

Ἐργον

INVESTIGACIONES
DE FILOSOFÍA
EN EL NORTE
DE MÉXICO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE CIUDAD JUÁREZ

Ricardo Duarte Jáquez
Rector

David Ramírez Perea
Secretario General

Manuel Loera de la Rosa
Secretario Académico

Ramón Chavira
*Director General de Difusión Cultural
y Divulgación Científica*

Comité Editorial

Seminario Internacional de
Historia y Filosofía de las
Religiones de la UACJ

Pablo Alonso Herraiz
*Instituto de Arquitectura, Diseño y
Arte, UACJ*

Carmen Segura Peraita
*Depto. de Filosofía Teorética,
Universidad Complutense de Madrid*

Sofía Cordelia Reding Blase
*Centro de Estudios de América
Latina y el Caribe, UNAM*

Karen González Fernández
*Editora Adjunta de la revista
Tópicos de la U. Panamericana*

Alberto Saladino García
*Facultad de Filosofía de la
Universidad Autónoma del Estado
de México*

Dizán Vázquez Loya
Unidad Chihuahua, UACJ
Sergio Espinoza Proa
*Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Autónoma de Zacatecas*

Mauricio Beuchot Puente
*Instituto de Investigaciones
Filológicas, UNAM*

René Vázquez García
*Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Autónoma de Tlaxcala*
Jesús Rodolfo Santander Iracheta
Instituto de Investigaciones

*Filosóficas, Benemérita Universidad
Autónoma de Puebla*

Rolando Picos Bovio
*Facultad de Filosofía, Universidad
Autónoma de Nuevo León*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

Ἐργον

INVESTIGACIONES
DE FILOSOFÍA
EN EL NORTE
DE MÉXICO

Jorge Ordóñez Burgos
Compilador

D.R. ©: Coordinador: Jorge Ordóñez Burgos. Prólogo: María del Carmen Rovira Gaspar. Autores: Elsa Aranda Pastrana, Víctor Zorrilla Garza, Bertha Alicia Cervantes Rivas, Juan Ramón Camacho, Damián Islas Mondragón, Sergio Espinoza Proa, Édgar Alan Arroyo, Raúl Manríquez Moreno, Raúl Carrillo Arciniega, Jorge Ordóñez Burgos.

© 2016 Universidad Autónoma de Ciudad Juárez,
Avenida Plutarco Elías Calles #1210,
Fovissste Chamizal C.P. 32310
Ciudad Juárez, Chihuahua, México
Tel : +52 (656) 688 2100 al 09

ISBN: 978-607-520-225-9

Primera edición, 2016

Impreso en México / Printed in Mexico

<http://www2.uacj.mx/publicaciones/>

La edición, diseño y producción editorial de este documento estuvo a cargo de la Dirección General de Difusión Cultural y Divulgación Científica, a través de la Subdirección de Publicaciones.

Diseño de portada e interiores: Karla María Rascón

Edición: Agustín García Delgado

Dibujos de interiores: Homero Baray Salas

Índice

7	Prólogo <i>Ma. del Carmen Rovira Gaspar</i>		
9	Ἐρᾱνος: investigaciones de filosofía en el norte de México <i>Jorge Ordóñez Burgos</i>	109	Los experimentos mentales: una herramienta cognitiva útil para las ciencias naturales <i>Damián Islas Mondragón</i>
15	Paquimé: orígenes, entorno y el éxtasis chamánico en la cerámica <i>Elsa Aranda Pastrana</i>	133	Contar lo incontable. De los límites del humanismo <i>Sergio Espinoza Proa</i>
39	“Primero a ser hombres y después a ser cristianos”: La barbarie indígena en Alonso de León y en sus antecedentes auriseculares <i>Víctor Zorrilla Garza</i>	151	La filosofía del derecho y los derechos humanos en el siglo XXI. Notas para un cambio de paradigma <i>Édgar Alan Arroyo</i>
61	Huicholes, residentes en Real de Catorce y su resistencia ideológica a la hegemonía cultural del pueblo <i>Bertha Alicia Cervantes Rivas</i>	177	Escritura autobiográfica, conocimiento de sí mismo y construcción de identidad <i>Raúl Manríquez Moreno</i>
85	Filosofía y danza en la Sierra Tarahumara <i>Juan Ramón Camacho</i>	207	Una humanidad seca y arenosa: la sudcalifornidad, Baegert y sus dragones <i>Raúl Carrillo Arciniega</i>
		241	Jesús Gardea: antropología poética pesimista confeccionada desde Chihuahua <i>Jorge Ordóñez Burgos</i>



Prólogo

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

Gl coordinador de este libro y los autores que han colaborado en él han logrado abrir el horizonte filosófico tradicional realizando una nueva versión de lo filosófico en cuanto tal.

Este libro es sumamente interesante y en él, el lector encontrará varios artículos e investigaciones que muestran lo filosófico en nuestras tradiciones, ricas en el espacio existencial.

El libro es un modelo y una guía para los que nos dedicamos a estudiar la *filosofía mexicana*, ya que en verdad así debemos de llamarla y no filosofía *en México*.

Acertadamente afirma el Dr. Jorge Ordóñez Burgos en su introducción: “Este libro surge de la vocación filosófica por pensar; más allá de publicar por publicar, de lanzar un libro que reditúe en puntos para sus autores o que demuestre una producción académica ficticia: es filosofía viva”. En verdad es *filosofía viva*, es una filosofía que surge y se encuentra en la vida, tomando esta palabra, *vida*, en su significación más auténtica y pura.

Conforman este libro diez artículos de investigación auténtica sobre nuestra realidad heterogénea como país y como seres humanos.

La primera de estas investigaciones es la de Elsa Aranda Pastrana, que muestra la cultura Paquimé e informa sobre la cerámica del lugar, donde se plasma el éxtasis chamánico. Por otra parte, Víctor Zorrilla Garza titula su investigación como “Primero a ser hombres y después a ser cristianos. La barbarie indígena en Alonso de León y en sus antecedentes auriseculares”. Le sigue un interesante estudio de Bertha Alicia Cervantes Rivas titulado “Huicholes residentes en Real de Catorce y su resistencia ideológica a la hegemonía cultural del pueblo”. El siguiente artículo me parece sumamente interesante y se titula “Filosofía y danza en la Sierra Tarahumara”, de Juan Ramón Camacho. A continuación, encontramos el siguiente artículo “Los experimentos mentales: una herramienta cognitiva útil para las ciencias naturales”, de Damián Islas Mondragón. Sergio Espinoza nos habla de “Contar lo incontable. De los límites del humanismo”. El siguiente estudio es “La filosofía del derecho y los derechos humanos en el siglo XXI. Notas para un cambio de paradigma”; el autor es Édgar Alan Arroyo. “Escritura autobiográfica, conocimiento de sí mismo y construcción de identidad”, realizado en forma por demás interesante por Raúl Manríquez Moreno. El siguiente texto lleva por título “Una humanidad seca y arenosa: la sudcalifornidad, Baegert y sus dragones”, de Raúl Carrillo Arciniega. Y por último, cerrando esta colección de artículos, encontramos el de Jorge Ordóñez Burgos, titulado “Jesús Gardea: antropología poética pesimista confeccionada desde Chihuahua”.

Este libro, *Investigaciones de filosofía en el norte de México*, debe leerse con toda atención y respetando las opiniones de sus autores.

Ἔρανος: Investigaciones de filosofía en el norte de México

Jorge Ordóñez Burgos
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

El libro que el lector tiene en sus manos es el resultado del esfuerzo conjunto desarrollado por varios académicos de la zona norte del país. Se integró a partir de una convocatoria nacional, lanzada a finales de 2013, a la que respondieron más de 35 colegas de Tamaulipas, Durango, Coahuila, Sinaloa, Baja California Sur, Baja California, Nuevo León, Zacatecas y Chihuahua. La selección definitiva se hizo gracias al riguroso dictamen de un comité editorial de primer nivel, integrado por lectores tanto de la región como de otros estados y países. Los artículos compilados se ubican en dos grandes líneas temáticas, a saber: filosofía hecha *desde* el norte, tocando temas vinculados con pensamiento extranjero pero abordados a partir de la óptica y circunstancias de los habitantes del norte. La segunda, filosofía *sobre* el nor-

te, pensada a partir de aspectos históricos, culturales, estéticos, religiosos y existenciales que definen al septentrión; es en este renglón en el que se puso más atención. En ambos casos, se busca presentar las contribuciones de filósofos norteros a la filosofía mexicana en su conjunto.

El título del libro pretende captar el espíritu de colaboración que caracteriza al Seminario Internacional de Historia y Filosofía de las Religiones de la UACJ, órgano a través del cual se hizo la invitación para formar la crestomatía. “ἔρρανος” era la palabra que los antiguos griegos utilizaban para referirse a un heterogéneo banquete compuesto a partir de la generosa donación de los comensales.



Esta obra no es la primera de su clase que se publica en el norte. Han aparecido memorias de congresos¹, textos conmemorativos,²

1 V. gr. 1) *América Latina: identidad y diferencia. Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, 1990*. UACJ, Ciudad Juárez, 1992. 2) *La formación de profesionales de la filosofía en México. Memoria del I Encuentro Nacional de Escuelas de Filosofía*. UANL, Monterrey, 1992. 3) *Memoria del Seminario Permanente de Legislación, Teoría y Filosofía del Derecho*. UACJ, Ciudad Juárez, 2009. 4) *Memorias del 1er. Congreso Internacional de la Palabra*. UACH, Chihuahua, 2012. Aunque no es un texto que recoja enteramente ensayos filosóficos, sí se incluyen algunos ligados de cierta manera con la disciplina. Son de mencionarse: 5) *Filosofía en el mundo actual. Memorias del Congreso de Filosofía Zona Norte 2011*. Coordinado por Gerardo Aguirre. Ayuntamiento del Municipio de Durango. Durango, 2011. 6) Las memorias del II Encuentro de Filosofía de la Zona Norte de México, *Filosofando desde el norte de México. “La responsabilidad del futuro”*, compilado por Alejandra Olivas Dávila y Heriberto Ramírez Luján. UACH, Chihuahua, 2014. Y 7) *Filosofía desde y sobre el Norte de México*, dossier monográfico de la revista *Reflexiones Marginales*, No. 35, octubre de 2016. UNAM. Disponible en <http://reflexionemarginales.com/3.0/objetos-desde-y-sobre-el-norte-de-mexico/>

2 Por ejemplo: 1) *Filosofía del septentrión*. Compiladores: César Santiesteban y Carlos Montemayor. UACH/Aldus. Chihuahua, 2005. 2) *Encuentros con Nietzsche*. Editado por Esteban Gasson Lara. UACH, Chihuahua, 2002. 3) *Encuentros con Wittgenstein*. Compilado por Esteban Gasson Lara. UACH, Chihuahua, 2008.

temáticos,³ y un trabajo excepcional, más cercano al objetivo que aquí perseguimos: contribuir efectivamente a la consolidación de una filosofía ocupada en reflexionar *sobre* circunstancias espaciotemporales muy concretas. La obra en cuestión es *Inventario de la filosofía en Nuevo León. Filosofía y filósofos en Monterrey*, de Rolando Picos Bovio y Miguel de la Torre Gamboa.⁴ Investigación original en la que se abren nuevos horizontes mediante la exposición de parte sustancial de la historia de la filosofía contemporánea cuyo punto de origen ha sido la Facultad de Filosofía de la UANL. Autores, conceptos y obras son expuestos en el marco de una metodología filosófica diseñada con miras a demarcar una tradición. Ojalá que un proyecto tan visionario y pertinente no redunde en la emulación, a partir de la súbita aparición de obras similares por toda la región, ignorando la naturaleza propia de cada estado, de su historia, limitaciones y logros.



ἔρανος: *Investigaciones de filosofía en el norte de México*, está compuesto a partir de ensayos en los que se estudian escenarios y momentos donde las ideas surgieron y surgen todavía. El trabajo “Paquimé: orígenes, entorno y éxtasis chamánico en la cerámica”, de Elsa Aranda Pastrana, nos invita a remontarnos a un tiempo muy lejano para cuya comprensión hace falta construir categorías un tanto diferentes de las que usamos en la filosofía occidental contemporánea. Posteriormente, el texto de Víctor Zorrilla “‘Primero a ser hombres y después a ser cristianos’. La barbarie

3 Son de citarse: 1) *Fronteras y reconstrucciones en la filosofía de la ciencia*. Editado por Víctor Hernández Márquez. UACI, Ciudad Juárez, 2013. 2) *Ser y tiempo. Comentario introductorio a la obra de Martin Heidegger*. Coordinado por César Santiesteban, UACH, Chihuahua, 2014. 3) *Hermenéutica y epistemología en perspectiva histórica*. Compilado por Roberto Estrada Olguín y Víctor Hernández Márquez. UACI, Ciudad Juárez, 2014. 4) *La multiplicidad de Rousseau*. Compilado por Roberto Sánchez Benítez y Víctor Hernández Márquez. Anthropos/UACI, Ciudad Juárez, 2016.

4 UANL/Juan Pablos Editor. Monterrey, 2014.

indígena en Alonso de León y en sus antecedentes auriseculares”, nos habla de la concepción de barbarie en la época novohispana, brindándonos otras miradas para construir una antropología filosófica más cercana al septentrión. Bertha Alicia Cervantes Rivas, en “Huicholes, residentes en Real de Catorce y su resistencia ideológica a la hegemonía cultural del pueblo”, habla de procesos de diálogo e imposición cultural, dándonos pretextos para hacer filosofía de la cultura a partir de ángulos poco convencionales. “Filosofía y danza en la Sierra Tarahumara” de Juan Ramón Camacho es un trabajo que revisa tradiciones rarámuri a través de categorías occidentales, ¿un esfuerzo de inclusión, comprensión o una propuesta para hacer otra filosofía diferente a la convencional? La última palabra la tendrá el lector. En esta parte del libro se abre un paréntesis para dar pie a los trabajos hechos *desde* el norte, el primero de ellos “Los experimentos mentales: una herramienta cognitiva útil para las ciencias naturales” de Damián Islas Mondragón, conjuga la filosofía de la ciencia y la didáctica con gran pertinencia. Sergio Espinoza Proa nos comparte meditaciones estéticas en su trabajo “Contar lo incontable: de los límites del humanismo”; el lenguaje se convierte en un objeto de reflexión al mismo tiempo que es una fuente casi inagotable de inspiración para el filosofar. “La filosofía del derecho y los derechos humanos en el siglo XXI. Notas para un cambio de paradigma” de Édgar Alan Arroyo es un trabajo que invita a abordar la ética desde una perspectiva más compleja y rica, que redituará en la consolidación de la cultura jurídica integral, tan necesaria para la sociedad mexicana actual. “Escritura autobiográfica, conocimiento de sí mismo y construcción de identidad” de Raúl Manríquez Moreno, podría ubicarse en el terreo de la estética, no sin necesitar matices indispensables para identificar con mayor precisión su campo de reflexión, (*e. g.* antropología filosófica, filosofía de la literatura, filosofía del lenguaje). El libro se cierra con dos trabajos de antropología filosófica, el primero “Una humanidad seca y arenosa: la sudcalifornidad, Baegert y sus dragones” de Raúl Carrillo Arciniega, el segundo “Jesús Gardea:

antropología poética pesimista confeccionada desde Chihuahua” de Jorge Ordóñez Burgos. El común denominador de ambos es el interés por comprender al habitante de una región particular a partir de su forma de ser, es decir, la manera en que vive su entorno. Los estudios filosóficos que se han hecho en nuestro país poco se han ocupado de estudiar a los habitantes de las zonas “marginales”, tanto del sur como del norte.

Quiero agradecer la generosa aportación de mi amigo Homero Baray Salas, quien nos compartió parte de su trabajo pictórico para completar la composición de este libro.

Este libro surge de la vocación filosófica por pensar; más allá de publicar por publicar, de lanzar un libro que reditúe en puntos para sus autores o demuestre una producción académica ficticia; esto es filosofía viva.

Paquimé: orígenes, entorno y el éxtasis chamánico en la cerámica

Elsa Aranda Pastrana
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Resumen

Gl objetivo de este trabajo es mostrar parte de la cultura Paquimé: sus orígenes, entorno y cómo el éxtasis chamánico es reflejado en la cerámica. Paquimé se asentó (1200 DC-1450 DC) en lo que se conoce como la Gran Chichimeca. El lugar donde se estableció esta población tiene un clima seco y extremoso; veranos muy calurosos e inviernos muy fríos característicos de una zona desértica en el noroeste de México. Además, se presentan sequías recurrentes por varios años, situación que hizo a sus antiguos pobladores que abandonaran el lugar y volvieran a las prácticas de caza y recolección de frutos. Estas condiciones también influyeron en la cultura, la forma de entender al mundo y la manera de dar sentido a la vida, de manera primordial, por medio de las prácticas chamánicas. Paquimé fue uno de los grandes pueblos prehistóricos del noroeste. Tenía más de 2000 cuartos y construcciones de hasta cinco pisos. Lo anterior muestra su importancia en términos económicos, políticos y religiosos.

Uno de sus productos culturales más interesantes, además de su arquitectura, es su cerámica; algunas de estas piezas reflejan las fases del viaje chamánico: 1) el chamán ve formas geométricas, parrillas, líneas curvas que se relacionan con la cultura; 2) otra fase es la racionalización de las percepciones geométricas y la presencia de alucinaciones; 3) por medio de un viaje a través de un torbellino o túnel, llega a otro mundo y tiene alucinaciones de personas, animales u otras cosas. La cerámica muestra la transformación hombre-guacamaya que está en un plano existencial diferente y con la capacidad de contactarse con espíritus o seres del inframundo o celestiales para recibir información que beneficiará a la comunidad.

Palabras clave: Paquimé, chamanismo, cerámica


Abstract

The aim of this paper is to show parts of the Paquimé culture: its origins, the environment and how the shamanic ecstasy is reflected in pottery. Paquimé settled (1200 AD-1450 AD) in what is known as the Great Chichimeca. The place where this population settled has a dry and extreme weather; very hot summers and very cold winters typical of a desert area in Northwest Mexico, and recurrent droughts occur for several years, a situation that made the place to be abandoned and turn to practice hunting and foraging. These conditions also influenced the culture, how to understand the world and how to make sense of life, primarily, by shamanic practices. Paquimé was one of the great prehistoric peoples of the Northwest, had more than 2000 rooms and buildings up to five stories. This shows its importance in economic, political and religious terms. One of the most interesting cultural products as well as its architecture is its pottery; some of these pieces reflect the shamanic journey stages: 1) the shaman sees shapes, grids, curved lines that relate to the culture; 2) a phase of streamlining and geometric perceptions and hallucinations begin; 3) through a whirlwind or tunnel trip travels

in a different world in trance and has hallucinations of people, animals or other things. Pottery shows the man-macaw transformation that is on a different plane of existence and the ability to contact spirits or celestial beings of the underworld to receive information that will benefit the community.

