por supuesto, mi lógica de pensamiento occidental, ya que desconocemos el proceso creativo que dio origen a muchas de las alegorías de estos grupos, relacionadas con su aprehensión del mundo y plasmadas en sus manifestaciones culturales. He de comentar que hay datos que no puedo explicar. Sin embargo, no es objeto de este estudio cuestionarlos.

En términos generales, y con los testimonios que me proporciona el cronista del siglo XVI, he delineado en el siglo XXI las estrategias implementadas para resolver la adaptación al medio

ambiente, la apropiación de los recursos para la alimentación, la habitación, el vestido y el adorno corporal. A partir de estos textos se puede dar cuenta de aspectos como: la división del trabajo, el vínculo mujer-hombre, las relaciones interétnicas, el intercambio de productos, mujeres y niños, los festejos, los conflictos y las maneras de enfrentarlos, los procesos de sanación, el trato dado a los ancianos, así como la mirada hacia la muerte.

En ambos textos se trata de reconstrucciones hipotéticas. El primero me da las herramientas para sugerir la forma en que estos grupos humanos resolvieron la sobrevivencia en ambientes específicos, usos que dieron por resultado su adaptación en un tiempo y un espacio determinado. Valga lo anterior para entender medianamente la manera en que las etnias fueron construyendo, poco a poco, sus sociedades, mismas que fueron desbrozadas de tajo por la conquista. Considero que, a partir de los restos materiales que nos dejaron, es necesario ir completando el complejo rompecabezas cultural que habrían forjado, a través del método ensayo-error, los habitantes americanos.

## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- Barabas, A. (2005). "Movimientos indígenas y etnografía: un balance del siglo xx" en *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo xx*. Coordinadora Gloria Artís. México: INAH. (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Debates). (pp. 269-290).
- Bartolomé, M. (2005). "Introducción. Los rostros étnicos de México: Relaciones interétnicas, identidades y autonomías" en *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. Coordinador Miguel Bartolomé. Tomo III. México: INAH. (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos). (pp. 31-60)
- Estruch, J. (1982). Introducción de *Naufragios*. España: Editorial Fontamara.
- Ferrando, R. (2000). Introducción de *Naufragios y Comentarios*. Crónicas de América. Dastin Historia. España: Cofás, S.A.
- Maura, J. F. (1991). *Los naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca: o el arte de la automitificación*. Tesis Doctoral. Universidad de Nuevo México. México: Frente de Afirmación Hispanista, A.C.
- Millán, S. (2005). "Historia de un desencuentro: etnografía y antropología en México" en *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo xx*. Coordinadora Gloria Artís. México: INAH. (Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Debates). (pp. 75-92).
- Monzón, M. (2008). "Pacification of the Chichimeca Region" en *Archaeology Without Borders. Contacts, Commerce, and Change in the U.S. Southwest and Northwestern Mexico*. EEUU: University Press of Colorado, CONACULTA. INAH. (pp. 393-404)
- Muriá, J. M.. (1973). *Sociedad Prehispánica y Pensamiento Europeo*. Sepsetentas 76. México: SEP.
- Núñez Cabeza de Vaca, Á. (1971). *Naufragios*. Colección Austral. España: Espasa-Calpe, S.A.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Naufragios*. Introducción Joan Estruch. España: Editorial Fontamara.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Naufragios y Comentarios*. Edición e Introducción Roberto Ferrando. Crónicas de América. Dastin Historia. España: Cofás, S.A.
- Obregón, B. (1986). *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*. México: Gobierno del Chihuahua.
- Palerm, Á. (1967). *Teoría Antropológica*. México: ICS/UIA.
- Tello, Fr. A. (1973). *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*. Libro Segundo. Vol. II. México: Gobierno de Guadalajara y Universidad de Guadalajara. IJHA. INAH.

David Herrera, Fabián González, Federico Saracho, Irwing Rico (2020).

## **Espacios Negativos. Praxis y antipraxis.**

Ciudad de México: Ediciones Akal-UNAM.