Key words: Paquimé, shamanism, pottery




 El objetivo de este trabajo es de mostrar la cultura Paquimé: sus orígenes, entorno y cómo el éxtasis chamánico es reflejado en la cerámica. Paquimé se asentó (1200 d.C-1450 DC) en lo que se conoce como la Gran Chichimeca. La *chichimecatlalli*, un término indígena. La región se caracteriza por tener grandes zonas áridas, como los desiertos de Chihuahua y de Sonora, con flora y fauna adaptadas a las condiciones climáticas. La cultura de Paquimé y su área de influencia estaban en la región de Mogollón. Lo extremo del clima influyó en el modo de vivir de sus habitantes. Bajo condiciones extremas, además de la agricultura, cuando era posible, se dedicaron a la caza y a la recolección. Condiciones tan adversas produjeron incertidumbre y miedo, por lo que surgió la necesidad de una figura como la del chamán para mediar o recibir instrucciones de los espíritus o de divinidades.

Las culturas del norte de Mesoamérica, la Aridoamérica, han sido olvidadas y puestas en un segundo plano en el mapa de las culturas americanas. Descubrimientos arqueológicos demuestran que los asentamientos en esta región muestran desarrollo,

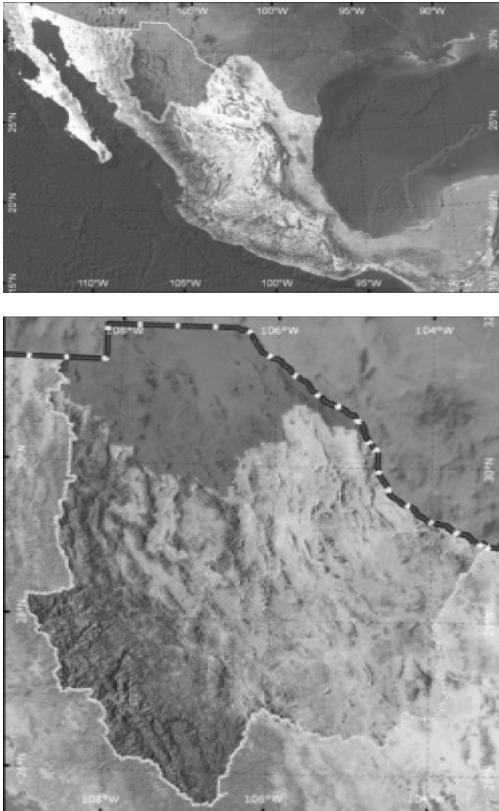


Figura 1.
Fuente: Comisión
 Nacional Forestal

además de ser el paso de los primeros hombres americanos y la domesticación de las plantas. Algunos estudiosos la ubican en Oasisamérica, región que contiene los valles de los ríos Yaqui, Conchos, Bravo, Colorado, Gila y Casas Grandes (Domínguez y Carrillo, 2008). Este último pertenece a una cuenca interna alimentada por las lluvias de una región desértica y sus condiciones climatológicas se describen en párrafos posteriores.

El hombre de la Gran Chichimeca

Los ancestros de los habitantes de Paquimé, según los estudios sobre el hombre americano, indican que hace aproximadamente

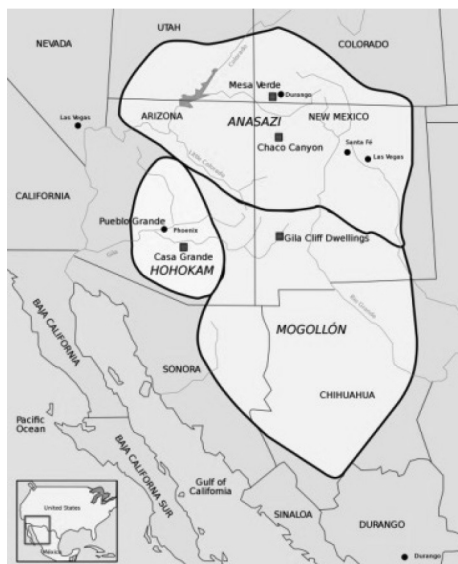


Figura 2.

Fuente: National Library of Medicine

40 000 años empezaron inmigraciones de hombres provenientes de Asia. Otros estudios sugieren que también vinieron de Polinesia. Durante el periodo de tiempo que va desde hace 25 000 a los 15 000 años a. C., conocido como el Complejo Sandía –denominado así por las puntas de piedra encontradas en Sandía, Nuevo México–, entraron bandas de nómadas euroasiáticas siguiendo al mamut y al caballo, primordialmente. Otro complejo, llamado Clovis (15 000-9000 años a. C.) también se caracteriza por la caza del mamut (Ceram, 1971; Sodi, 1986). Las puntas Clovis tenían un diseño especializado, como las puntas acanaladas que permitían que las presas se desangraran más rápido.

El Complejo Folsom abarcó los años 9000 a 7000 a. C. y es un periodo caracterizado por una verdadera maestría en las puntas, hechas con gran finura y delicado laqueado, además de toda una tecnología en el diseño: forma lanceolada, base cóncava y un surco longitudinal a lo largo de la punta. Además de las puntas se encuentran martilladores, pulidores de piedra, machacadores, entre otros, pero lo más importante, como lo menciona Sodi (1986, p. 20), es que durante este periodo se encuentran, por

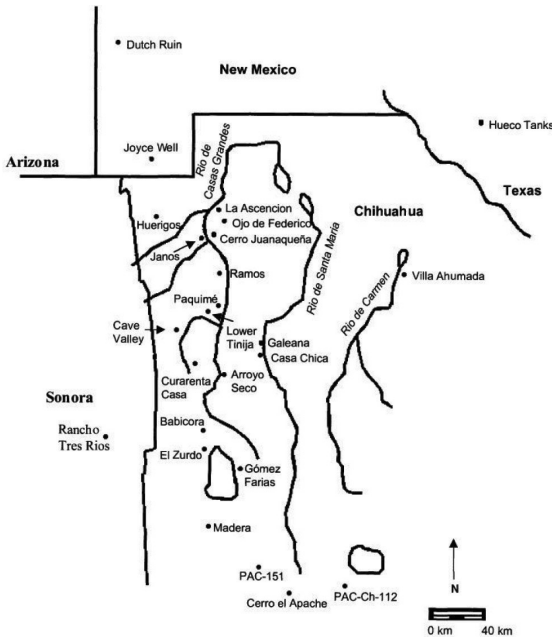


Figura 3.
Fuente:
Christine
S. Vanpool
(2003). *The
shaman-priests
of the Casas
Grandes region,
Chihuahua,
México*

primera vez, los lanzardos que todavía se siguen utilizando en algunas partes del continente. Para el año 6000 a. C., dos terceras partes de todas las especies del Nuevo Mundo que pesaban más de 100 libras en su edad adulta, estaban ya extintas (*Time-Life Books*, 1992, p. 29). Sin embargo, lo más importante son los descubrimientos de Herbert Dick, en Bat Cave, Nuevo México: restos de maíz en diferentes niveles en la excavación, que mostraban una serie evolutiva de esta planta, hace 3600 años; los restos del maíz encontrado son del tipo palomero y otro tipo con vaina (Sodi 1986, p. 24).

La Gran Chichimeca, según Beatriz Braniff (2001, p.7), el actual territorio del norte de México y sur de Estados Unidos, era considerado inhóspito, salvaje y bárbaro del norte; Sahagún¹ menciona lo siguiente apoyándose en informantes:

¹ Bernardino de Sahagún, fraile franciscano, documentó parte importante de la historia del antiguo México. Fue autor de numerosas obras en náhuatl, español y latín. Su obra más importante es la *Historia general de las cosas de la Nueva*

Ellos llamaban aquella región Chichimecatlali, o tierra de los chichimecas, también *Teotlalpan Tlacoachcalco Mictlam-pa*, o campos espaciosos que están hacia el norte-lugar de la muerte, y también comentaban que era un lugar de miseria, de dolor, de sufrimiento, fatiga, pobreza y tormento. Es un lugar de rocas secas, de fracaso, un lugar de lamentación, es un lugar de muerte, de sed, un lugar de inanición. Es un lugar de mucha muerte.

Para los que vivían en climas más benignos era comprensible ese estado de muerte, miseria y dolor, en condiciones climáticas adversas. El clima influyó en su concepción del sentido de la vida.

Condiciones climatológicas del semidesierto del norte

En el semidesierto del norte (la parte señalada en el estado de Chihuahua en la figura 1), es la región en donde se encuentra ubicada la zona de Paquimé. Las lluvias ocurren principalmente entre los meses de julio a septiembre, con rangos de precipitación acumulada que van desde 100 hasta 600 mm anuales y promedios de 321 a 371 mm. En cuanto a las temperaturas medias anuales, estas oscilan en los rangos de 12 a 18 °C, siendo el caso extremo el de Nuevo Casas Grandes, con una media anual de 26.4 °C. Las temperaturas medias del mes más frío son de -3 °C, aunque las mínimas extremas que se han registrado por municipio van desde -11.5 hasta -30 °C. Los climas que tiene el semidesierto del norte son en un 66.2% muy secos; 32% secos; semisecos 1.8% y templados subhúmedos .02% (Comisión Nacional Forestal, p. ix).

España, un esfuerzo de recopilación de historias que le transmitían oralmente sus alumnos, dando una idea general de ese proceso histórico.

Culturas en torno a Paquimé

De manera aproximada, hace 3000 años, congruente con los hallazgos de Bat Cave, se inició la vida aldeana en el suroeste de Estados Unidos y el norte de México como consecuencia natural de la aparición de la agricultura, que determinó nuevas formas culturales. Se reconocen tres culturas en esa región, las cuales mutuamente se influyeron: la Anansazi, la Hohokam y la Mogollón (figura 2). También recibieron influencias culturales de grupos vecinos como Fremont, Pataya y Trincheras, del suroeste de Estados Unidos. Paquimé pertenece a una extensión de la cultura Mogollón. Se remonta al arcaico tardío, entre el año 200 y 500 d. C., y se extiende entre los siglos XII y XV. Las tres mayores culturas del suroeste y Norte de México y sus principales asentamientos fueron, de la cultura Hohokam: Pueblo Grande, Snaketown y Casa Grande; de los Anansazi: Mesa Grande, Aztec Ruins, Chalco Canyon, Kuapa, Aoma, Kiet, Siel, Betatakin y Canyon Chelly; y de la Mogollón: Gila Cliff, Galaz y Casas Grandes.

Hard y Roney (1998), mencionan que se encontraron vestigios pertenecientes al periodo arcaico tardío, hace alrededor de 3500 a 1700 años, consistentes en terraplenes o trincheras de una altura de 1.40 m de alto, justo arriba del río Casas Grandes, en el noreste de Chihuahua. Se supone que tenían varios fines pero pudieron ser para uso defensivo o refugio durante periodos de asalto. Estas edificaciones están sobre el Cerro Juanaqueña y existen similares “trincheras” en el suroeste de los Estados Unidos y en el noroeste de México. Este tipo de asentamiento sugiere que los habitantes practicaban la agricultura con inundaciones controladas. En los restos arqueológicos, encontrados en 1997, se encontraron semillas de *chenopodium* o amaranto, calabazas silvestres (*Cucurbita digitata* o del tipo *C. foetidissima*), chía (del tipo *Salvia p.*), pastizales (del tipo *Eragrostis intermedia*), semillas no identificada de pastizales (*gramineae*), otro tipo de semilla conocida como *milk vetch* (del tipo de *Astragalus nuttalliana*), y una malva (tipo de *sphaeralcea*). Todas estas semillas por su potencial económico im-

plicaron asentamientos humanos fijos. Aunque las semillas mencionadas datan de muchos años antes de Paquimé, fueron parte de la flora de la región durante mucho tiempo, por lo que se pueden considerar que eran parte de la dieta de dicha cultura.

En las excavaciones del Cerro Juanaqueña se identificaron restos de conejo (*lepus sp.*), el de cola de algodón (*Sylvilagus sp.*), de venado (*Odocoileus heminous*), el antílope (*Antilocapra americana*) que fueron importantes piezas de caza. De igual manera se encontraron restos de tortuga y huesos de pescado que pudieron también sido parte de la dieta de los habitantes de la región. Se sabe que los grupos hohokam colindaban con los mogollones y se alimentaban de liebres, ardillas, conejos y ratas. Sembraban maíz, frijol, calabaza, algodón y el bule; también se alimentaban de algunas cactáceas como el saguaro, el nopal y otras plantas desérticas. En las partes altas y cercanas a la Sierra Madre, se utilizaba el pino piñonero.

Se supone que las regiones donde se localizaron las mencionadas “trincheras” o terraplenes localizados al norte de Sonora y Chihuahua, eran de la cultura hohokam, sin olvidar las influencias culturales que se interrelacionaron de manera estrecha con la cultura mogollón y por ende, de manera posterior, con los habitantes de Paquimé. Los pueblos de la Gran Chichimeca, región que se encuentra al norte del Trópico de Cáncer, se extendió hasta cerca de Utah y Colorado; tiempo después se le ubica al norte de Mesoamérica, denominada así por los conquistadores. Los pueblos norteños tenían relación con los de Mesoamérica, así lo indican materiales encontrados en las excavaciones en la región de Paquimé provenientes de centro de México.

El medio ambiente conforma a las culturas. Las condiciones climáticas difíciles y áridas de este lugar, con un rango de temperatura muy amplio y extremoso, propiciaron formas nómadas y seminómadas. El trabajar con granos salvajes preparó a las generaciones posteriores a usar al maíz y otras plantas que fueron domesticadas. Cuando los pobladores eran nómadas y seminómadas, el maíz doméstico fue introducido al suroeste

de la parte central de Norteamérica y solo fue suplemento de la dieta porque era muy pequeño; la dieta se basaba en carne de caza y plantas salvajes. Los pobladores de una parte de la Gran Chichimeca desarrollaron las condiciones que permitieron una agricultura de temporal de frijol, maíz y calabaza, entre otras plantas, dando pie al establecimiento de asentamientos humanos permanentes. En la Gran Chichimeca se encuentra una región conocida como Aridoamérica y otra como Oasisamérica. En la figura 3 se pueden apreciar las cuencas hidrográficas de la región en cuestión. Solo el Río Bravo, que nace en las montañas de Colorado, tenía un caudal constante que llegaba al mar; las demás cuencas, que son internas y están en el área de influencia, propiciaron condiciones para el desarrollo de la agricultura. Por ser internas, las cuencas estaban en función de las lluvias y en épocas de sequía podrían desaparecer e influir en todo el ecosistema, disminuyendo la flora y la fauna que servían de sustento.

Los asentamientos de los pueblos, como resultado de la agricultura, propiciaron el desarrollo de la alfarería y cestería porque era necesario preservar los excedentes de comestibles contra la humedad, los insectos y animales. Es posible que la manufactura de estos artículos fuera influencia de Mesoamérica por medio del contacto establecido por rutas comerciales (*Time Life*, 2002).

Paquimé

Paquimé se fundó alrededor del 400 d. C. y su máximo esplendor fue por el año 1300 d. C. Otros ubican su máximo esplendor entre el 1205 al 1260 a. C., pero para el año 1450 d. C. ya estaba abandonada. La ciudad de Paquimé llegó a tener alrededor de 2240 habitantes y controlar un área de 87 000 m² (Braniff, 2001, p. 204), donde se encuentran construcciones muy peculiares conocidas como Cuarenta Casas, en Madera, Chihuahua, y la cueva Nido del Águila, también en Madera (Domínguez y Carrillo, 2008). Su influencia se extendió en parte de la sierra sonorense,

que abarca las laderas de la Sierra Madre. Junto con la Cueva de las Ventanas, los sitios mencionados fueron punto de reunión y de protección de las rutas comerciales de Paquimé en el Pacífico y el Golfo de California. Braniff (2008) menciona que Paquimé fue uno de los pueblos grandes prehistóricos del Noroeste, tenía más de 2000 cuartos y construcciones de hasta cinco pisos, que afirman su evidente importancia en términos económicos, políticos y religiosos.

Algunos estudiosos indican que el desarrollo en la zona se inició por el año 700 d. C., con la aparición de la agricultura, y se propiciaron formas sedentarias de vida con el inicio de la construcción de pequeñas casas de adobe unifamiliares, las cuales estaban semienterradas y eran de forma circular, que se ubicaron en la ribera de los ríos Piedras Verdes, San Pedro y San Miguel, que son afluentes del Río Casas Grandes. A medida que crecieron los excedentes alimenticios se necesitaron mayores espacios y más complejos, así como lugar para almacenarlos, desarrollándose así la cerámica. Las construcciones circulares desaparecieron y fueron luego rectangulares, con varios pisos, de manera general alrededor de una plaza o un lugar de reunión pública. Paquimé se convirtió en un centro urbano, con complejos habitacionales de varios pisos y fabricados con adobe. La arquitectura se caracteriza por tener múltiples habitaciones, pasillos amplios y puertas con la característica forma de “T”. Para llegar a los pisos superiores se utilizaban escaleras.

Para el siglo X se tenía un desarrollo social más complejo y las construcciones ya tenían su forma característica, edificaciones pegadas y contiguas con una base cuadrada. Construyeron aljibes para el almacenamiento de agua, la cual era distribuida en el poblado por medio de acueductos. La agricultura se fortaleció con la capacidad de almacenamiento de agua que permitió el crecimiento poblacional y de la ciudad. Existen evidencias de que en la región de influencia de Paquimé existía una efectiva red de comunicación. Las señales eran enviadas desde lugares elevados

como un edificio o una colina—por medio de fuego, humo o reflejos solares con espejos de selenita.

El término “Mogollón” ha sido asignado para mencionar un grupo que desarrolló la agricultura, la construcción de casas y la elaboración de cerámica. Este término tiene connotación de un largo y continuo crecimiento cultural en Norteamérica con raíces muy antiguas. Ceram (1971, p. 166) menciona cinco etapas de esta región cultural que inicia en el año 300 a. C. y termina la última etapa en el 1100 d.C.; por otra parte, Braniff (2008) sitúa 100 años antes su comienzo y 100 años después su ocaso.

Se ha mencionado en párrafos anteriores cómo fue el paso del hombre americano, su grado de desarrollo, cómo fue el poblamiento de la región, así como las condiciones climáticas adversas y extremosas, las cuencas hidrológicas y la flora y fauna que permitieron el florecimiento de la cultura Paquimé. La información anterior nos da un panorama general del entorno que sus pobladores tuvieron que afrontar y que perfilaron su cultura, su percepción y su relación con el mundo.

Durante los periodos de privación o sequía, los pobladores de esta región estaban preparados para abandonar sus hogares y emprender viajes en busca de mejores lugares. La tradición nómada todavía estaba vigente en sus mentes y siglos de agricultura no lograron borrarla (*Time Life*, 1992, p. 43); las condiciones climáticas influyeron en la vida cotidiana como en su arquitectura.

La desaparición de Paquimé, una sociedad con cierto grado de complejidad, se supone que ocurrió debido a las condiciones climáticas extremas (Braniff, 2008). La agricultura era posible por el manejo de las aguas, tanto de las corrientes superficiales como las pluviales que se podían almacenar. Es posible que las sequías, el control del agua y su agotamiento complicaran la sobrevivencia y debilitaran a las poblaciones, llegando a desaparecerlas. Las cuencas hidrológicas internas son de origen pluvial (ver figura 3) y las sequías de varios años provocaban también una merma en la flora y la fauna que eran complemento alimenticio de los habitantes. Además, la agricultura de temporal no

era posible, razón por la cual pueblos completos cambiaban a formas nómadas y seminómadas, y cuando las condiciones climáticas mejoraban, volvían a sus asentamientos. “El cultivo del maíz no cambió en esencia la vida itinerante de los pobladores. En Chihuahua hay dos lugares donde se cultivó este grano: uno es la Cueva Golondrina, muy cerca de Paquimé, y el otro es el Cerro Juanaqueña, al norte de aquella ciudad” (Hard, 2001 citado por Braniff, 2008). Esta situación de cambios de estilos de vida influyó en el pensamiento mágico primitivo de sus habitantes porque los pueblos agrícolas estaban pendientes de los ciclos astronómicos. La esencia de los pueblos nómadas permaneció en la figura del chamán, una forma de religiosidad arcaica. A pesar de la complejidad en el manejo de los espacios y una organización social, la figura del chamán fue común en las culturas de pueblos nómadas y seminómadas y prevaleció en la sociedad de Paquimé.

El chamanismo

El chamanismo se remonta a la prehistoria de los humanos; la humanidad ha conocido desde siempre estados de conciencia alterada extática o frenética y las alucinaciones. El chamanismo es una capacidad de pasar, de manera voluntaria, de un estado de conciencia a otro. Ha sido común en todas las culturas primitivas y tiene diversos fines, como el contacto con la fuerzas de la naturaleza.

Mircea Eliade (1994) sugiere que es lógico suponer que el ser humano desarrolló formas religiosas desde épocas anteriores a la edad de piedra, extendiéndolas posteriormente por casi todo el planeta a través de los continuos flujos migratorios bajo una forma de vida nómada y rural, apenas sujeta al calendario, espontánea y poco jerárquica (citado por Almendo, 2008, p. 30).

Viajeros europeos fueron testigos, en Siberia, de ceremonias especiales de los tungús, donde los participantes vestían con ornamentos y algunas veces llevaban en la cabeza cornamentas de ciervo; al ritmo de un tambor danzaban hasta entrar en trance durante el cual podían predecir el futuro y conversaban con los espíritus y los animales-espíritus. La palabra chamán es de origen tungú, sin embargo, otros investigadores le reconocen origen manchú, sánscrito o pali. Semánticamente está relacionada con “conocimiento” y “calor” que son ideas clave para entender al mundo chamánico (Almendro, 2008, p. 33). La palabra “chamán” en la cultura occidental es relativamente moderna; tal vez se haya producido en el siglo XVII cuando los rusos comenzaron a colonizar a Siberia, pero los primeros estudios sistematizados sobre el chamanismo fueron efectuados por los españoles en la Nueva España al efectuar un registro de las prácticas y el uso de las plantas en las tierras americanas invadidas.

El chamanismo es una de las formas en que los hombres, a través del tiempo, han inducido, manifestado y explotado los estados profundos de la conciencia alterada e implica la transformación del propio sujeto confrontando la soledad ante lo incognoscible (Almendro, 2008). La humanidad ha conocido estados de conciencia alterada extática o frenética en conjunto con alucinaciones que le han servido para afrontar al mundo, la enfermedad, el dolor, la muerte y encarar situaciones límite que darían lugar a las primeras formas religiosas. También se le puede considerar como un estado de consciencia que genera cambios para concebir una nueva forma de vida, porque el chamán sufre una transformación en su búsqueda por entender el mundo (Almendro, 2008).

Además de la danza extenuante, otras formas para inducir estados de conciencia alterada son: la privación sensorial (ausencia de luz, ruido y estimulación física), el aislamiento social prolongado, el dolor intenso, sonidos insistentes y rítmicos (tambores y los cánticos salmodianos) y el consumo de sustancias. El uso de sustancias inductoras del trance chamánico tiene bases neurológicas estructuradas que permiten un poder perceptivo,

tanto en lo mágico como lo estético. Clottes y Lewis-Williams (2010) mencionan que en el viaje chamánico al mundo inferior se encuentra ocupado por animales, espíritus y otras criaturas espirituales y que “parece muy probable que los mismos factores neuropsicológicos universales hayan igualmente conducido a los paleolíticos a creer que existía un mundo subterráneo inferior” (p. 86). Los estados de trance tienen diversos orígenes como condiciones patológicas: epilepsia del lóbulo temporal, migrañas y la esquizofrenia, que se caracteriza por tener alucinaciones.

El chamanismo es aceptado como una forma primigenia de entender el mundo. En las sociedades primitivas o antiguas puede haber muchos o pocos chamanes. Durante el periodo de la conquista, los españoles informaron sobre intensas experiencias religiosas, vividas por los nativos, por medio del consumo de bebidas tóxicas; estas personas afirmaban que abandonaban sus cuerpos y viajaban hacia mundos espirituales donde desafiaban a espíritus y monstruos espantosos. El chamán es la persona que tiene poderes para curar y establecer contacto con el más allá; también pretende contactar y utilizar la realidad escondida con el fin de adquirir conocimiento y ayudar a otras personas. El chamán se diferencia del curandero, que se dedica solo a curar, y del hechicero, en que sus prácticas son ritualistas y a veces es brujo; el chamán nunca es poseído por un espíritu, solo se contacta con ellos. El chamán es una persona que ha pasado por el proceso de aprendizaje y transformación para poder transitar entre los dos mundos, el de los vivos y el de los muertos, o entre los de seres materiales e inmateriales. El éxtasis chamánico comprende acciones míticas-rituales que implican una mitología. De manera general, el chamán funge como sacerdote y sanador que actúa bajo un trance autoinducido o de éxtasis, situación en que su alma se separa del cuerpo y efectúa un viaje a otro plano existencial para recibir información para curar o superar situaciones amenazantes para el grupo.

Por los restos encontrados en la parte noroeste de México, se deduce que hubo gran intercambio comercial con regiones cos-

teras por la presencia de conchas marinas con las que elaboraban collares; también se utilizaban la turquesa y el cobre en la joyería y mosaicos. Para el arte plumario criaban guacamayas y también obtenían otras plumas, como las del guajolote y otras aves.

No se sabe con certeza la cosmovisión de los habitantes de Paquimé, pero de manera general los pueblos americanos del norte pensaban que los primeros ancestros emergieron de la oscuridad del inframundo y deambularon en la tierra sin descanso hasta que aprendieron por voluntad de los dioses a cultivar la tierra (*Time Life*, 1992, 41).

Por restos arqueológicos y por el desarrollo cultural de pueblos en condiciones similares, sabemos que la práctica del chamanismo es antigua y muy humana. Los chamanes eran los intermediarios entre el mundo natural y el sobrenatural; esta transición era lograda por medio de rituales que llevaban al chamán a un estado de éxtasis que tenía la finalidad de obtener ayuda y conocimientos en el mundo sobrenatural para influir en las condiciones climatológicas y para curación de enfermedades. El chamán, en civilizaciones con cierto grado de desarrollo, tenía cierto liderazgo político porque las funciones religiosas le ocupaban parte de su tiempo.

La cultura de Paquimé consumía una bebida de bajo contenido alcohólico conocida como sotol. En la Cueva de la Olla, municipio de Madera, se han encontrado restos de la planta tzo-tollin, palabra de origen náhuatl con la que se conoce al sotol que data de entre los años 1060 y 1205 d. C. En Paquimé se encuentran vestigios de hornos sotoleros que se ubican entre los años 205 y 1260 d. C. Se supone que debido a la interrelación existente en la región del norte de México también era conocido por los anansazis, los tarahumaras, los tobosos y los apaches. Otros usos que le daban a la planta fue como alimento, en actividades religiosas, en la medicina y con sus hojas se elaboraba cestería (Instituto Mexicano de Propiedad Intelectual, 2002); es posible que la planta también se utilizara para efectuar viajes a otros planos existenciales.

Los habitantes del suroeste norteamericano y del norte mexicano estaban pendientes de los ciclos solares, que regulan los ciclos agrícolas. Para esos pobladores, el movimiento de los cuerpos celestes significaba el viaje de los dioses. Conocer los ciclos solares podría determinar la migración de los animales y su posible localización en condiciones climáticas difíciles, así como conocer los tiempos de siembra y de lluvias. Los chamanes observaban la luna y los demás cuerpos celestes e incorporaban su conocimiento empírico a la explicación religiosa por medio de ritos y mitologías.

Clottes y Lewis-Williams (2010, pp. 18-21) describen las etapas del trance chamánico de los pueblos cazadores-recolectores. La investigación neuropsicológica ha mostrado tres grandes etapas del trance con posibles traslapes entre ellas. Los individuos no han de pasar necesariamente por cada una de estas etapas.

- 1) En el primer estadio del trance, más ligero, el chamán ve unas formas geométricas tales como puntos, zigzags, parrillas, conjuntos de líneas o de curvas paralelas entre sí y de meandros (líneas ondulantes como las de un río). Estas formas poseen vivos colores que brillan y tienen movimiento, se deforman, se alargan y se contraen estando el chamán con los ojos abiertos. Algunos intérpretes opinan que, para los tukanos en Sudamérica, una serie de puntos representa a la Vía Láctea; las líneas curvas y paralelas se pueden interpretar como el arco iris. Existen diversas interpretaciones, pero se relacionan con el entorno y la cultura.
- 2) En el segundo estadio, el chamán se esfuerza por racionalizar sus percepciones geométricas, por lo que las transforman en objetos cargados de simbolismo, ya sea religioso o emocional, dependiendo del estado anímico y el entorno cultural.
- 3) Al tercer estadio se llega por medio de un torbellino o túnel. El chamán se siente atraído por una luz intensa al final del pasadizo. A los lados del torbellino aparece un

Figura 4



Fuente: Museo de Arizona, LMA 7008

Figura 5



Fuente: VanPool, 2003

Figura 6

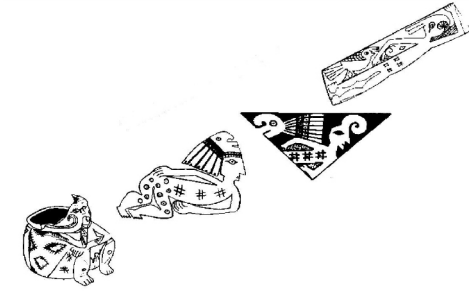


Figura 7.

Fuente: VanPool, 2003

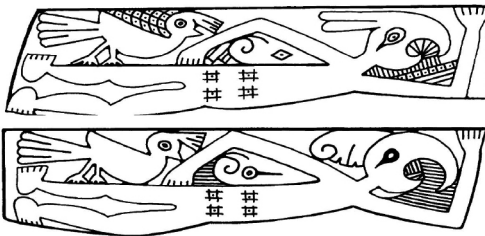


Figura 8.

Fuente: VanPool, 2003

enrejado con las imágenes geométricas del primer estadio y el chamán empieza a observar sus verdaderas alucinaciones en forma de personas, animales u otras cosas. Al salir, al final del túnel presencia el mundo en trance y las alucinaciones se convierten en intensas y reales, pero persisten las imágenes geométricas en la periferia.

Por otra parte, Christine S. Vanpool menciona tres estados o etapas del viaje chamánico inducido por varias formas mencionadas en párrafos anteriores:

- 1) Dejar el mundo real o dejar el cuerpo.
- 2) Viajar al mundo sobrenatural, de manera frecuente con la sensación de volar (Harner, 1973, p. xxi; Whitley, 2000, p. 23, citado por Vanpool, 2003); una vez en el mundo sobrenatural el chamán interactúa con seres sobrenaturales y, regresando al mundo real, con regalos y oraciones para su gente; también trae conocimientos para curar, para tener una caza exitosa, para predecir acontecimientos y controlar condiciones climatológicas.
- 3) Retorna al mundo real y retoma su cuerpo.

El decorado de la cerámica de Paquimé contiene elementos geométricos y con forma de laberinto que indican prácticas chamánicas (ver figura 4). El viaje chamánico es representado en algunas efigies o cerámicas, como el caso de hombres fumando, el inicio del viaje (ver figuras 5 y 6); luego con danzantes y por último en figuras antropomórficas (figura 8). En las figuras aparecen círculos con un punto en el centro y el signo de número (#). Para Vanpool pudiesen ser tatuajes o cicatrices de automutilación (ver figura 7), pero lo que dicen Clottes y Lewis-Williams es que son las visiones en la primera fase del viaje. Las ollas antropomorfas de un chamán fumando, indican el inicio del ritual de transición entre los mundos natural y sobrenatural, en donde parte del ritual es fumar, según se ve en la cerámica (ver figura 7).

Los dibujos encontrados en la cerámica, en las otras etapas del viaje mostrada por Vanpool, están más acordes con las etapas descritas por Clottes y Lewis-Williams, en primera instancia la visión de formas geométricas que después se van cargando de significados. La otra etapa, la más importante, es mostrada con el hombre-pájaro o hombre guacamaya y en ese estado ya se encuentra en otro plano existencial. Parte del proceso es volver al mundo y que el alma se integre al cuerpo. En Paquimé se criaban guacamayas; en la ciudad estaba “la casa de las guacamayas” con nichos en donde se les criaba; estas aves eran utilizadas para comercializar sus plumas y eran parte de los rituales.

La explicación de la experiencia chamánica en términos occidentales es que son proyecciones de pinturas en la imaginación. En el tercer estadio mencionado por Clottes y Lewis-Williams, el individuo puede sentir que vuela y se transforma en pájaro. Las alucinaciones pueden llegar a hacer creer a la persona que se transforma en la forma geométrica que es parte del proceso del viaje. Estos estados son universales: se presentan de manera reiterativa en las sociedades de cazadores-recolectores y están determinados por el sistema nervioso humano y sus estructuras mentales heredadas. Hoy en día se encuentran chamanes como los tukanos de Sudamérica, y hasta los tungús de Siberia. Cabe mencionar que el uso del término chamán se ha extendido por el trabajo de ciertos autores y ha sido aplicado a sociedades complejas como la maya, pero este trabajo trata sobre el chamanismo en sociedades recolectoras-cazadoras.

Conclusión

Paquimé llegó a ser un centro cultural con gran influencia cultural y política en la región, con raíces muy antiguas por ser ruta del paso de los hombres que poblaron América. Su cultura estuvo en estrecha relación con un entorno de clima extremoso y seco que incidió en su concepción del sentido de la vida y, a pesar de que fue un asentamiento bastante desarrollado, tenía prácticas

rituales chamánicas propias de los pueblos recolectores y cazadores. El viaje chamánico de la cultura Paquimé se muestra de manera clara en algunas de sus vasijas, donde se pueden reconocer las etapas mencionadas por Clottes y Lewis Williams (2010): a) el inicio del viaje, representado con la vasija de una persona fumando; b) vasijas con dibujos de espirales y figuras geométricas que son parte de la primera y segunda etapa en que estas figuras aparecen, se les da un significado y muestran el comienzo en la conversión a hombre-pájaro; por último, c) la transformación hombre-guacamaya, que está en un plano existencial diferente y con la capacidad de contactarse con espíritus o seres del inframundo o celestiales para recibir información que beneficiará a la comunidad.

Bibliografía

- Almendro, M. (2008). *Chamanismo. La vía de la mente nativa*. Barcelona: Kairós.
- Ashe, G. (1992). *Darwn behind the darwn*. New York: Henry Holt and Company.
- Boas, F. (1955). *Primitive art*. New York: Dover Publications.
- Braniff Cornejo, B. (1976). *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. México: FCE.
- Braniff Cornejo, B. (2008). *Paquimé*. México: FCE, Colmex, FHA.
- Ceram, W. C. (1971). *The first American*. New York: Harcourt Brace Javanovich.
- Clottes, J. y Lewis-Williams, D. (2010). *Los chamanes de la prehistoria*. Barcelona: Ariel-Planeta.
- Domínguez Chávez, H., y Carrillo Aguilar, R. A. (2008, enero). *Historia de México*. Consultado en marzo 3, 2014, de “Los pueblos agricultores de Oasisamérica” <http://portalacademico.cch.unam.mx/materiales/prof/matdidac/sitpro/hist/mex/mex1/HMI/Oasisamerica.pdf>
- Ecosistemas y medio ambiente Sierra Madre, A.C. (2009). *Estudio regional forestal. Unidad de manejo forestal*. Chihuahua:

- Conafor, Gobierno del Estado de Chihuahua, Proárbol, Semarnat.
- Erdoes, R., & Ortiz, A. (1984). *American indian myths and legends*. New York: Pantheon Books.
- Instituto Mexicano de Propiedad Intelectual (2002, junio 3). *Organización Mundial de la Propiedad Intelectual*. Consultado en octubre 22, 2014, de la Declaratoria general de protección de la denominación de origen “Sotol”: http://www.wipo.int/wipolex/es/text.jsp?file_id=220963
- Lommel, A. (1966). *Prehistoric and primitive man*. London: Paul Hamlyn.
- National Library of Medicine (s./f.). *Native people's concepts of health illness*. Consultado en october 12, 2014, de 3000 BC: Southwestern peoples plants corn, beans, squash; population grown: <http://www.nlm.nih.gov/nativevoices/timeline/162.html?tribe=Anasazi>
- Servín, E., y Hers, M. A. (2011). Las rutas ancestrales del mundo indígena. En E. Servín, *El Camino Real de Tierra Adentro*. México: Ceiba Arte y Grupo Cementos de Chihuahua.
- Sodi, D. M. (1986). *Las grandes culturas de Mesoamérica. Desde la llegada del hombre al Continente Americano hasta la última de las culturas prehispánicas*. México: Panorama.
- Steve, S. (2003). Documentig Prehistoric Communication Networks: A Case Study in Paquime Polity. *American Antiquity*, 68(4), 753-767.
- Time-Life Books (1992). *The First Americans*. Virginia: Time Life.
- Vanpool, C. S. (2003). The shaman-priests of the Casas Grandes region, Chihuahua, Mexico. *American Antiquity*, 68(4), 696-717.
- Arizona State Museum. Vasija LMA 7008. *Ramos Polychrome*.