IRAIS FUENTES ARZATE, UAM-X



**R**eflexionar la geopolítica como praxis espacial es una labor relevante en términos teóricos y prácticos, más aún cuando el debate no se encuentra impedido por visiones de mundo que reproducen y consolidan el orden dominante; por ejemplo, el supuesto que establece la imposibilidad material de transformar la realidad. *Espacios negativos. Praxis y antipraxis* es una aportación comprometida con los estudios críticos por analizar el espacio como una dimensión central en la producción de sociedades alternativas, cuya base es aquello que la modernidad capitalista ha sido incapaz de ofrecer: libertad, igualdad, equilibrio.

La obra en cuestión es un debate complejo que abreva de diversas reflexiones de la teoría crítica, pero fundamentalmente parte del planteamiento de la producción social del espacio, propuesta por Henri Lefebvre (2013). La producción del espacio es abordada como praxis y antipraxis espacial, en gran medida influenciado por el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez (2003). A partir de ello, los autores proponen la posibilidad espacial de la “negatividad”, desarrollada por Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional* (2014), en la que el espacio no es un simple escenario de relaciones sociales y de poder, sino un medio configurado por y a través de relaciones de poder y de resistencia a la dominación. El resultado es un desafío por reflexionar, visibilizar y reconocer la utopía como espacio material-concreto, denominado por los autores como “espacio negativo”, con lo cual se refieren al producto de un tipo de antipraxis espacial que trasciende “el orden de lo establecido, consolidando una resistencia constante y nunca acabada frente a los embates de un ordenamiento social dominante” (p.3).

*Espacios negativos* se compone de cuatro capítulos, los cuales abordan la dominación global, la violencia como medio que atraviesa la reproducción social del espacio dominante, la praxis de la resistencia como elemento fundamental para la producción de espacios negativos, así como la dimensión negativa en la vida cotidiana que posibilita una forma de antipraxis.

En el capítulo primero, “La hegemonía y el espacio dominante”, Irwing Rico plantea el análisis espacial del poder como una pieza clave para comprender el ordenamiento de la hegemonía mundial. Sostiene que la dominación del sujeto, del cuerpo y de la vida responden a la producción de un espacio dominante en diferentes escalas, cuyo objetivo es asegurar la reproducción de la unidimensionalidad planteada por Marcuse (2014). El autor sostiene que la hegemonía mundial es resultado de la “producción estratégica del espacio”, es decir que el espacio es puesto al servicio de la reproducción de las relaciones mercantiles, mismas que aseguran el beneficio económico y reduce los costos de producción para ciertos sujetos colectivos. Sin embargo, dicha reproducción estratégica global deviene en un espacio contradictorio que agudiza la desigualdad, el despojo y es profundamente violento.

Irwing Rico destaca la versatilidad de las formas de despojo, fundamento material de la modernidad capitalista, ilustrando una de las premisas de Henri Lefebvre (2013) referida a la producción de espacio como condición del desarrollo del capital. Enuncia algunas expresiones de despojo territorial necesarias en el desarrollo del capitalismo contemporáneo, a lo que él refiere, junto con otros autores, como espacialidad de la dominación hegemónica. En suma, el autor realiza un esfuerzo por contextualizar la praxis dominante, con lo que pone de manifiesto que los espacios negativos estarían resistiendo a su homologación como sujetos de despojo y como apéndices del proceso productivo a escala global.

Fabián González, en el capítulo segundo “Violencia, espacios homogéneos vacíos y antipraxis”, reflexiona la violencia como mediación social y destaca su expresión estructural; con ello se aleja de las aproximaciones descriptivas que, muchas veces, invisibilizan el objetivo económico de la violencia. La violencia estructural que analiza el autor es la que enajena el trabajo y la capacidad creadora del sujeto, dando lugar a lo que denomina, siguiendo a Adolfo Sánchez Vázquez (2003), como “praxis reiterativa”, es decir la “práctica basada en el sometimiento de la reproducción social a los procesos de valorización del valor” (p. 46). Dicha forma de praxis, en última instancia, produce espacios homogéneos, vaciados de praxis creadora, caracterizados por la imposibilidad de imaginar o pensar sociedades alternativas, puesto que la homogeneización significa la subordinación del espacio como recurso de acumulación y dominio (p. 63).