“Primero a ser hombres
y después a ser cristianos”:
La barbarie indígena en Alonso
de León y en sus antecedentes
auriseculares

Víctor Zorrilla Garza
Universidad de Monterrey

Resumen

Este trabajo estudia la caracterización de la barbarie llevada a cabo por el capitán Alonso de León en su descripción de los indígenas del noreste novohispano, mostrando su relación con las tipologías de la barbarie desarrolladas el siglo anterior por Bartolomé de las Casas y José de Acosta. Estos últimos autores se hicieron eco de la doctrina aristotélica según la cual la barbarie venía determinada por la incapacidad racional y política. Sin embargo, ellos reformularon la teoría aristotélica para adaptarla a las nuevas circunstancias y a una cosmovisión cristiana. Si bien

la barbarie seguiría denotando principalmente la incapacidad racional, Las Casas amplió el ámbito semántico del término para dar cabida a rasgos derivados de dicha incapacidad, así como a características que acusaban alguna semejanza con la barbarie en su sentido original. Acosta, por su parte, admitirá la existencia de grados de barbarie. De esta forma, se evitaría la catalogación burda de todos los indios como bárbaros en el sentido pleno de la palabra, obviando también la consecuencia de la servidumbre natural que, según la doctrina aristotélica, se seguiría necesariamente de la barbarie. Siguiendo la tipología acostiana, Alonso de León considera a los indios como bárbaros en sentido estricto, y descubre en ellos los rasgos que Las Casas a su vez había asociado a este tipo de barbarie. Sin embargo, él reconoce —al igual que Las Casas y Acosta, y a diferencia de Aristóteles— que la barbarie no es una condición natural sino adventicia, por lo que mantiene abierta la posibilidad de superarla.

Palabras clave: barbarie, indígenas, Alonso de León

Abstract

This article studies the characterization of barbarianism developed by Capt. Alonso de León in his description of the indigenous peoples of the northeast region of Spanish possessions in the New World, betraying its relation with the typologies of barbarianism developed in the previous century by Bartolomé de las Casas and José Acosta. These two authors looked to the Aristotelian doctrine whereby barbarianism was determined by rational and political incapacity. Nevertheless, they reformulated the Aristotelian theory in order to adapt it to new circumstances and to a Christian worldview. Even if barbarianism would continue to denote, primarily, rational incapacity, Las Casas broadened the semantic reach of the term in order to permit the inclusion of traits derived from this incapacity, as well as characteristics that indicated a certain similarity with barbarianism in its original sense. Acosta, for his part, would admit the existence of de-

grees of barbarianism. In this way, one would be able to avoid a crass cataloging of all Indians as barbarians in the full sense of the word, thus also avoiding the consequence of natural slavery, which, according to the Aristotelian doctrine, would necessarily follow from barbarianism. Following Acosta's typology, Alonso de León considers the Indians as barbarians in a strict sense, and finds in them the traits that Las Casas, for his part, had associated with this type of barbarianism. Nevertheless, he recognizes—as did Las Casas and Acosta, and in contrast to Aristotle—that barbarianism is not a natural condition but rather is adventitious, with the result that the possibility of overcoming it is maintained.

Keywords: barbarianism, indigenous, Alonso de León



Gl descubrimiento y colonización de América generó en España, como se sabe, una serie de controversias sobre el trato debido a los naturales de las tierras descubiertas. El aspecto clave a determinar era el estatuto antropológico de estos habitantes, pues de él pendía una serie de implicaciones morales, jurídicas y teológicas. La categoría a la que se acudió con frecuencia para determinar este estatuto fue la de *bárbaro*. La doctrina aristotélica había establecido la incapacidad racional, con la consiguiente inhabilidad para gobernarse —y la condición de servidumbre natural que ella implicaba—, como nota característica de la barbarie.¹ La tradición aristotélica enriqueció progresivamente esta noción. Si bien la barbarie seguiría denotando principalmente la incapacidad racional, su ámbito semántico se amplió para dar cabida a rasgos derivados de dicha incapacidad, o reveladores de la misma, así como a características que acusaban alguna semejanza con la barbarie en su sentido original.

Aquí se estudiará la caracterización de la barbarie llevada a cabo por el capitán Alonso de León (1587/90-1661) en su descripción de los indígenas del noreste novohispano. Ciertamente, De León no fue el primero en echar mano de este concepto en sus descripciones etnográficas. Ya el siglo XVI había conocido

1 Aristóteles, *Política*, I, 1, 1252a 25 - 1252b 9; *ibíd.*, I, 2, 1254b 15 - 23. Esta obra se citará por la siguiente edición: Aristóteles, *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 2000; en este caso: pp. 2, 8-9.

“Primero a ser hombres y después a ser cristianos” La barbarie indígena en Alonso...

dos importantes reformulaciones de la teoría aristotélica de la servidumbre natural, de la mano de los ilustres defensores de los indios Bartolomé de las Casas y José de Acosta. Si bien De León parece haber conocido solo la obra de Acosta, su caracterización de la barbarie muestra paralelismos también con la de Las Casas. Repasaré primeramente los planteamientos de estos autores sobre la barbarie.

Conviene hacer antes una aclaración terminológica. Es cierto que, para Aristóteles y sus contemporáneos, el término *bárbaro* significaba primariamente *extranjero*, concepto al que solía ligarse la atribución de inferioridad intelectual asociada a los que no eran griegos. Los autores aquí tratados, redefiniendo la semántica del término, utilizarán *bárbaro*, principalmente y en su sentido más propio, como sinónimo de *irracional*, *antisocial* o –para decirlo en términos aristotélicos– *siervo por naturaleza*, manteniendo el aspecto de la extranjería solo como connotación secundaria. Como veremos, ellos discutirán justamente la medida en que esta noción de barbarie, asociada primariamente a la inferioridad intelectual, se adecuaba a los indios.

Barbarie estricta y barbarie impropia: la tipología de Bartolomé de las Casas

Bartolomé de las Casas (1484-1566) había desarrollado una reformulación de la teoría aristotélica de la servidumbre natural a propósito de su debate (1550-51) con Juan Ginés de Sepúlveda sobre la legitimidad del uso de la fuerza militar con fines evangélicos. En su *Demócrates Segundo*, redactado hacia 1545, Sepúlveda había defendido la legitimidad de la guerra contra los indios en razón de su servidumbre natural, evidenciada según él por el bárbaro género de vida que llevaban y, señaladamente, por sus dos vicios más graves: la idolatría y el sacrificio humano.²

² “Si meliores, et natura moribusque et legibus praestantiores ius est, et fas, deterioribus imperare, intelligis profecto [...], si modo nosti gentis utriusque

Fundamentaba su argumentación en el principio filosófico, de raigambre aristotélica,³ del predominio de lo más perfecto sobre lo imperfecto. Así, en los objetos inanimados, la materia está sometida a la forma y, en los animados, el cuerpo se somete al alma. También entre los hombres –continúa Sepúlveda– deben dominar los que, por su prudencia y talento, son naturalmente señores, mientras que los torpes y tardos de entendimiento deben estar sometidos a ellos en justicia y por su propio bien. Tales son los pueblos de costumbres inhumanas, apartados de la vida civil y de la práctica de la virtud. A estos les resulta beneficioso, y es conforme al derecho natural, que estén sometidos al imperio de naciones o príncipes más humanos y virtuosos para que, con el ejemplo de su virtud y prudencia, abandonen la barbarie y abracen un mejor género de vida. Y, si rechazan este imperio, puede obligárseles a aceptarlo por las armas. Este sometimiento, sin embargo, debe hacerse siempre según la justicia y evitando la codicia, la crueldad y el desenfreno.⁴

En su respuesta a la argumentación sepulvediana, Las Casas explica que el término *bárbaro* tiene, en realidad, cuatro sentidos. En primer lugar, se llama bárbaro en sentido amplio a cualquiera que, por algún vicio o depravación grave, se aleja de la ley natural e incurre en acciones inicuas o crueles, aunque sea de manera incidental o episódica.⁵ En segundo lugar, e impropriamente también, se llaman bárbaros aquellos pueblos que hablan

mores, et naturam optimo iure Hispanos istis noui orbis, et insularum adiacentium barbaris imperitare, qui prudentia, ingenio, virtute omni, ac humanitate tam longe superantur ab Hispanis, quam pueri a perfecta aetate, mulieres a uiris, saeui, et immanes a mitissimis, prodigiose intemperantes a continentibus, et temperatis.” Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo o de las justas causas de guerra contra los indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1984, p. 33. Cfr. *ibid.*, pp. 39, 42, 44, 62, 63.

3 Cfr. v. gr. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1254a 18 - 1255a 2, ed. cit., pp. 7-9.

4 G. de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, pp. 20-22, 29-31.

5 Bartolomé de las Casas, *Apología*, cap. 1, *Obras completas de Bartolomé de las Casas*, vol. 9, Alianza, Madrid, 1988, pp. 80-82; *Apologética historia*, cap. 264, *Obras completas de Bartolomé de las Casas*, vol. 8, Alianza, Madrid, 1992, pp.

una lengua extraña o que no tienen escritura.⁶ Así, por ejemplo, los griegos llamaban bárbaros a cualquier pueblo que no hablara el griego. En tercer lugar están los bárbaros propiamente dichos, quienes, ajenos a todo comportamiento virtuoso y aun razonable, viven insocialmente: sin leyes, sin instituciones, sin religión y sin cultura.⁷ Por último, pueden considerarse bárbaros todos los infieles, pues, al desconocer la doctrina evangélica, que es ley perfecta, incurren en vicios y perversiones que solo pueden ser corregidos mediante la predicación del evangelio.⁸

Nos hallamos, entonces, ante una tipología basada en la caracterización general de la barbarie como privación. El vocablo *bárbaro* se presenta, así, como un término análogo que se refiere ya a la privación del autodomínio (primer sentido), del lenguaje (segundo sentido), de la razón –y, por ende, de la vida en sociedad (tercer sentido)– o de la fe (cuarto sentido).⁹ En realidad, solo los que se llaman *bárbaros* en el tercer sentido lo son en sentido estricto, pues únicamente ellos pueden considerarse racionalmente incapaces en virtud de algún defecto congénito, por lo que entrarían en la categoría aristotélica de siervos por naturaleza. Los demás se denominan *bárbaros* solo por algún rasgo accidental en el que se asemejan a ellos.¹⁰

1576-1577. Se citarán las obras de Las Casas por esta edición, señalando título, capítulo, volumen y páginas.

6 B. de las Casas, *Apología*, cap. 2, *Obras completas*, vol. 9, pp. 86-88; *Apologética historia*, cap. 264, *Obras completas*, vol. 8, pp. 1577-1579.

7B. de las Casas, *Apología*, cap. 2, *Obras completas*, vol. 9, pp. 88-94; *Apologética historia*, cap. 265, *Obras completas*, vol. 8, pp. 1580-1582.

8 B. de las Casas, *Apología*, cap. 5, *Obras completas*, vol. 9, pp. 118-122; *Apologética historia*, caps. 266-267, *Obras completas*, vol. 8, pp. 1583-1590.

9 Cfr. Valeria Martija, “Algunas consideraciones sobre el concepto de ‘bárbaro’ en el artículo primero de la *Apología* de Fray Bartolomé de las Casas”, en: Sandra Anchocho Pavón (ed.), *Historia y destino de la filosofía clásica novohispana. Un recorrido a través de sus pensadores y de sus textos*, Los Libros de Homero, México, 2007, p. 134.

10 B. de las Casas, *Apología*, cap. 5, *Obras completas*, vol. 9, p. 122; *Apologética historia*, “Epílogo”, *Obras completas*, vol. 8, pp. 1590-1591.

Ahora bien, los indios no pertenecen –asegura Las Casas–, a esta clase de bárbaros, pues viven políticamente, con gobiernos legítimos y leyes; tienen comercio entre ellos, practican la religión, ejercen oficios y hacen todas las cosas necesarias a la vida social.¹¹ Algunos, quizá, pudieran llamarse bárbaros en el primer sentido –por tener algunas costumbres depravadas o crueles–¹² pero, en ese caso, habría que extender el calificativo a muchos españoles también, por la inhumanidad con que han tratado a los indios.¹³ Podrían, asimismo, considerarse bárbaros en el segundo sentido –por no hablar castellano–, pero en tal caso habría que reconocer que los españoles serían igualmente bárbaros para ellos, por no conocer sus lenguas.¹⁴ En el cuarto sentido –por ser infieles– es claro que los indios deben llamarse bárbaros, pero en este mismo sentido impropio hay que considerar bárbaros también a todos los pueblos de la Antigüedad, incluyendo a los griegos y romanos.¹⁵

A través de esta tipología de la barbarie, Las Casas amplía el concepto aristotélico con vistas a matizar y, en última instancia, anular las acusaciones de barbarie dirigidas por Sepúlveda contra los indios americanos. Si los indios son bárbaros solo en sentido amplio e impropio, entonces no se da en ellos la razón formal de la barbarie, a saber, la disminución permanente de la capacidad racional con la consiguiente falta de habilidad para el regimiento político, aunque puedan presentarse en ellos algunos rasgos accidentales de barbarie. Es solo en este sentido laxo que Las Casas está dispuesto a admitir la barbarie indígena.¹⁶

11 B. de las Casas, *Apologética historia*, “Epílogo”, *Obras completas*, vol. 8, p. 1591.

12 *Ibidem*.

13 B. de las Casas, *Apología*, cap. 5, *Obras completas*, vol. 9, p. 122.

14 B. de las Casas, *Apologética historia*, “Epílogo”, *Obras completas*, vol. 8, p. 1591.

15 *Ibidem*.

16 Algunos aspectos de la tipología lascasiana de la barbarie se encuentran, germinalmente, en Santo Tomás: “Nota quod barbari, secundum quosdam, dicuntur illi, quorum idioma discordat omnino a Latino. Alii vero dicunt quod quilibet extraneus est barbarus omni alii extraneo, quando scilicet non intelligitur ab eo. Sed hoc non est verum, quia, secundum Isidorum, Barbaria est specialis natio. [...] Sed secundum quod verius dicitur, barbari proprie dicun-

Grados de barbarie: las tipologías de José Acosta

En su tratado misionológico *De procuranda indorum salute*,¹⁷ el jesuita José de Acosta (1540-1600) reconoce la gran variedad de culturas indígenas americanas y, con el fin de ubicarlas en el panorama general de la civilización humana, establece su propia tipología de la barbarie. Se trata de una clasificación de carácter histórico más que conceptual,¹⁸ cuyas implicaciones pedagógicas y misionales él desarrolla a lo largo de la obra.

Tras un concienzudo examen de las sociedades indianas – tanto de las Indias Orientales como de las Occidentales –, Acosta asegura que estas pueden reducirse a tres tipos fundamentales de bárbaros.¹⁹

En primer lugar, estarían aquellos que, al gozar de un régimen político estable y bien organizado, de leyes, monumentos públicos, comercio y, sobre todo, el cultivo de las letras, no se apartan considerablemente de la recta razón. Entre ellos están los chinos y japoneses, que han desarrollado civilizaciones donde se cultivan las artes y letras y en las que hay academias, magistrados respetables y espléndidas ciudades. Aunque disientan en muchas cosas de la ley natural, ellos deben ser llamados al evan-

tur illi, qui in virtute corporis vigent, in virtute rationis deficient et sunt quasi extra leges et sine regimine iuris". Santo Tomás de Aquino, *Super I Cor.*, cap. 14, lect. 2 (<http://www.corpusthomaticum.org/civ.html#87675>, consultado el 8 de agosto de 2014); hay un desarrollo más amplio en: Santo Tomás de Aquino, *Sententia libri Politicorum*, lib. 1, lect. 1, nn. 14-16 (<http://www.corpusthomaticum.org/cpo.html#79087>, consultado el 8 de agosto de 2014). Pero el desarrollo aquí expuesto es propio de Las Casas.

17 José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, vol. 1, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984. Acosta redactó esta obra en 1576; su primera edición se publicó en 1588.

18 Aunque Acosta seguramente estaba enterado de la controversia de Valladolid, no es seguro que conociera sus textos fundamentales (el *Demócrates Segundo* de Sepúlveda y la *Apología* de Las Casas) y es improbable que conociera la restante obra de Las Casas. Cfr. Anthony Pagden, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 146.

19 J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*, pp. 60-68.

gelio como lo fueron en otro tiempo griegos y romanos, a saber, valiéndose de su propia razón y su considerable sabiduría humana. Si se emplean la fuerza y el poder, se les apartará totalmente de la ley cristiana.

Hay una segunda clase de bárbaros que, aunque no usan las letras, tienen magistrados, gobierno, administración pública, culto religioso y cierta norma de comportamiento. Entre ellos están los mexicanos y peruanos, que tenían instituciones y leyes y suplieron, además, la falta de escritura con instrumentos muy ingeniosos como los quipus. Pero en muchas costumbres se desviaron gravemente de la ley natural, por lo que parece necesario poner bajo la jurisdicción de príncipes o magistrados cristianos a los que de entre ellos se conviertan al evangelio.

La tercera clase se caracteriza por la ausencia de instituciones y de todo aquello que conforma la vida civilizada. A esta clase de bárbaros —a los que Aristóteles consideraba que había que someter por la fuerza— pertenecen pueblos salvajes como los caribes, afectos a comer carne humana, y otros menos feroces pero entregados a una vida disipada y licenciosa. A estos hay que instruirlos primeramente para ser hombres, educándolos como a niños. Si voluntariamente se dejan enseñar, cuánto mejor; si no, hay que hacerles alguna fuerza o presión honesta para que cumplan sus obligaciones humanas y adopten un modo de vida civil.²⁰

En otros aspectos, resulta reveladora una tipología similar que Acosta expone en su *Historia natural y moral de las Indias*—conocida y citada, al igual que el *De procuranda indorum salute*, por Alonso de León—:

20 “Hos omnes homines aut vix homines humana docere oportet, ut homines esse discant, tum puerorum more instituere. Et si quidem blanditiis sponte ad meliora ducantur, bene; sin minus, deserendi non sunt: sed si adversus salutem suam protervant et in magistros medicosque suos insaniant, per potentiam et honestam vim quandam, ne Evangelium impediunt, coercendi sunt, et in officio continendi, quos de sylvis transferri ad urbes et humanam vitam, et quodam modo invitos ad regnum introire compellere expediet”. J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*, p. 68. Cfr. Lucas 14, 23: “Et ait Dominus servo: Exi in vias et sepes; et compelle intrare ut impleatur domus mea”.

“Primero a ser hombres y después a ser cristianos” La barbarie indígena en Alonso...

Es de saber que se han hallado tres géneros de gobierno y vida en los indios. El primero y principal y mejor ha sido de reino o monarquía, como fue el de los Ingas y el de Motezuma, aunque éstos eran en mucha parte tiránicos. El segundo es de behetrías, o comunidades donde se gobiernan por consejo de muchos, y son como consejos. Éstos, en tiempos de guerra, eligen un capitán a quien toda una nación o provincia obedece. En tiempo de paz cada pueblo o congregación se rige por sí, y tiene algunos principalejos a quien respecta el vulgo [..]. El tercer género de gobierno es totalmente bárbaro, y son indios sin ley ni rey ni asiento, sino que andan a manadas como fieras y salvajes. Cuanto yo he podido comprender, los primeros moradores destas Indias fueron deste género, como lo son hoy día gran parte de los *Brasiles* y los *Chiriguanás*, y *Chunchos e Iscaicingas* [..], y en la Nueva España todos los *Chichimecos*.²¹

Esta tipología propone una gradación de la barbarie en función del nivel de sofisticación política, donde el gobierno monárquico –siempre que no degenera en tiranía– y la unidad política representan el máximo grado de perfección; el gobierno plural y la fragmentación constituyen un nivel intermedio; y la barbarie vendría dada por la ausencia de vida política.

Si bien De León no cita este pasaje específicamente, es probable que lo tuviera en mente al describir a los indios del noroeste novohispano, como veremos.

La caracterización de la barbarie indígena en Alonso de León

Entre 1636 y 1649, el capitán Alonso de León escribió una historia de la conquista y el poblamiento del Nuevo Reino de León, hechos

21 J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Libro VI, cap. 19, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2008, p. 219.

que él mismo protagonizó.²² En los primeros capítulos, De León describe a los pueblos indígenas de la región –que actualmente podría ubicarse en la zona comprendida entre los estados mexicanos de Nuevo León, Coahuila y Tamaulipas y el norteamericano de Texas–, comúnmente llamados chichimecas,²³ echando mano muy frecuentemente del concepto de barbarie. Su idiosincrásica descripción da pie a lo que cabe considerar una caracterización concreta y particular de la barbarie –más que una categorización general al estilo de Las Casas o Acosta–, así como a una ampliación o desarrollo del concepto aristotélico original. De León se hace eco de la tipología de Acosta, al incluir expresamente a los indígenas que describe en la última clase de bárbaros señalada por el jesuita, a saber, los que carecen de instituciones y tienen costumbres feroces o disipadas. En algunos aspectos, su desarrollo es equiparable también al de Las Casas. Sin embargo, De León no cita a este último ni es probable que conociera su obra.²⁴

Son varios los rasgos que, según De León, delatan la barbarie de los indios. En primer lugar, la ausencia de religión. De León cita el *De natura deorum* de Cicerón para mostrar que no

22 Alonso de León, *Relación y discursos del descubrimiento, población y pacificación de este Nuevo Reino de León; temperamento y calidad de la tierra* (1649), en: Genaro García (ed.), *Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tejas y Nuevo México por el capitán Alonso de León, un autor anónimo [Juan Bautista Chapa] y el general Fernando Sánchez Zamora* (Biblioteca Porrúa de Historia, n. 60), Porrúa, México, 2004, pp. 5-101.

23 Como es sabido, se trata de una denominación genérica de origen nahua (que, por lo demás, Alonso de León no utiliza). Un gran número de pueblos indígenas diversos habitó esta región, como puede comprobarse, por ejemplo, en el reporte enviado por el gobernador del Nuevo Reino de León al virrey en 1735: Joseph Antonio Fernández de Jáuregui Urrutia, *Descripción del Nuevo Reino de León (1735-1740)*, Publicaciones del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Monterrey, 1963, pp. 11-25 (las naciones indígenas van señaladas en los márgenes); véase también la “Lista alfabética de las naciones de indios de guerra” preparada por Eugenio del Hoyo en *ibid.*, pp. 105-110. Tal diversidad, sin embargo, no afecta sustancialmente el argumento de este trabajo, por lo que usaré sin más el nombre genérico de *chichimecas*.

24 De las obras de Las Casas, en tiempos de De León solo se habían impreso los *Tratados* de 1552.

hay hombre racional que no tenga, por la luz natural de la razón, algún conocimiento, aunque sea confuso, de Dios.²⁵ Tras describir algunas religiones antiguas, tanto del Viejo como del Nuevo Mundo, De León asegura que

solamente en esta parte de Indias [...] que se intitula Nuevo Reino de León es donde no se halla ese, ni verdadero ni confuso, conocimiento de Dios; aquí solo es donde el barbarismo se ha recopilado; aquí solo es donde, de todo punto, los hombres, dejando la naturaleza, no la forma, se han convertido en fieras, olvidando el fin para el que fueron criados, sin reconocimiento a dios ni rey, dando superioridad a [las] cosa[s] criada[s].²⁶

Es de notar que De León acusa a los chichimecas de barbarie por carecer no ya de la fe cristiana —lo que correspondería al cuarto tipo de barbarie de Las Casas—, sino de religión en términos absolutos. Estaríamos entonces ante el tercer tipo lascasiano de barbarie, es decir, la barbarie en sentido estricto, pues Las Casas, al igual que De León, reconoce en la religiosidad una dimensión irreductible de la naturaleza humana racional.²⁷ De León considera este rasgo de los chichimecas —la carencia de religión natural— como claramente excepcional en el panorama general de la civilización.

Los indios son bárbaros también por privación del lenguaje, la cual asume, en este caso, la forma de una casi infinita diversidad de dialectos tribales que dificultan gravemente o impiden la comunicación entre los grupos indígenas. Esta privación se debería, según De León, a la anarquía reinante entre los indios,

²⁵ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Libro II, cap. II, párrafos 4, 5, UNAM, México, 1986, pp. 51-52. El pasaje expone el argumento del consenso universal de los pueblos, que para los estoicos constituía una prueba irrefutable de la existencia de los dioses.

²⁶ A. de León, *Relación y discursos*, p. 15.

²⁷ B. de las Casas, *Apológica historia*, caps. 71-73, *Obras completas*, vol. 7, pp. 633-643.

incapaces de sujetarse a ley alguna y dispersos a causa de sus continuas enemistades. A la atomización lingüística siguió, prosigue De León, la pérdida del conocimiento sapiencial o religioso relativo a los orígenes del mundo. Así, la barbarie por privación lingüística, que habíamos visto ya caracterizada en Las Casas, adquiere en De León un nuevo matiz de privación cognoscitiva.²⁸

Pero los indios son bárbaros también –y aquí De León se aproxima más a la razón formal de la barbarie– por su incapacidad política. De León señala, también en este punto, el carácter excepcional de los pueblos chichimecas en el conjunto de la civilización, pues, al no practicar la justicia, son incapaces de vivir políticamente. De León parece indicar que la incapacidad política de los indios tiene su origen en el inadecuado regimiento doméstico, pues señala que los hijos carecen completamente de respeto por los padres.²⁹ En fin, de las tres maneras en que puede gobernarse un estado: monarquía, aristocracia y democracia, los indios no usan ninguna, “pues por experiencia se conoce –afirma– [que] viven la vida bestial, sin política, teniendo el gobierno [. . .] llamado anarquía”.³⁰ En este aspecto, principalmente, cabría incluir a los chichimecas en la categoría de barbarie estricta establecida por Las Casas, que se caracteriza por la disminución permanente de la capacidad racional y la consiguiente inhabilidad para la vida social.

En general, la caracterización que De León hace de los indios pinta un cuadro en el que, si bien se les conceden algunas virtudes físicas y atléticas, predominan la incapacidad racional y la malicia moral:

28 A. de León, *Relación y discursos*, pp. 18-19.

29 “Habitan por los montes en bajíos, mudándose de una parte a otra, dividiéndose o juntándose las familias como se les suele antojar, sin tener entre ellos reconocimiento ni temor, más que los brutos, ni se guardan aquel respeto que por orden natural tenemos a nuestros padres, siendo tan presto los hijos en burlas y veras a abofetear al padre y madre, como ellos lo podían hacer a sus hijos, de que ni se avergüenzan ni se corren”. A. de León, *Relación y discursos*, p. 20.

30 A. de León, *Relación y discursos*, p. 20.

Es gente cruel, feroz naturalmente, vengativos y guardan mucho tiempo el enojo. De buenas estaturas, muy ligeros, que andan y corren como un caballo; bien agestados [..]. Son de corta capacidad, sin ningún discurso, prontos a hacer cualquier mal o traición, y si hallan ocasión, no la pierden; inclinados a hurtar; es gente mentirosa, vana y enemiga de todo lo criado; no cultivan la tierra, ni siembran; viven libres, en ociosidad, raíz de todos los males en que están sepultados.³¹

Esta barbarie de los indios, marcada por la escasa capacidad racional y el vicio, se echa de ver también en su poca previsión:

Son glotonos, epicúreos, flojos y holgazanes. [..] Toda cuanta solicitud ponen en hacer pasa [de tuna] y mezquitamal [mezquite seco molido], que podían tener para todo el año, descansadamente, les dura solo el tiempo que las frutas verdes, caso de notar cuán poco proveídos son, pues los consumen en sus glotonerías, sin cuidado de guardar para mañana, comiendo más por satisfacer el vientre, sin hartarse, que por conservar, como hombres, la vida; levantándose ansiosos por la mañana a buscar el sustento de aquel día, como propiedad de brutos irracionales.³²

No hay casi tara moral que los indios no tengan: llevan una vida sexual descaradamente disoluta, depravada y casi siempre incestuosa,³³ se embriagan rutinariamente en sus fiestas,³⁴ y carecen de todo sentimiento humanitario y caritativo. Su crueldad en la guerra es inaudita, pues en sus matanzas no perdonan sexo ni edad; comen las carnes de sus enemigos muertos y beben su sangre. No conocen la hospitalidad ni respetan a los viandantes y

³¹ *Ibid.*, p. 21.

³² A. de León, *Relación y discursos*, p. 23.

³³ *Ibid.*, pp. 29-31.

³⁴ *Ibid.*, pp. 25-26.

forasteros; aun con los suyos no tienen compasión ni misericordia. Si ven a un hijo ajeno llorando o muriéndose de hambre, no lo auxilian. Tampoco tratan piadosamente a los viejos, ayudándoles a andar o a alimentarse, por lo que estos se ven obligados, a veces, a arrastrarse por el suelo para comer lo que los demás desechan. No se atienden unos a otros en las enfermedades, antes bien, abandonan al cónyuge, al hijo o al padre enfermo si su dolencia se alarga, lo cual causa su muerte más eficazmente que la propia enfermedad.³⁵ En conclusión, asegura De León, los indios del Nuevo Reino de León, al ser “incultos y bárbaros [...] necesitan, como dice el P. Joseph de Acosta, de fuerza de armas para su reducción, y que en el libro que tiene compuesto en latín, de *Procuranda Indorum Salute*, muestra a qué se han de enseñar los indios de este Reino, primero a ser hombres y después a ser cristianos”.³⁶

Más allá de la valoración de la exactitud de las descripciones que ofrece De León, nos interesa cómo asume, en sus rasgos esenciales, una noción de barbarie que él recibe de la tradición intelectual de su época. De León también proporciona un nuevo contenido concreto a la doctrina de la barbarie, aunque no desarrolle deliberadamente una teoría explícita de la servidumbre natural o una tipología como las de Las Casas y Acosta. Él hereda una tradición que le proporciona los instrumentos conceptuales para estudiar, comprender y describir una realidad humana y social que le era ajena. Esta tradición se había ido configurando desde el siglo anterior al filo de las controversias indianas, con la filosofía de Aristóteles como principal inspiración doctrinal, como hemos visto. Es cierto que, en su descripción etnográfica, De León cita a Aristóteles una sola vez.³⁷ Su asunción crítica y creativa de dicha tradición se patentiza, más bien, en el uso que hace de la tipología acostiana para clasificar y contextualizar los datos etnográficos. Y, aunque por ahora no conste textual ni do-

³⁵ *Ibid.*, pp. 34-35.

³⁶ *Ibid.*, p. 40.

³⁷ Lo hace para definir la justicia y enumerar los tres tipos de gobierno político de los que carecen los indios; A. de León, *Relación y discursos*, pp. 19-20.

cumentalmente, podría aventurarse la hipótesis de un influjo – indirecto, por lo menos– de Bartolomé de las Casas.

En este sentido, es evidente que De León –como ha señalado un historiador– tenía una formación humanista.³⁸ Su *Relación* abunda en citas de autores clásicos y contemporáneos. Aparte los autores bíblicos –y los ya mencionados–, De León cita a Boecio, Virgilio, Cicerón, Ovidio, Josefo, San Agustín, Santo Tomás, fray Juan de Torquemada, López de Gómara, Juan Pérez de Moya, Juan Eusebio Nieremberg y Juan de Mariana, entre otros. A pesar de la presumible dureza de sus circunstancias como explorador y capitán militar en una zona de indios de guerra, pudo haber tenido acceso, además de su biblioteca personal, a la del gobernador Don Martín de Zavala, la del convento franciscano de San Andrés, en Monterrey, y la del cura de esta ciudad, don Martín Abad de Uría. De León representa, así, un buen ejemplo de humanismo hispánico –humanismo militar, si se quiere, al estilo del primer *Demócrates* de Sepúlveda–³⁹ en contacto con los pueblos situados en la frontera de un orbe europeo tardo-renacentista todavía expansivo en cuanto a sus categorías geográficas y culturales.⁴⁰

38 Eugenio del Hoyo, *Historia del Nuevo Reino de León, 1577-1723*, Tecnológico de Monterrey - Fondo Editorial Nuevo León, Monterrey, 2005, pp. 341-343. De León fue colegial de San Ildefonso.

39 Juan Ginés de Sepúlveda, *Diálogo llamado Demócrates*, Tecnos, Madrid, 2012.

40 Dentro de las grandes crónicas de Indias escritas por militares, cabe considerar también la obra de Pedro Cieza de León (*Crónica del Perú. El señorío de los Incas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2005. La primera parte fue publicada originalmente en Sevilla, 1553. Se cita el libro, capítulo y páginas). Este autor alude explícitamente en nueve ocasiones a los *bárbaros* o a *gentes bárbaras*, aunque dando por sentado el significado de estas expresiones. Por el contexto, se infiere que Cieza de León asocia laxamente la barbarie, a veces, al atraso cultural –en este caso, ante la relativa sofisticación de los incas (*ibid.*, II, cap. 58, p. 423)–; a veces, a una actitud cruel, indómita o feroz (*ibid.*, I, cap. 53, p. 157); a veces, a la antropofagia (*ibid.*, I, cap. 26, p. 75; II, cap. 22, p. 349); una vez a la falta de letras (*ibid.*, II, cap. 9, p. 317) y otra más a la desnudez (*ibid.*, II, cap. 65, p. 441). Pero no hay en este autor una caracterización más completa de la barbarie, aun al filo de sus descripciones etnológicas. A. de León no lo cita.

Conclusión: la barbarie desde una perspectiva cristiana

Si bien en su descripción priman casi totalmente las notas negativas, resulta llamativa la disposición que De León muestra en la invocación final, refiriéndose a los indios: “Quiera Su Divina Majestad que los veamos reducidos a su santo servicio, comunicándonos su gracia para que, por mediante a ella, ellos y nosotros vayamos al Paraíso Celestial”.⁴¹

También —y sobre todo— en este aspecto, De León continúa el espíritu de la tradición de la que se nutre. Al igual que Sepúlveda, Las Casas y Acosta —y a diferencia de Aristóteles, fuente común a todos ellos—, él considera la barbarie de los indios como una condición en la que ellos mismos han incurrido; es decir, no se trata de una condición natural sino adventicia. Los indios no son bárbaros por algún defecto congénito o permanente, ni siquiera por las condiciones climáticas en las que viven,⁴² sino a causa de sus vicios inveterados y secularmente arraigados. Ello implica que su barbarie es provisional y, en última instancia, superable, como se ha visto. No hay en De León, como en ninguno de los autores mencionados, referencia alguna a la condición del bárbaro o del siervo como instrumento animado, o como posesión del amo, a la que alude Aristóteles en la *Política*.⁴³ En este sentido, ellos asumen, adecuan y reformulan la teoría aristotélica de la barbarie con un agudo sentido de responsabilidad moral y sin servilismos doctrinales. En última instancia, todos ellos ven en el indio a un potencial hermano en la fe, un prójimo susceptible de salvación.⁴⁴

41 A. de León, *Relación y discursos*, p. 40.

42 Tal sería el caso, según Aristóteles, de los pueblos asiáticos, quienes a causa del clima son muy ingeniosos pero también serviles, por lo que toleran los gobiernos despóticos. Aristóteles, *Política*, VII, 6, 1327b 27 - 29, ed. cit., p. 212.

43 Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253b 24 - 1254a 18, ed. cit., pp. 6-7.

44 Por ello, he evitado deliberadamente el uso de términos como *Otro*, *otredad* y sus derivados para interpretar el pensamiento de estos autores (cfr. v. gr. Cristián Vila Riquelme, *Ideología de la conquista en América Latina. Entre el axolotl*

Se ha enfatizado, a veces, el papel que el cristianismo jugó como ideología justificadora del dominio imperial español en América, con su componente de opresión e injusticia.⁴⁵ Sin afán de sustituir la leyenda negra por una leyenda rosa, edulcorada y falsa de la conquista de América, podría argüirse, no obstante, que tal opresión se habría producido igualmente –con ideología o sin ella–, como de hecho se ha dado en los procesos de expansión imperial desde la Antigüedad hasta la época contemporánea. No sabemos, en cambio, cómo hubiese sido el dominio español de no haber mediado la sincera preocupación en tantos de sus exponentes por hacer avanzar una justicia auténtica, inspirada en los principios evangélicos que debían estructurar una sociedad cristiana. El recurso a la categoría de *bárbaro* debe ser entendido en este espíritu, como un intento por comprender una realidad social extraña al universo europeo que, en todo caso, había de dar pie a la eventual integración de los indígenas en la nueva sociedad hispánica de América.

Bibliografía

- Acosta, José de. *De procuranda indorum salute*, 2 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984-1987.
- . *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Fermín del Pino-Díaz, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2008.
- Aristóteles. *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.

y el ornitorrinco, Nobel, Oviedo, 2001, pp. 90-91). Me parece que, al pretender que ellos vieron en el indio meramente a un *Otro*, o que lo comprendieron principalmente en términos de su *otredad* (o alteridad), se soslaya un aspecto fundamental de su pensamiento, a saber, la preocupación humanitaria y misional (que aquí hemos tocado), por más que esta pudiera mezclarse a veces con consideraciones de otro orden.