Una contribución destacada que ofrece este artículo es el análisis de la “humillación” como dispositivo biopolítico, en términos foucaultianos, constituido como “herramienta de administración y control de los sujetos que no sólo continúa con las desigualdades de clase, sino que enajena la capacidad creativa del trabajo frente a la valorización” (pp. 13-14). La humillación, el miedo, la desigualdad son expresiones de la violencia estructural que atraviesa, media y regula la producción social del espacio. Dicha forma de violencia genera una distancia social entre las distintas clases y sujetos, conlleva a la violencia directa contra uno de los grupos sociales y fragmenta la solidaridad social.

Cabe destacar que las relaciones de poder que articulan esta lógica global dominante no son totalitarias, el poder requiere de cierto grado de libertad para reproducirse, es decir, de la capacidad de actuar de un modo alternativo a la práctica de la subordinación; esta es la paradoja del poder



planteada por Michel Foucault (1988). Las expresiones de oposición a la praxis reiterativa son materialmente existentes, mejor referidas en esta obra como antipraxis violenta, es decir, “una reacción que tiene como finalidad no sólo desarticular la acción violenta, sino transformar las condiciones de realización, para replantear las formas de socialización” (p. 64).

En continuidad con lo anterior, en el tercer capítulo “Resistencia y negatividad”, David Herrera analiza dicha paradoja del poder como aquello que posibilita la conformación de resistencias; no obstante, es muy claro al subrayar que la resistencia y la subalternidad pueden o no atentar contra el orden hegemónico. El autor entabla un debate pertinente acerca del carácter transgresor de las resistencias, que pueden ser formas de negación efectiva, o bien, campos de sobrevivencia en el que permanece la sociabilidad imperante sin llegar a trascenderla. Dicho esto, formula el campo de la *rttt* como “supervivencia”, que surge de la forma social dominante y conduce a una retórica de la resistencia dentro de la propia conformación social vigente (pp. 71-72).

En la modernidad capitalista contemporánea, los grupos y tendencias contrarias al orden dominante son absorbidos por la forma hegemónica con el objetivo de desactivar las tendencias antisistémicas (p. 83). De esta manera, es configurada una sociedad cerrada, unidimensional, con la capacidad (estratégica) de absorber el elemento transgresor, negativo a escala mundial cristalizado en la forma de una hegemonía. Para David Herrera, “sobrevivir” correspondería a la dimensión concreta de la existencia en la que el sujeto ha sido despojado de la capacidad de reflexionar incluso sobre su propia condición; es un cuerpo vivo que no posee la potencia del sujeto (pp. 81-82). Probablemente, la sobrevivencia actúa como un dispositivo de regulación de la resistencia, que posibilita la convivencia de la resistencia con el orden hegemónico, al permitir la crítica y la demanda bajo la comodidad de la incapacidad trasgresora de los movimientos.

A pesar de la dimensión estratégica del espacio dominante de absorber las expresiones negativas que atentan contra el orden establecido, la posibilidad de la negatividad es una dimensión latente en la reproducción de la vida cotidiana. En el último capítulo, “Espacio negativo”, Federico Saracho reflexiona los espacios negativos como una forma de praxis creadora, cuyo objetivo es romper el Sistema-Mundo capitalista dominante y, en su lugar, producir una sociedad capaz de otorgar todo aquello que la modernidad capitalista es incapaz de proveer: la libertad, la igualdad, el conocimiento y el equilibrio (p. 103). El autor ofrece una breve, pero necesaria reflexión sobre el proceso de producción del espacio planteado por Henri Lefebvre (2013), especialmente, para el lector no familiarizado con dicho concepto que dirige el debate.