45 Cfr. v. gr. Francesco Leonardo Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, p. 11.

- Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la naturaleza de los dioses*, ed. Julio Pimentel Álvarez, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- Cieza de León, Pedro. *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*, ed. Franklin Pease G. Y., Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2005.
- Del Hoyo, Eugenio. *Historia del Nuevo Reino de León, 1577-1723*, Tecnológico de Monterrey - Fondo Editorial Nuevo León, Monterrey, 2005.
- Fernández de Jáuregui Urrutia, Joseph Antonio. *Descripción del Nuevo Reino de León (1735-1740)*, eds. Malcolm D. McLean y Eugenio del Hoyo, Publicaciones del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Monterrey, 1963.
- Las Casas, Bartolomé de. *Apología*, ed. Ángel Losada, *Obras completas de Bartolomé de las Casas*, vol. 9, Alianza, Madrid, 1990.
- . *Apologética historia sumaria*, eds. Vidal Abril Castelló, Jesús Ángel Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels, *Obras completas de Bartolomé de las Casas*, vols. 6-8, Alianza, Madrid, 1992.
- León, Alonso de. *Relación y discursos del descubrimiento, población y pacificación de este Nuevo Reino de León; temperamento y calidad de la tierra* (1649), en: Genaro García (ed.), *Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tejas y Nuevo México por el capitán Alonso de León, un autor anónimo y el general Fernando Sánchez Zamora* (Biblioteca Porrúa de Historia, n. 60), Porrúa, México, 2004, pp. 5-101.
- Lisi, Francesco Leonardo. *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990.
- Martija, Valeria. "Algunas consideraciones sobre el concepto de 'bárbaro' en el artículo primero de la *Apología* de Fray Bartolomé de las Casas", en: Sandra Anchondo Pavón (ed.), *Historia y destino de la filosofía clásica novohispana. Un reco-*

- rrido a través de sus pensadores y de sus textos*, Los Libros de Homero, México, 2007, pp. 125-135.
- Pagden, Anthony. *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates Segundo o de las justas causas de guerra contra los indios*, ed. Ángel Losada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Franciscano de Vitoria, Madrid 1984.
- . *Diálogo llamado Demócrates*, ed. Francisco Castilla Urbano, Tecnos, Madrid, 2012.
- Vila Riquelme, Cristián. *Ideología de la conquista en América Latina. Entre el axolotl y el ornitorrinco*, Nobel, Oviedo, 2001.

Huicholes, residentes en Real de Catorce y su resistencia ideológica a la hegemonía cultural del pueblo

Bertha Alicia Cervantes Rivas
Universidad Autónoma de Nuevo León

Resumen

Este documento pretende conocer las formas de resistencia ideológica que caracterizan al grupo étnico conocido como huichol, y que ha sido renuente a la culturalización como grupo mestizo a través del afianzamiento de sus creencias cosmogónicas. Los huicholes radican principalmente en la sierra del Nayar, entre los estados de Jalisco y Nayarit. En esta investigación, sin embargo, se estudia a familias huicholas fuera de su lugar de origen: en el

pueblo mágico de Real de Catorce, San Luis Potosí, que presenta la característica de ser multicultural ya que alberga indígenas, mestizos y extranjeros, además de ser paso ancestral de la ruta simbólica de la peregrinación anual que los huicholes realizan desde tiempos inmemoriales hacia Wirikuta, y finaliza en el Cerro del Quemado, cerca del pueblo. Se apoya con un estudio exploratorio del trabajo de campo, diarios de campo y las versiones de viva voz de personas originarias y algunos residentes huicholes.

Palabras clave: creencias, cosmovisión, territorio simbólico, resistencia ideológica.

Abstract

The purpose in this paper is to know the ideological resistance that characterizes the ethnic group known as Huicholes. One of the main features of this group is that they firmly sustain their cosmogonical beliefs and maintain the idea of not to be part of Mestizo culture. Their main location is in Sierra del Nayar, a mountain between Jalisco and Nayarit states. This is one of the main reasons to research or know more about this ethnic group “Huicholes” and why certain families are living apart in Real de Catorce that is denominated as a magic town and located in San Luis Potosí. This town is a multicultural one where foreigners, Mestizos and Indians live. This is the ancestral access of the symbolic route of the annual pilgrimage that Huicholes make since immemorial times toward Wirikuta to have as a final destination a place known as “El Quemado Mountain” near the town. This exploratory research on the fieldwork made in the town was supported by field journals and natives and Huicholes residents’ testimonies.

Keywords: beliefs, cosmogony, symbolic territory, ideological resistance.



Huicholes, residentes en Real de Catorce y su resistencia ideológica

Bertha Alicia Cervantes Rivas

Introducción

Se considera apropiado, al hablar de ideología, hacer la distinción entre el sentido que en un inicio el filósofo Destutt de Tracy le da al uso del término, es decir, un conjunto de teorías sobre la “formación de ideas o ciencia de las ideas” (Gallino, 1995: 385) que en sí nunca se desarrolló como tal, y la connotación actual que surge a partir del sentido que le dan Marx y Engels, en el texto *La ideología Alemana*, vista como un conjunto de creencias erróneas, falsas y distorsionadas de la realidad. Esto da pie a un debate entre los estudiosos que la abordan desde diferentes disciplinas hasta los estudios culturales como el indigenismo y la teoría de género. En este trabajo, no obstante, se retoma la definición de ideología que propone Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* (1999), donde estudia la cultura hegemónica como parte de lo que él considera ideología: “una ‘ideología’ podría decirse, si se da al término ‘ideología’, precisamente la significación más alta de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas” (249). Esta concepción del mundo vista como ideología se puede combinar con las formas y actitudes de ver el mundo. Como dice François Chatelet, los pueblos las usan para afirmar su identidad y consolidar el poder por medio de los gestos colectivos, de rituales, técnicas de supervivencia, etcétera,

que los pueblos expresan con el lenguaje y los discursos míticos, permitiendo las relaciones entre ellos (Chatelet, 1981: 10). Visto de esta manera, se entiende por ideología: formas de pensar y actuar que tiene un grupo de individuos con base en cierta visión del mundo; puede estar o no subordinado a otro grupo social, que tendría a su vez distintas maneras de ver y representar el mundo.

Este es el caso del grupo étnico de los huicholes residentes en el municipio de Real de Catorce, San Luis Potosí, México. Como grupo minoritario, cuentan con una cultura subalterna ante una dominación hegemónica, ya que sus propias creencias y costumbres difieren de las impuestas por el Estado. Esta relación entre ideología subalterna y cultura dominante permite estudiar la resistencia ideológica, que será la referente a la cultura huichola (conocida como *wixárika* en su lengua), particularmente la de familias que no habitan en su lugar de origen, sino en Real de Catorce, donde convergen diferentes culturas: indígena, mestiza y extranjera.

El propósito de este artículo es identificar la resistencia ideológica propuesta por John Scott en su libro *Los dominados y el arte de la resistencia* (2001), a través de las creencias y prácticas manifiestas de los residentes huicholes en el municipio, ver las formas de resistencia al cambio. Este trabajo se desenvuelve sobre tres ejes principales.

En una primera parte se presenta un panorama actual del municipio de Real de Catorce, con datos generados sobre su ubicación geográfica y composición poblacional, que permite comprender parte de su ideología y la relación con el grupo étnico en cuestión desde tiempos prehispánicos. Dicho panorama permite apreciar cómo un grupo étnico, pese a no radicar en su lugar de origen, mantiene la identidad étnica característica de su idiosincrasia.

En la segunda parte se presenta una semblanza histórica del pueblo huichol, que va a visualizar lo que se conoce sobre su resistencia a un cambio ideológico dominante que data desde la época colonial. De algún modo sus creencias cosmogónicas sos-

tienen estas formas de vida que les dan una identidad étnica para conocer particularmente las formas de resistencia que presentan algunas familias huicholas residentes en el municipio de Real de Catorce, San Luis Potosí.

En una tercera y última parte se tratarán los conceptos de ideología y resistencia ideológica. Aun cuando hay una abundante literatura, para este caso se estudiará principalmente la perspectiva de Antonio Gramsci y François Chatelet sobre del concepto de ideología. Para el estudio de la resistencia ideológica se retomará la propuesta de John Scott, con su libro *Los dominados y el arte de la resistencia* (2001), donde analiza estas formas con base en creencias y rituales de los grupos subalternos ante el grupo dominante. Reforzamos el estudio con el trabajo parcial de campo recogido durante el año de 2013 como una exploración que consiste en ocho entrevistas: seis dirigidas a personas originarias del pueblo y dos a mujeres huicholas de un total de 19 huicholes residentes en el mismo lugar, así como el diario de campo de la visita a las fiestas de San Francisco de Asís, la Virgen de Guadalupe y la Semana Santa del año 2014. Este estudio exploratorio permitió problematizar la tesis de una supuesta resistencia ideológica del grupo étnico huichol.

Al final se expondrá una serie de conclusiones que abrirán preguntas para responder en un estudio más a profundidad mediante el trabajo de campo y en las ventanas teóricas que se abren a consecuencia de la abundante literatura que falta por analizar, y que en un trabajo posterior permitirá un desarrollo mejor de la inquietud que plantea este artículo.

Real de Catorce, pueblo de una diversidad cultural extraordinaria

El municipio de Real de Catorce, ubicado en el estado de San Luis Potosí, México, es reconocido en el año 2001 como pueblo mágico, lo que permite un desarrollo comunitario tanto económico como cultural. Está enclavado en la Sierra de Catorce, a 223

km al norte de la capital del estado de San Luis, situado a 2750 metros sobre el nivel del mar. Según datos del INEGI (consultado el 18 de noviembre de 2014), en el censo del 2010 se contabilizó una población de 1392 habitantes, de los cuales 669 eran varones y 723 mujeres. El INEGI no ofrece datos sobre la existencia de población indígena pero sí reconoce que hay 19 hablantes de lengua indígena mayores de tres años, sin especificar el sexo ni la lengua; tampoco la cantidad total, ya que se toma el margen de tres años en adelante. La población es multicultural, mestiza, extranjera e indígena y su práctica religiosa en su mayoría es católica.

La actividad económica predominante es el comercio porque es un pueblo turístico y reconocido como albergue de los milagros de San Francisco de Asís, venerado a partir de 1772. En los festejos del santo, desde el 25 de septiembre hasta casi terminar el mes de octubre, se reciben peregrinos de toda la república y algunos extranjeros,¹ generando uno de los ejes económicos más fuertes del municipio. El turismo atrae de otras localidades vendedores de comidas diversas, no solo las regionales como las gorditas, sino también pizzas, tacos y hamburguesas; puestos de ropa de invierno, artesanías de los hippies urbanos de varias nacionalidades, así como venta de artesanía huichol por alrededor de veinte familias que van de paso solo para vender en la temporada. También hacen vendimia los huicholes residentes.

Otra festividad religiosa es el día de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, un evento donde por lo general solo participan los residentes; pero en los festejos de la Semana Santa sí es participe el turismo nacional y extranjero, por ser días de asueto nacional. Sin embargo, la principal fuente económica del pueblo es el turismo, así que también fechas de festejos cívicos

1 “Beneficia a la devoción profesada a la imagen del Seráfico Padre en el Real de Catorce, pues por el túnel Ogarrio única entrada al pueblo, pasan diariamente un buen número de carros [...] San Francisco de Asís, porque así lo quiso y desde hace mucho tiempo, reside en la iglesia Parroquial, dedicada a la Virgen de Guadalupe el 07 de diciembre de 1817. Los peregrinos acuden al Real de Catorce a ver al Santo y éste les tiene preparado un manjar de sorpresas” (Cabrera, 1970: 189)



Ilustración 1. Huicholes montando a primera hora de la mañana sus puestos de artesanías en Real de Catorce. Semana Mayor, 2014. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

como el de la Revolución Mexicana (20 de noviembre), o el día del grito de Independencia (el 16 de septiembre), son días de trabajo para los locales. Es decir, si son fiestas religiosas, algunos lugareños cumplen diferentes trabajos, por ejemplo en la vendimia de comida; en otras ocasiones, si no hay festejo, como dice uno de los lugareños, se puede ser músico en eventos privados, palettero en días de escuela o caballerango en los días de vacaciones nacionales (verano, Semana Santa, navideñas). El pueblo está lleno de leyendas, y en un tiempo considerado en ruinas después de venir

la decadencia del pueblo en 1901, aproximadamente, por el cierre de la mina de Santa Ana, persistió por la devoción de los fieles que visitaban a San Francisco de Asís, lo que da al pueblo cierto tipo de misticismo.

Conociendo a los huicholes

Los huicholes (nombrados en su lengua como wixáritari, que a efectos de este artículo serán nombrados en lo sucesivo como se les conoce en castellano: huicholes) se originaron en el sur de México. Dice Lumholtz (1986): “se perdieron debajo de la tierra y resurgieron de nueva cuenta en el este, en el país del hi’kuli (peyote), que es el altiplano central de México, cerca de San Luis Potosí” (13).

En épocas coloniales fueron conquistados por los misioneros franciscanos, quienes intentaron convertirlos al cristianismo. Pero, a diferencia de otros grupos étnicos nacionales, se han distinguido por ser un grupo étnico resistente al cambio cultural e ideológico, y una de las formas es a través de la veneración de sus dioses (cosmovisión). Realizan desde tiempos inmemoriales una peregrinación que parte desde las costas de Nayarit hasta la sierra de Catorce, como parte de sus costumbres y creencias religiosas que les dan identidad étnica y explicación de la creación del mundo, documentada por cronistas franciscanos y antropólogos desde la colonización de América hasta el siglo XXI.² Las primeras rebeliones se describen en documentos que relatan que, junto con los tepehuanos, los wixáritari se unen en contra de la dominación española, denunciándola en 1621 Lázaro Arreguin, autor de la *Descripción de la Nueva Galicia*, que describe: “hay

² Véase, referente a la Colonia, a Beatriz Rojas (1992), quien en su libro *Los huicholes: documentos históricos*, da cuenta del *Atlas theatrum orbis terrarum* de Abraham Ortelio en 1579, *Crónicas misceláneas* del Padre Tello en 1582 y testimonios de Fray Alonso en 1587. En el siglo XIX, Carl Lumholtz y, ya en el siglo XX y XXI, Fernando Benítez y Arturo Gutiérrez del Ángel, entre otros no menos importantes.

también en estas serranías algunos indios, unos congregados en doctrinas como los bizerotas, guazamotas, guainamotas, xiximes, acaxes y algunos tepehuanes [...] otros hay también gentiles y viven en rancherías por los ríos y quebradas con cierto escándalo y estorbo a los que ya son cristianos”. Rojas (1992: 2), describe la negación de los indígenas que viven en la sierra, en su mayoría coras y huicholes, que al estar enclavados en ella les permitían continuar con sus ritos considerados profanos para los clérigos, y si a esto se agrega el uso de plantas alucinógenas como el peyote (*Lophophora williamsii*) en el caso de los huicholes describe:

La yerba que da ánimo y esfuerzo es el peyote, que al que lo toma se lo da por mucho tiempo; y aun los indios dicen que adivinan con él, y a verdad es que de una manera de adormecimiento y un calor que el cansancio y otros trabajos se sientan menos, y tomando mucho se privan de sentido de modo que dicen que ven visiones y entonces dicen que adivinan las cosas ocultas que pretenden. (27)

De esta forma, puede constatarse en las crónicas de los españoles que los huicholes continuaban con sus ceremonias ancestrales a pesar del intento de la evangelización pretendida.

La ruta simbólica termina en el Cerro del Quemado, ubicado en Real de Catorce, San Luis Potosí, donde crece el peyote (fuente de la vida). Allí se encuentra la morada de Tamatz Kallau-mari (espíritu de los siervos) según Fernando Benítez en su libro *Los indios de México*.

El conocimiento etnográfico pionero de este grupo indígena, es gracias a la expedición que hizo Carl Lumholtz (1851-1922). Durante los años 1894-1897 convivió con ellos por espacio de diez meses, pues su estudio también era referente a los coras, pimas, tarahumaras y tepehuanos. Su intención era el estudio de los coras, emparentados con los wixáritari, y supo de su conocimiento por boca de los lugareños que le informaron que había un grupo de indígenas “salvajes” y renuentes a la incursión de los

“mexicanos” en sus territorios y que “no hay un solo sacerdote en territorio huichol” (1986: 14), pues son renuentes a creencias externas.

Según Lumholtz, los huicholes fueron conquistados por los misioneros franciscanos que al parecer los convirtieron al cristianismo:

La conquista huichol debió ser en la misma época que los coras en 1722, es probable que los huicholes no hayan sido conquistados por lo menos de manera parcial, antes de esa fecha por los españoles que venían del este, sobre todo porque no son tan guerreros como los coras. Esta opinión la confirma el manuscrito que encontré en mi última expedición, de acuerdo con el cual los pueblos se formaron en la parte oriental del territorio huichol a mediados del siglo XVII (1986: 14).

Los pueblos que refiere son Tezompan y Soledad, representados por la deidad del viento Tama'tsi Ma'rakea'ri; San Andrés Coamiata, gobernada por el dios del sol Tayau' o Taveriik; Santa Catarina, por el dios del fuego Tate'vali, y San Sebastián, que pertenece al segundo dios del fuego, Tato'tsi Ma'ra Kwa'ri. De esta manera, cada pueblo es representado por un dios principal que según las creencias de los wixáritari son originados en el agua, pues vienen del mar (1986: 35).

De estos cuatro dioses, el mito del dios del viento es lo que los ubica en Real de Catorce: “Su nombre significa nuestro hermano mayor (tama'ts) gran hi'kuli (pa'like) (que camina) por todas partes” (Lumholtz: 37). Su nombre lo señala como el dios hi'kuli y como un dios venado que dejó una planta (peyote) en cada una de sus huellas. Es el mensajero de los dioses, mediante el canto comunica los deseos de los dioses. Es la búsqueda de estos dioses que los lleva a una de sus más representativas peregrinaciones que cada año realizan al desierto del altiplano conocido por ellos como Wirikuta.

El concepto de resistencia ideológica aplicado a las prácticas y creencias de los huicholes

En esta concepción del mundo, la religión es una de las formas como se transmite la ideología hegemónica implantando costumbres, tradiciones y formas de vida en una sociedad. Gramsci dice que en cada pueblo hay una capilla y un santo local. En el caso de Real de Catorce se venera a San Francisco de Asís y se cree compartir una semejanza en la forma de vida entre sus habitantes. Sin embargo, no surge precisamente de la espontaneidad de las personas o del sentido común que es parte de la conciencia colectiva como habitantes del municipio de Real de Catorce lo que al parecer la hace una cultura homogénea.

La elaboración unitaria de una conciencia colectiva, exige condiciones e iniciativas múltiples. La difusión de un centro homogéneo de un modo de pensar y actuar homogéneo es la condición principal, pero no puede ni debe ser la única. Un error es pensar que cada estrato social elabora su conciencia y su cultura del mismo modo con los mismos métodos o sea los métodos que tienen sus propias “máquinas” especializadas (Gramsci, 1999: 99).

Considera “máquinas especializadas” a los intelectuales que forman la conciencia colectiva, y que aun así, ellos mismos no son independientes en su toma de decisiones.

Los intelectuales,³ además de la religión, dice Gramsci, también forman parte de un sistema que impone una ideología.

³ Entiende Gramsci por intelectuales a “no (solo) aquellas capas designadas comúnmente a esta denominación, sino en general toda la masa social que ejerce funciones organizativas en sentido lato, tanto en el campo de la producción, como en el de la cultura, como en el administrativo-político: corresponden a los suboficiales y los oficiales subalternos en el ejército (y también una parte de los oficiales superiores con exclusión de los estados mayores en el sentido restringido de la palabra)” (Gramsci 1999,103)

Su papel, por un lado, es implementar veladamente a través del conocimiento o la ciencia un modo de pensar y actuar homogéneamente a las personas que comparten una vida social. Entonces, en Real de Catorce, según observaciones y datos arrojados en las entrevistas, se conocen varios personajes residentes que fungirían como intelectuales en el pueblo. Por ejemplo, una lideresa del pueblo de Catorce, a través de los festejos culturales que organiza, crea una conciencia colectiva, podría decirse “mexicana”, como los festejos de la conmemoración de la Revolución Mexicana (20 de noviembre), e invita a la gente del pueblo a participar disfrazados de revolucionarios o compartiendo alguna comida mexicana en la plaza. En estas actividades los huicholes no se disfrazan pero sí participan como vendedores, espectadores o comensales; esto podría ser lo que Gramsci reconoce como una función organizativa, la que hay entre la lideresa y los residentes.

Gramsci, ante esta cuestión de la hegemonía cultural sobre un pueblo, ya sea dominante o dominado, propone el estudio del folklor para develar qué es la moral del pueblo y cómo es la religión de ese pueblo. Considera que para darle un sesgo científico debe apoyarse entonces en el folklor:

El folklore, me parece, ha sido estudiado hasta ahora (en realidad hasta ahora solamente se ha recogido material en bruto) como elemento “pintoresco”. Habría que estudiarlo como “concepción del mundo” de determinados estratos de la sociedad, que no han sido tocados por las corrientes de pensamiento modernas. Concepción del mundo no solo elaborada y sistematizada [...] sino múltiple, en el sentido de que es una yuxtaposición mecánica de diversas concepciones del mundo (Gramsci, 1999: 151).

Propone su estudio como una “concepción del mundo”, formas de accionar en la vida social de las personas que pertenecen a un grupo, y a partir de estas formas de ver el mundo se expresan en costumbres y creencias, reafirmando su ideología

a través de ellas, de tal manera que Chatelet, con elementos que incluyen la concepción de ideología: “nuevas actitudes inventadas por los pueblos para afirmar su identidad, consolidar su poder, reconocerse en los laberintos del cielo y la tierra”. Así se comprende, entonces, la ideología de los huicholes. Como se refuerza la identidad étnica de los huicholes en un territorio físico (el municipio de Catorce) que no es parte de su origen, pero sí de su cosmovisión, lo que pudiera ser un territorio simbólico,⁴ como lo explica Gilberto Giménez al tomarlo como el espacio donde se ejercen las proyecciones de vida y cosmovisión. En el caso de los huicholes también es parte de su memoria colectiva, pues es el recorrido de Wirikuta, y al residir en el pueblo, los residentes huicholes lo sienten parte de su identidad, como lo expresa una de las informantes:

Ahorita lo que hago, que no estoy cerca de donde yo nací y como aquí es lo más fuerte, que es el desierto, lo más fuertísimo para nosotros, como yo vivo cerca pues, siempre que cada que se me antoja ir, siempre me llevo una veladora, me llevo algo así. [...] Un recorrido para mí haz de cuenta, como si fuera yo a visitar a la Iglesia, a los santos, yo voy y me llevo mi jícara, me llevo mi viola y me llevo todo en que trabajo, voy y los presento nada más, porque

4 Gilberto Giménez, en su artículo “Territorio, cultura e identidades, la región socio-cultural” (*Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Época 11. Vol. V. Núm. 9, Colima, junio 1999, pp. 25-57), se apoya en las definiciones de territorio según el diccionario enciclopédico: “cualquier extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos”; y citando el que define Raffestin: “El territorio sería el espacio apropiado y valorizado—simbólica y/o instrumentalmente— por los grupos humanos” (1980: 129 y ss). Para definirlo él así: “el territorio sería el resultado de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo, una ‘producción’ a partir del espacio inscrita en el campo del poder por las relaciones que pone en juego; y en cuanto tal se caracterizaría por su ‘valor de cambio’ y podría representarse metafóricamente como ‘la prisión que nos hemos fabricado para nosotros mismos’. En resumen, serían tres los ingredientes primordiales de todo territorio: la apropiación de un espacio, el poder y la frontera” (9).

para todos nosotros este tipo de cosas no se aprenden nada más porque sí.

Real de Catorce, de esta forma, es también objeto de las operaciones simbólicas que les dan identidad a los huicholes residentes en el municipio, como actores sociales que expresan y proyectan sus concepciones del mundo.

Estas visitas al desierto que hacen los huicholes residentes, al ser parte de sus creencias míticas y ejercerlas en formas de “ceremonias”, son las formas de resistencia ideológica vislumbradas en sus prácticas religiosas, ya que es un evento privado con un calendario según los ciclos ceremoniales,⁵ que es el de Wirikuta del que se refiere la informante, en un periodo entre los meses de octubre a diciembre y si hay un empalme con el ciclo escolar, aun así lo realiza con sus hijos que cursan la primaria, “pues voy a la escuela a pedirlos. Porque los he bajado al desierto casi siempre cuando viene su papá, ellos son más metidos a eso, yo los arrimo con él porque él es el responsable sobre todo de esas cosas”.



Ilustración 2. Caminata para renovar energías en Wirikuta.
Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas

⁵ Véase: Gutiérrez del Ángel, Arturo (2010). *Las danzas del Padre Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*. UNAM-Porrúa.

Si los mitos son concepciones del mundo, entonces estas prácticas de visitar el desierto son derivadas de mitos como el del viento en la cultura wixárika, devela sus condiciones y las formas de vida social que albergan una cultura subalterna y se expresan mediante su folklore; la hace visible como un grupo de oposición resistente ante el folklore oficial o ante formas de ver la vida por parte de los dominantes.

Las creencias, prácticas y costumbres a las que se hizo referencia también pueden ser consideradas como liberadoras ante una ideología dominante, es decir, que permiten una resistencia ideológica. John Scott (2001) reconoce que una forma de resistencia por parte de los dominados es a través de las creencias y los ritos que profesan y reproducen en su comunidad, en un aislamiento fuera de la vista del dominante, quien establece la norma de lo permitido o aceptado. Puede ser el caso de los ritos ceremoniales realizados en el desierto de Wirikuta, destinados para la comunidad wixárika y que parecen escapar a la arbitrariedad del dominante, que regula los procedimientos que les confiere su hegemonía cultural donde el espacio social es un factor determinante para reproducirlos: “de esta manera los esclavos y siervos que no se atreven a rechazar abiertamente las condiciones de subordinación muy probablemente crearán y defenderán a escondidas un espacio social en el cual podrán expresar una disidencia marginal al discurso oficial de las relaciones de poder” (Scott, 2000: 20). Desde el punto de vista de Scott, hay un ocultamiento en las prácticas del subordinado ante el dominante en todos los grupos sociales, ya que parte de la siguiente premisa: “las formas de dominación con similitudes estructurales tienen un aire de familia [...] cada una de ellas consiste en la institucionalización de un sistema para apropiarse del trabajo, los bienes y los servicios de una población subordinada” (19). Es decir, que tanto los grupos étnicos –como los huicholes que son los que se estudian en este artículo– como en los casos de esclavitud y casta, entre otras, comparten dichas similitudes.

Entonces, Scott se pregunta cómo podemos saber y estudiar las relaciones de poder cuando los subordinados se ven obligados a adoptar una actitud estratégica en presencia de los poderosos, “y cuando estos (los poderosos) a su vez, entienden, que les conviene sobreactuar su reputación y poder” (20). En esta dialéctica de ocultamiento entre dominados y dominantes (27), Scott afirma que se desarrolla una *resistencia ideológica*, por lo que deben entonces examinarse los puntos sociales donde se desarrolla esta resistencia, que se reproduce a través no solo de los ritos sino de las creencias sociales que las representan en su vida cotidiana, como lo refiere una informante huichol al ser parte de un grupo musical apoyado por la Mina Real Bonanza, situada en la comunidad de La Luz, a unos cuantos metros del túnel de ingreso a Real de Catorce.

Entonces fue así como se formó el grupo –lo dice ante la necesidad de trabajar como madre soltera– pedimos un apoyo en ese tiempo, la mina andaba muy de buena gente, yo pedí apoyo con los de la mina, por los instrumentos, ellos se pusieron como te puedo decir muy amables, pero ellos nos querían usar como tipo para los periódicos [...]. Es que había un intermediario, como te puedo decir, quien nos apoyó a nosotros para hablar con el ingeniero, entonces esa persona no sé en que había quedado con el ingeniero, la verdad, ni idea tengo pero ya como que nos estaban usando, que nos llevaban a la radio, donde a mí ya no me gustó que nos dijeran que quisiera o no quisiera, el grupo se iba a llamar Minas de Real, algo así, pero a mí ya no me gustó ese nombre, o sea ni va conmigo, ni con lo indígena que soy o sea pues no, en realidad no me gusta, es como un nombre como de aquí y a mí no me gustó, entonces le dije que no me gustaba; quisiéramos o no querían que se llamara así. Entonces le dije al ingeniero si estaba haciendo esto porque nos apoyó, cuando él mismo dijo que su apoyo era incondicionalmente, entonces por qué nos trata así. De

repente nos llevaban a las entrevistas y todo eso, nos preguntaban que cómo nos trataba la Minera Real Bonanza; entonces yo dije bueno, esto ya me está sonando fuera de lo normal a lo que habíamos quedado y entonces fue ahí donde ya ellos, como mis compañeras no hablaban, no entendían muy bien español, así que digas lo que te quiere decir una persona, entonces pues, yo les pregunté si no les parece mal que nos estén usando y nosotros lo sabemos aunque nos compraran con dinero o no sé, culturalmente nosotros no podemos hacer algo así, porque eso ya de naturaleza lo tenemos, es como si te traicionaras a ti misma, a tu sangre, a tu cultura.

Estas creencias sociales, a través de su exteriorización en las prácticas y rituales expresados por una comunidad, reproducen la ideología que sustenta a un grupo social. Luis Villoro (1985) en su libro *El concepto de ideología*, alude que no se entiende por ideología cualquier clase de creencias, sino aquellas que tienen una función de dominio si es aceptada por otros y justificada para un determinado comportamiento del sujeto y solo a través del engaño, algo así como lo exponen Marx y Engels (1970: 36) cuando hablan de la conciencia falsa, que lleva al sujeto a tener una forma de interactuar determinada por un sistema; el sujeto actúa y piensa en torno de las creencias impuestas y reproducidas por él mismo. “Para que la creencia injustificada pueda cumplir una función de dominio, es menester pues, un proceso de ocultamiento o engaño que podríamos llamar ‘mistificación’”. Villoro (1985: 36) se apoya en la mistificación como forma de ocultar a qué función social respondería una creencia social y cómo recaería más en la aceptación de una doctrina con una función social de dominio en la conservación del poder del grupo.

En el caso de los huicholes residentes en el pueblo, el reforzamiento de sus creencias míticas sobre su origen o la necesidad de renovar sus ciclos peregrinos puede darle consistencia a su ideología. Siguiendo la experiencia que relata la informante con

la Mina Real Bonanza, ella platica un conflicto de intereses a partir de las diferencias entre las creencias de mestizos y huicholes, como lo refiere:

—Vinieron los huicholes (sus parientes) ya aquí a hacer una ceremonia; ellos nos decían (los de la minera que les dieron trabajo de músicos): ustedes no tienen por qué ir, ¿para qué? Yo les dije: son mi gente, yo soy de ahí, y no porque tú digas, porque me regalaste un instrumento, yo no puedo ir allá.

—¿No les daban permiso de ir al desierto a seguir la ceremonia que ofrecía tu familia?

—Exactamente. Yo me fui a la ceremonia, yo bajé, y ya el siguiente día vino el ingeniero a mi casa y ya me preguntó qué estaba pasando. Pues le dije que no quedamos en eso, a mí no me gusta que me traten así y si es por el instrumento te puedes llevar el violín, a fin de cuenta está usado, pero está bien todavía no tiene mucho, a fin de cuentas ya empecé a ver de dónde saco otro violín.

De esta manera se ve cómo la creencia religiosa para los huicholes es más fuerte que la necesidad laboral, se antepone a las formas de vida de los mestizos y no sucumbe una práctica ancestral por las formas de vida en el pueblo. Es decir, desde la perspectiva que se vea se es dominado o dominante, pero en el caso de los huicholes pareciera ser que son los dominados ante los mestizos, quienes a través de su poder, ya sea político o económico, refuerzan su dominio por medio de prácticas religiosas afines a la mayoría de los residentes.

La práctica religiosa en el pueblo de la celebración del día de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), clarifica la función de ocultamiento referida por Scott y Villoro. El día 12 de diciembre de 2014 se participó en las festividades, durante dos días, de la Virgen de Guadalupe; en estas, la informante huichol estuvo presente con sus hijos y al final se le dio una porción aparte del

consumo de tamales en el lugar, a diferencia de los mestizos, quienes también estuvieron presentes; esto por parte de uno de los habitantes originarios del pueblo quien decide, voluntariamente, cada año realizar un homenaje a la Virgen en su hogar mediante una fiesta en su banquetea y brindar una cena de tamales, champurrado y ponches con “piquete” de brandy a quien lo desee. Esta vez fue una cena para finalizar las fiestas de la Guadalupeana.

Se invita a la comunidad en general a compartir los alimentos sin costo económico. En este caso, la necesidad pareciera saciar el hambre, lo que lleva a la comunidad indígena a participar en el festejo, pero quizás no sea el hambre en sí, sino parte del disimulo del que habla Scott de participar en las fiestas del dominador para ocultar sus creencias y no ser reprimidos en sus prácticas; pero de esta forma, los huicholes son dominantes ante su propia comunidad para poder reforzar sus creencias y su cultura a través de lo que Scott llama el discurso oculto que sostienen, según él, tres características:

- 1ª. Es específico de un espacio social
- 2ª. No contiene solo actos de lenguaje sino también una extensa gama de prácticas
- 3ª. No hay duda de que la frontera entre el discurso público y el secreto es una zona de incesante conflicto entre los poderosos y los dominados, y de ninguna manera un muro sólido (Scott, 2001: 35)

Entonces un sistema de creencias representadas por el discurso oculto sería una forma de resistencia a través de la práctica de ellas, por ejemplo, el espacio social que configura el Cerro del Quemado para las prácticas sagradas de los huicholes como la acción mítica de su peregrinación por Wirikuta, y que al ser legitimadas por el grupo que las interioriza forma parte de su ideología. Como menciona la informante huichol:

–Y es de por vida, ya no es que tú digas no este año no –me dice en tono serio mirándome a los ojos–. Ahorita lo que hago, que no estoy cerca de donde yo nací y como aquí es lo más fuerte, que es el desierto, lo más fuertísimo para nosotros, como yo vivo cerca pues, siempre que cada que se me antoja ir, siempre me llevo una veladora me llevo algo así –me señala su veladora que representa a sus hijos–. Un recorrido para mí, haz de cuenta, como si fuera yo a visitar a la Iglesia, a los santos, yo voy y me llevo mi jícara, me llevo mi viola y me llevo todo en que trabajo, voy y los presento nada más –al desierto en los lugares sagrados de Wirikuta– porque para todos nosotros este tipo de cosas no se aprenden nada más porque sí, ese es el detalle, como yo ya puedo ver en la música, ver en esto –me señala la artesanía que está tejiendo– y pues en todo.

La comparación ritual que hace la informante entre la ceremonia que practica en el desierto y la católica, permite visualizar el conocimiento entre las creencias que se consideran dominantes como la católica y las del grupo étnico. Por lo que, según Scott, este tipo de disimulo o apariencia de sumisión revela una resistencia más fuerte:

Cuanto más grande sea la desigualdad de poder entre los dominantes y dominados y cuanto más arbitrariamente se ejerza el poder, el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista. En otras palabras, cuanto más amenazante sea el poder, más gruesa será la máscara (Scott, 2000: 26).

Por ello, ser partícipe por parte de los huicholes en los festejos católicos de la comunidad puede ser una destreza de supervivencia como grupo subordinado que maneja las apariencias en las relaciones de poder, pues no dejan de sostener las creencias nacidas de su cosmovisión religiosa.

De esta manera se pueden conocer estas formas de resistencia ideológica, así como la ideología que sustentan a los wixáritari como un grupo étnico que preserva una de sus peregrinaciones ancestrales y que son parte de su ideología religiosa, la que aun sincretizada en algunos aspectos es, como asevera Scott, que una negación más compleja de resistencia es la manera en que el dominado transforma la doctrina cristiana para responder a sus experiencias y deseos (p. 137).

A manera de conclusión

Los huicholes residentes en el pueblo de Real de Catorce, un territorio que no es el de su origen pero que conforma el territorio simbólico de su cosmovisión en la creación del mundo y alberga el Cerro del Quemado, centro ceremonial y final de su peregrinación, refuerzan sus creencias y ritos étnicos que les dan identidad en una forma de manifestar su propia ideología frente a la ideología hegemónica del pueblo; la cercanía con el desierto les permite “ocultar” estas creencias que le dan sentido de vida a su quehacer diario. Aun cuando sean parte del desarrollo económico del pueblo, con sus actividades no dejan de lado sus costumbres que les permiten seguir siendo una de las culturas indígenas más resistentes al cambio ideológico dominante. En este trabajo falta explorar más literatura sobre resistencia ideológica, quedando pendiente un estudio más exhaustivo de las prácticas huicholes frente a las prácticas mestizas.

Bibliografía

- Benítez, Fernando (1971). *Los indios de México*. Era. México.
 ——— (1981). *En la tierra mágica del peyote*. Era. México
 ——— (1973). *Historia de un chamán Cora*. Era. México
 Cabrera Ipiña, Octaviano (2004). *El Real de Catorce*. Sociedad Potosina de Estudios Históricos, S.L.P. México.