De acuerdo con Saracho, la categoría de espacio de representación (espacio de identidad y de apropiación) da pauta a la producción de una espacialidad alternativa, libre e igualitaria, entre otras cuestiones, debido a que abre la puerta a la capacidad artística del sujeto que niega el espacio dominante. El espacio negativo es resultado de una antipraxis violenta, aquella que impide la repetición de las prácticas sociales capitalistas, que no acepta la vigencia de las estructuras político-sociales capitalistas, que subvierte las jerarquías y se opone a toda forma de dominación del sujeto (pp. 96-97). Para el autor, la negatividad de los espacios se define por la transgresión del poder, de la lógica, del lenguaje, de las relaciones sociales en general que contravengan la unidimensionalidad. Entre tanto, subraya que los espacios negativos “no son externalidades sistémicas, como tampoco son espacios olvidados, sino que son espacios apropiados, producidos en forma contestataria como anomalía sistémica, como experimentos radicales de transformación social” (p. 99).

En resumen, reflexionar la espacialidad desde la teoría crítica permite aprehender una de las dimensiones específicas en que se ejerce la dominación; una dimensión relevante al ser el espacio el centro de la reproducción social, sin olvidar que se trata de una mediación, por tanto, se encuentra en transformación constante. La continua reproducción del espacio alberga la capacidad de transgredir el espacio dominante, a pesar de la forma estratégica que adquiere su reproducción global bajo la modernidad capitalista.

*Espacios negativos. Praxis y antipraxis* pone de manifiesto la yuxtaposición jerárquica y conflictiva entre capital y vida en su dimensión espacial, pero no como un espacio esencialista, sino como una relación dialéctica, producto y productor de relaciones sociales (p. 131). De esta forma, se aleja de concepciones de mundo cerradas y unidimensionales. Cabe agregar que, si bien Espacios negativos es un recurso especializado que aporta el elemento espacial a los estudios críticos, sería oportuno asistir la lectura con la explicación de categorías clave que proporcione al lector no especializado una idea general para seguir el debate entablado.

## BIBLIOGRAFÍA

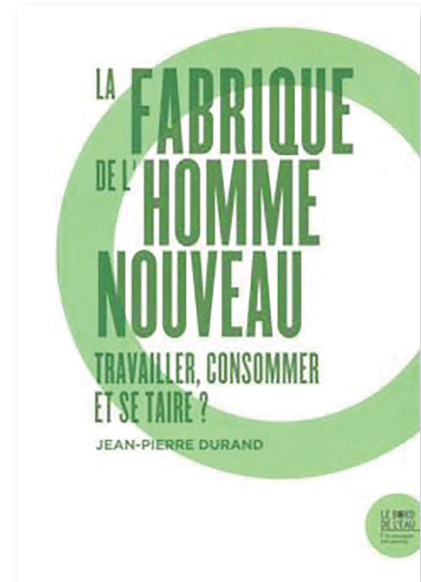
- Foucault, M. (1988 julio-septiembre) “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, México, 3.  
 Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing  
 Marcuse, H. (2014). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.  
 Sánchez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jean-Pierre Durand (2017).

**La fabrique de l'homme nouveau.  
Travailler, consommer et se taire?**

Lormont: Le Bord de l'eau, Col. L'économie  
encastree.

EDGAR BELMONT CORTÉS, UAQ



**L**e virus SARS-CoV-2 es un operador espacial (Lussault, 2015) al exponer la dinámica de la mundialización económica y la sujeción de los territorios a la dinámica del capital. En América Latina, la expansión de la lógica extractivista converge con la financiarización de la economía y la configuración de una nueva división internacional del trabajo que cobra forma con la reestructuración productiva, iniciada en la década de los años setenta, y con el desarrollo de las tecnologías de la información y de las actividades de logística, así como con la reforma del Estado y la construcción de territorialidades bajo los imperativos de la competitividad (gramática de la innovación) y la expansión de una racionalidad instrumental con el trabajo.

El poder de las corporaciones y las lógicas excluyentes que se materializan en el territorio (Sassen, 2015) nos abren interrogantes sobre la construcción de la hegemonía. La obra de Jean-Pierre Durand (2017): *La fabrique de l'homme nouveau. Travailler, consommer et se taire?*, traducida al español y en proceso de publicación (UAQ-Ediciones Akal, 2021) cobra relevancia al ofrecernos un marco interpretativo sobre los mecanismos de control y de dominación que se construyen dentro y fuera del lugar de trabajo.

En nuestros territorios hemos discutido sobre los costos sociales y ambientales que se crean al instrumentalizar la premisa (empleada por las élites políticas y económicas, para construir arreglos institucionales favorables a la expansión del capital) de que la atracción de inversiones (neocolonialismo) crea crecimiento, transferencia de conocimiento y -con ello- empleos. Un círculo “virtuoso” que contrasta con las lógicas excluyentes y con los procesos de precarización que se observan en los territorios donde la racionalidad económica de corto plazo se ha instalado

y reproducido, hasta ser la preponderante. Si bien el empleo estable y protegido ha dejado de ser el leitmotiv de la adhesión al trabajo asalariado, siendo una promesa incumplida, la pregunta que lanza Durand gira alrededor de los soportes ideológicos y los mecanismos que dispone la empresa para crear consentimiento: la modelización de hombres y mujeres por las exigencias requeridas en el trabajo y en la evaluación de su desempeño, pero también por las normas de consumo y la creciente importancia de los servicios en nuestras economías. Adaptarse y responder a las exigencias del aparato productivo demanda un análisis sistemático sobre la transformación de la empresa (imaginada y real) y la reorganización de la producción de bienes y servicios y del trabajo mismo. La trayectoria de Durand es sólida en este campo.

En su obra, traducida al español: *La cadena invisible. Flujo tenso y servidumbre voluntaria* (Durand, 2011), nuestro autor da cuenta de su interés por articular distintos niveles de análisis (procesos macro, meso y micro sociales) en la producción de bienes y servicios, apoyándose en la noción de juego social Durand observa el uso de las herramientas socio técnicas en el espacio de trabajo y la capacidad de los actores para mantenerse o, incluso, para salir de las lógicas de control que se instrumentalizan en el trabajo. Al subrayar la racionalización permanente de la producción y del trabajo, el autor da cuenta de la fragilidad la producción como un principio que ha sido integrado por los trabajadores.as, enmascarando el control y la supervisión y por los juegos sociales que se construyen en el curso de la actividad.

Al escrudiñar en la lógica del *lean management*, Durand ofrece una lectura más acabada sobre las fuentes del malestar en el trabajo y aborda en profundidad las condiciones en las que se trabaja hoy en día, la fragmentación de los colectivos y los procesos de subjetivación que se crean con las exigencias productivas. La lectura sobre la producción de los servicios se combina con un análisis más acabado, en su reciente obra, sobre la *gig economy*. Las actividades mediadas por el uso de plataformas digitales y el trabajo por destajo nos abren interrogantes sobre las condiciones en las que se reproduce la fuerza de trabajo hoy en día. Insistimos en las implicaciones de los ajustes productivos en los colectivos de trabajadores, en la fragmentación de los mercados de trabajo, la expansión de la empresa red, la precarización del desempleo y la expansión del subempleo, en el uso de las herramientas y dispositivos técnicos e ideológicos que acompañan la reorganización de la producción para discutir entre otros la fragilidad de la acción sindical (acción colectiva) vis à vis de los mecanismos que producen la sujeción a la dinámica del capital.

Esta lectura es sumamente pertinente para abordar el malestar en el trabajo, ir más allá de las de las perspectivas que reproducen una perspectiva individualista o que atomizan los síntomas del malestar, en las causas psíquicas, sin considerar las condiciones en las que produce hoy en día. La revisión de esta obra ofrece al lector una interpretación sobre los procesos globales y la reorganización de la producción de bienes y servicios, pero también, al apoyarse en la sistematización de un conjunto de situaciones sociales, refleja las paradojas que se construyen dentro y fuera del lugar de trabajo.

El marco analítico e interpretativo del autor contribuye a profundizar en la dinámica de la mundialización y en el despliegue de la lógica económica de corto plazo en los territorios que nos son cercanos, en identificas el cambio de gramática y el uso de herramientas socio-técnicas que fragmenta al colectivo de trabajadores y acentúa los vínculos instrumentales que establecemos con el trabajo.

La obra entonces no permite pensar en la mundialización económica como un proceso en el que se expande el capital financiero y en el que se disgrega —geográficamente— la gran empresa (transnacional), pero también en la racionalización del trabajo y la normalización de los procesos productivos en diferentes territorios. Si bien es pertinente considerar las configuraciones socio-históricas y las geografías del capital: la trayectoria situada de los diferentes capitalismos (Boyer, 2004) y los procesos de colonización (Quijano, 2000), la obra de Durand ofrece una lectura acabada sobre la instrumentalización de una lógica de corto plazo y sobre el imperativo de producir a bajo costo, rasgos que caracterizan la expansión de la empresa transnacional en distintos territorios de América Latina.

En este sentido, *Fabricar al Hombre nuevo: ¿Trabajar, consumir y callarse?* aborda las lógicas de dominación que se construyen en y por el trabajo, los principios que enmarcan la organización de la producción de bienes y servicios en la empresa y los procesos de subjetivación que se producen alrededor de la producción y el consumo. Teniendo claridad de estos procesos desde una perspectiva situada podemos entonces abordar las contradicciones y fundamentar, quizás, la construcción de nuevas relaciones alrededor de un trabajo más emancipado. Aquí reside la importancia de debatir sobre el “desplazamiento” político e ideológico que opera con la flexibilización del mercado de trabajo y la individualización de las relaciones laborales, con los procesos de desafiliación colectiva y el incremento de las incertidumbres en la clase trabajadora (formales o informales), pero también el riesgo de neutralizar estas tensiones con el dominio de la cuantificación o el negar la conflictividad que es inherente a la relación capital-trabajo con toda una gramática que apela a la movilización de competencias y a la implicación en el trabajo. La obra en este sentido, concluimos, reivindica el pensamiento crítico y la importancia de articular lo que ocurre en espacio de trabajo con los procesos globales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Boyer, R. (2004). *Une théorie du capitalisme est-elle possible?* Paris: O. Jacob.
- Durand, J.-P. (2011). *La cadena invisible: flujo tenso y servidumbre voluntaria*. México: Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma Metropolitana.
- \_\_\_\_\_. (2017). *La fabrique de l'homme nouveau travailler, consommer et se taire?* Paris: le Bord de l'eau.
- Lussault, M. (2015). *El hombre espacial: La construcción social del espacio humano*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO
- Sassen, S. (2015). *Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz editores.

**Artista  
Invitado:**

**SALVADOR RODRÍGUEZ VÁZQUEZ**  
**(1956 Guadalajara, Jalisco, México)**

**E**gresado de la Escuela de Artes Plásticas de la Universidad de Guadalajara. Cuenta con varias exposiciones colectivas e individuales en el estado de Jalisco, museos y galerías públicas, así como en la Ciudad de México, Zacatecas, Nayarit, San Luis Potosí, y en los Estados Unidos.

Con 35 años de trayectoria artística, su obra forma parte de numerosas colecciones públicas y privadas como Museo de las Artes de la Universidad de Guadalajara, Instituto Cultural Cabañas, Museo Virtual Claudio Jiménez Vizcarra, National Museum of Mexican Art of Chicago.

Salvador “Chava” Rodríguez es un notable paisajista urbano. Pertenece a la generación que emergió en la década de los años ochenta (en Guadalajara la referencia —el hito— es el Taller de Investigación Visual), con una propuesta plástica marcada por el rigor estructural que ofrece el dibujo, la fuerza que emana de la búsqueda de la contundencia en la expresión y la voluntad de explorar en las zonas más oscuras del hombre contemporáneo. Y si bien como la mayoría de sus colegas se inclinó por el tratamiento de la figura humana, Chava además encontró y ha venido explorando una rica veta plástica en el paisaje urbano.





Título: "Paisaje con luces IV"



Título: "Colgijes II"





Título: "Parque I"



Título: "Parque II"





Título: "Triciclo vacío"





Título: "Noche con rojo"



**Semestre: Enero - Junio 2021**