- Chatelet, François (1981). *Historia de las ideologías. Los mundos divinos hasta el siglo VIII*. Tomo I. Premiá Editora de Libros, S.A. México.
- Eagleton, Terry (2005). *Después de la teoría*. Debate. España.
- Gallino Luciano (1995). *Diccionario de sociología*. Siglo XXI. México.
- Giménez, Gilberto (2008). Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera Norte*. Vol. 21. No. 41, p. 10.
- Territorio, cultura e identidades. *Estudios Sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II. Vol. V. Núm. 9, Colima, junio, 1999.
- Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel 1* (trad. Ana María Palos). Era. México.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo (2010). *Las danzas del Padre Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*. Porrúa-UNAM. México.
- Harris, Marvin (1996). *Antropología cultural*. Alianza. Madrid.
- Lumholtz, Carl (1986). *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. INI. México.
- Marx, C. y Engels, F. (1970). *La ideología alemana*. Ediciones de Cultura Popular. México.
- Rojas, Beatriz (comp., 1992). *Los huicholes: documentos históricos*. INI-Ciesas. México.
- Scott, James C. (2001). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era. México.
- Villoro, Luis (1985). *El concepto de ideología*. FCE. México.

Referencia electrónica:

www.inegi.org.mx/Lb/olap/consulta (Consultada el 18 de noviembre de 2014).

Filosofía y danza en la Sierra Tarahumara

Juan Ramón Camacho
Universidad Autónoma de Chihuahua

Resumen

En culturas donde el lenguaje escrito es la expresión por excelencia de las ideas y aspiraciones de las personas, la expresión dancística (en tanto una construcción dinámica corporal de significados teóricos y metateóricos dentro de un concreto modo de vida) requiere una traducción en el sentido literal de la palabra para quienes no participamos de y en esas prácticas. En la cultura occidental, las cosmovisiones, lo mismo que la filosofía de la cultura y la filosofía del lenguaje, son ideas –sobre todo– de lo escrito, por lo escrito y para lo escrito. En este sentido, tales ideas están justificadas por el lenguaje escrito y al mismo tiempo están promovidas por él. El presente trabajo se enfoca en la cultura tarahumara, en el estado de Chihuahua y en la danza como su discurso filosófico, la danza como la expresión de una interpretación del mundo. Al danzar, los tarahumaras exponen sus

creencias sobre la realidad y las creencias sobre esas creencias; presentan un discurso con una estructura lógica propia, como la que ofrecen los discursos que se manifiestan con el lenguaje escrito de nuestra cultura, la llamada “occidental”. No porque no se escriba, la filosofía tarahumara es inexistente.


Palabras clave: danza, tarahumaras, filosofía

Abstract

From cultures where the written word is used to express by excellence ideas and aspirations, the expressionistic dance (a dynamic construction of body movements with given theoretical significance and /or metatheoretical inside a concrete life style) requires a translation in the literal sense of the word for those of us who do not participate nor practice as such. In the western civilization, the cosmologies, same as the cultural philosophies of language, are ideas –over all– from the written, by the written and for the written. In that sense the written language justifies such ideas and at the same time they are promoted by the same. This work is focusing in the Tarahumara culture, in the State of Chihuahua, and their dance as a means of philosophical discourse, dance as an expression of an interpretation of the world. While dancing, the Tarahumara exposes their belief over reality and the belief over those believes; they present a discourse of the appropriate logical structure, like that offered by the written word of our culture, the so called “Western Civilization.” The fact that it is not written doesn’t mean that the Tarahumara philosophy is non-existent.

Key words: dance, Tarahumaras, philosophy




 os tarahumaras habitan en la sierra chihuahuense, hacia el suroeste de la entidad federativa, en sus colindancias con los estados de Sinaloa y Durango; de aquí son originarios y se sienten parte de esta geografía, más que pobladores, aunque emigren a las ciudades, hasta donde llevan sus convicciones más ancestrales y los rasgos que les identifican culturalmente. La sierra es ellos y ellos son la sierra. Así, en cada uno de sus gestos se expresa el respeto a esa totalidad que es dinamismo y equilibrio de fuerzas supremas, en donde el verbo, la palabra, el enunciado, tienen un mínimo valor frente al movimiento corporal. La sierra está llena de signos relacionados con el movimiento y el cambio, y ellos se mueven allí participando del dinamismo, como se mueve cada célula en el organismo vivo, contribuyendo a esa vitalidad.

Entonces, reconociendo la distinción que da el movimiento a la naturaleza, el discurso del rarámuri encuentra su lenguaje en la expresión corporal y la energía que ella entraña. Moverse, pues, no consiste en un desplazarse caprichosamente, sino en manifestar una interpretación de lo que se es y lo que se quiere ser; es signo de preocupación metafísica y axiológica. El tarahumara no habla –y mucho menos escribe– para mostrar su inquietud filosófica, sino que camina, corre y baila; se mueve o deja de hacerlo (usando ritmos y pausas), diciendo sin palabras lo que tiene que decir. Esos movimientos son los signos de su discurso filosófico, denotan una visión del mundo en la cual el ser toma un sentido. Entre los rarámuris, la lengua hablada no es sino un instrumento

para convivir y socializar en el nivel doméstico, donde la faena es la de todos: sobrevivir. Pero el lenguaje corporal del tarahumara no lleva ningún interés pragmático, sino que es de importancia trascendental, hablando en un orden de especulación y reflexión sobre el origen y sentido del ser en general y del individuo en lo particular. La caminata, la carrera y la danza tienen también su hermenéutica, no carecen de significado, son un lenguaje, y en su estructura hay un discurso que corresponde a un sistema de ideas sobre el mundo, el hombre y la relación entre ellos.

El presente ensayo no es un artículo hermenéutico, como tampoco antropológico o sociológico. No se trata de una reseña de “rarezas” culturales de un grupo indígena, como tampoco una lista de rasgos de un modo de vida, ni de causas y efectos que explican la existencia y persistencia de los grupos que tienen en común esa forma de vida. Aquí pretendo ofrecer algunas categorías fenomenológicas que nos podrán permitir un enfoque filosófico del sentido que tiene la danza tarahumara como expresión de una preocupación original por el ser y su sentido, la vida y su misión. Que los tarahumaras conformen una cultura sin libros no significa que no haya filosofía; su discurso se expresa de otra manera, la del cuerpo en movimiento, pero no del cuerpo en movimiento para otros, no la danza como espectáculo, sino el cuerpo en movimiento para acercarse íntimamente, subjetivamente, a la comprensión del ser y sus misterios. La filosofía es una misión individual, no es una tarea espectacular con intereses ajenos a la comprensión y el entendimiento de lo que hay. Así como en el discurso filosófico “occidental” expresado en palabras y oraciones notamos el esfuerzo intelectual por vislumbrar lo trascendente, de igual forma los indígenas tarahumaras apelan a una expresión no-verbal que resulta tan legítima como aquella.

Desde la perspectiva de un modelo basado en la corriente fenomenológica, en la cual se apoya una antropología filosófica que considera al ser y misión humanos, vamos a acercarnos a la expresión dancística de la visión tarahumara. No hay mayor pretensión que la de sugerir una cuantas categorías para un

tratamiento de dicho objeto, no más. Así, nos guiaremos por el modelo antropológico-filosófico propuesto por Luis Fernando Rivera (1985).

Fiesta y filosofía

Un reconocido historiador chihuahuense escribió sobre la personalidad del tarahumara lo siguiente: “A pesar de su carácter pascato e indolente, los tarahumaras se insurreccionaron en contra de las autoridades españolas [...]”¹ Es una visión generalizada: el indígena tarahumara como un ser humano que se mira tímido y perezoso. Ciertamente, el contacto que en lo personal he llevado con tarahumaras de diferentes partes de la sierra, allá en sus comunidades, parece venir a confirmar la precisión de Almada. Los rarámuris (etnónimo cuyo significado etimológico es “pie veloz” o “pies que corren”, lo cual ya nos orienta hacia su autodefinición enmarcada en un universo de movimiento) son, efectivamente, personas introvertidas, con las cuales es difícil entablar conversación (hay quienes llegan a decir en tono de reproche ante la insistencia para conversar: “¿Para qué hablar? No es bueno hablar tanto”). Esta dificultad me ha parecido igual, incluso, con estudiantes tarahumaras de nivel universitario con quienes he participado en proyectos académicos en la ciudad. No es nada fácil, por ejemplo, obtener de ellos alguna lección sobre su lengua o sus costumbres más arraigadas; se necesita mucho trabajo y un considerable tiempo cerca de ellos para ganarse un poco de su confianza (si así le podemos llamar a tal disposición). Hablan poco, casi nada; además, parece no preocuparles gran cosa lo que a nosotros —los blancos o chabochis (“barbudos”),² como

1 Almada, Francisco R. *Diccionario de historia, geografía y biografía chihuahuenses*. Congreso del Estado de Chihuahua. Ediciones del Azar, A.C. Chihuahua. 2008. Tomo II, artículo “Tarahumaras”, p. 316.

2 Hay quienes le dan un sentido despectivo a la palabra “chabochi”, relacionándola con telarañas, haciendo notar con ello que el rostro y la vista de los mestizos están llenos de telarañas que impiden conocer la realidad.

ellos nos llaman— nos preocupa, como el estudio oficial, el trabajo y la trayectoria laboral, la seguridad social, las adquisiciones y los negocios lucrativos, etcétera. A Cuauhtémoc, Chihuahua, por ejemplo, cada año llegan a trabajar en las huertas de fruta, en donde terminan la jornada y pasan a descansar y a gastarse su pago para esperar a repetir lo mismo al día siguiente. Así de simple, sin apego al dinero ni a propiedad alguna que puedan lograr con él; sin apego —tampoco— a la fuente misma del trabajo que les da ese dinero. Desde la perspectiva de nuestra cultura occidentalizada, el tarahumara puede aparecer como alguien moralmente irresponsable, económicamente muy improductivo y quizás hasta socialmente peligroso. Pero esto no deja de ser solo una apariencia desde la cual se incurre fácilmente en prejuicios infundados.

Pero cuando hay baile, ya en la ciudad, ya en la sierra, el tarahumara cambia; se vuelve expresivo, se va la timidez y una incontenible energía fluye por todo su cuerpo como ánima imperiosa que reclama su momento. Entonces lo espiritual domina lo corporal sometiéndole como instrumento de expresión, y así como el filósofo occidental escribe sobre una hoja en blanco las ideas que le vienen en su estado productivo, el filósofo tarahumara logra con el trance de la danza una expresión corporal de sus visiones filosóficas. El cuerpo del tarahumara es el instrumento para la expresión de sus más profundas experiencias e inquietudes, llenándose de símbolos que se estructuran en un todo dinámico formando un sistema interpretativo tanto de lo externo (objetivo) como de lo interno (subjetivo). Se logra, luego, una síntesis discursiva dependiente de la cadencia y la evolución global de la danza como lenguaje. Esta danza no es para divertirse ni relajarse, mucho menos para entretener a otros; su función es otra, más consistente con la honra a un ser al cual se vive ligado dentro de la cultura tarahumara; el ser que desde los orígenes mismos de esa cultura ha señalado el camino para buscar la verdad y la bondad de cada individuo; un ser que pasa por cambios pero tiene una finalidad, a pesar del sufrimiento, a pesar de la muerte. Antonin Artaud escribe al respecto y afirma

que “Aun cuando esas danzas imitan al principio los movimientos de la naturaleza externos: el viento, los árboles, un hormiguero, un río agitado, adquieren entre los tarahumaras un sentido altamente cosmogónico [...]”³. Sin duda, la ejecución dancística del tarahumara tiene un inicio: el reconocimiento de un ser original que rige todo el orden cósmico; igualmente tiene un fin: el logro de un equilibrio de fuerzas cósmicas, las cuales, al nivel humano, son las fuerzas del bien y del mal. Aquí hay metafísica, hay axiología, ontología y ética; en una palabra, hay filosofía. Pero en este caso el “texto” filosófico no está hecho de palabras, sino de movimientos corporales.

Maravillado a raíz de su viaje al país de los tarahumaras, decía Artaud que en la Sierra Tarahumara había una regularidad matemática en su constitución tanto geográfica como biológica, lo cual le parecía poco natural, y decía además que “lo que es menos natural todavía, es que las formas de su país los tarahumaras las repiten en sus ritos y en sus danzas. Esas danzas no han nacido del azar, sino que obedecen a la misma matemática secreta, a la misma intención del juego sutil de números a que toda la sierra obedece”.⁴ Por supuesto que es polémico aquello de las formas poco naturales que brotan en la sierra y que, según dicho autor, los tarahumaras transmiten en sus danzas (porque quizás los tarahumaras no ven lo mismo que dicho autor ve en la imponentia de la sierra), pero es un hecho que los tarahumaras han expresado su visión del mundo serrano en sus danzas.

Artaud considera, además, que la cultura de los tarahumaras, enmarcada y alimentada en la naturaleza más impresionante, ha logrado consolidar una actividad filosófica original; y no puede ser más contundente en lo relativo a la filosofía de los tarahumaras cuando afirma que ellos “tienen la obsesión de la filosofía y están obsesionados hasta una especie de sortilegio fisiológico; no hay entre ellos gesto perdido, gesto que no tenga un directo

3 Artaud, Antonin. *México y Viaje al país de los tarahumaras*. Fondo de Cultura Económica. México. 1984. P. 282.

4 Artaud, Antonin. Obra citada. P. 275.

sentido filosófico. Los tarahumaras se convierten en filósofos”.⁵ Esta conversión en filósofos es independiente, por supuesto, de su tradición dancística. Sin embargo, la filosofía tarahumara no encuentra en la cultura que la anida una tradición gráfica para su expresión, pero encuentra en el baile ese canal o instrumento expresivo.

Incluso, si vemos a la tarahumara como una cultura de marcada proclividad religiosa (lo cual me parece absolutamente debatible), sus integrantes no tienen un sistema de signos con el cual representen su credo o sus expectativas respecto a lo sagrado y la relación de los humanos con este. Entonces, como lo indica Pedro de Velasco Rivero, la expresión de esa religiosidad está en la fiesta, acentuando que

No rezan, nunca van solos al templo, no tienen imágenes en su casa ni hacen peregrinaciones a santuarios, no utilizan sacramentales –tan populares entre otros indígenas mexicanos– ni candelas, ni exvotos. No existen oraciones vocales propias, ni un credo, ni –mucho menos– una reflexión teológica. Incluso los mitos son escasos y pobres. Los tarahumares se expresan en la fiesta.⁶

Esta manifestación es de manera general a través de la festividad, pero de manera muy particular lo es en la danza, porque la danza es para el tarahumara la expresión del discurso con que interpreta (no de manera religiosa, necesariamente –insisto–) su entorno y su relación con él. La danza es el lenguaje específico del discurso filosófico de los tarahumaras, y ya se dijo que no pretendemos ahondar en su hermenéutica, sino que basta el señalar su función simbólica, indicación más que necesaria cuando suponemos que la filosofía –toda filosofía– reclama un lenguaje,

⁵ Artaud, Antonin. Obra citada. P. 288.

⁶ De Velasco Rivero, Pedro. *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*. Centro de Reflexión Teológica, A.C. Segunda edición. 1987. P. 42.

y no necesariamente un lenguaje escrito, para ser comunicada. La danza en el marco de la fiesta tiene una estructura lógica y su desarrollo es una evolución interpretativa que suele llevar tanto a la reflexión como a una valoración y a una contemplación, en el sentido filosófico (más que religioso) de estos términos. El tarahumara danza, y la danza es fiesta. De Velasco lo ha escrito así: “Si es cierto que el Tarahumar danza –hace fiesta– para vivir, podríamos también afirmar que –en cierto sentido– vive para danzar”.⁷ Así, vemos la danza del tarahumara como un hacer-ser vital; danzar, en su contexto, no es solo hacer algo, sino ser alguien, ser un agente de movimiento y cambio, un contribuyente al equilibrio cósmico con cada gesto del baile.

El baile en el contexto de la fiesta adquiere un significado importante para el ser del tarahumara. Para Pintado Cortina (2004), “El que no hace fiesta no es rarámuri”. El rarámuri es tal en la fiesta, y la expresión de su identidad cultural es la danza, la danza en la fiesta, con la cual se muestra tanto el reconocimiento a los antepasados (*anayáwari*) como el respeto a las ancestrales tradiciones que les dan dicha identidad. En la danza de la fiesta se expresan lo mismo valoraciones estéticas como principios de convivencia de acuerdo con las creencias y tradiciones que dan identidad a la comunidad y hacen que el individuo se sienta perteneciente a la misma. De hecho la solidaridad social, que se concreta en acciones de hospitalidad y mutuo apoyo, hace de la comunidad tarahumara una sociedad con relaciones internas muy sólidas a pesar de lo dispersas que puedan estar las familias sobre el territorio serrano. Pero lo que aquí nos importa, en virtud del propósito y naturaleza de nuestra reflexión, es el contenido filosófico del desarrollo de la danza, el cual da sentido a dichas tradiciones de apoyo entre los tarahumaras, las cuales encajan en una visión ética-axiológica del cosmos que consiguen los iniciados, como veremos más adelante. Por ejemplo, la danza de los matachines no es tanto un gesto lisonjero a una divinidad como una

7 De Velasco Rivero, Pedro. Obra citada. P. 42.

expresión sincera del compromiso del tarahumara con el equilibrio cósmico, independientemente de si la religión católica-cristiana quiere aprovechar para su dogma la inclinación indígena hacia el baile. De hecho, los matachines son una expresión que en su origen le es ajena a la cultura tarahumara. Artaud dice al respecto que “Los matachines no son un rito sagrado sino una danza popular, profana, que fue llevada a México por los españoles, pero los tarahumaras le han dado una forma india, señalándola con su espíritu”.⁸ La danza tarahumara entraña una filosofía. La filosofía de los tarahumaras encuentra su medio de expresión en los pasos de baile que a los occidentales nos parecen tan repetitivos como insignificantes. Y si bien la danza tarahumara llega a tener cierto valor estético, su carga simbólica es lo que la vuelve más que bella, es decir, significativa, plena de metáforas sobre el mundo y el orden cósmico. Innerarity ha expresado que “La filosofía es la expresión más sofisticada de ese rodeo metafísico que adopta el hombre, ese animal simbólico, incluso en sus respuestas más rudimentarias”.⁹ Así que ese camino de especulación filosófica que los tarahumaras realizan sobre el ser y el universo, sobre las cosas y su orden o desorden, sobre el origen y fin de cuanto hay, incluida la vida, encuentra su expresión original en los símbolos del baile, los cuales han de ser, por naturaleza misma del lenguaje, ambiguos, imprecisos; porque, como lo señala el mismo autor, si la filosofía guarda alguna relación con la vida, entonces está inserta en un juego de equívocos.

La antropología filosófica y los tarahumaras

¿De qué antropología filosófica echaremos mano para pensar el hombre tarahumara y su expresión dancística de sus convicciones más profundas? Es la antropología filosófica tal y como la propone Luis Fernando Rivera, quien nos dice: “Esta Antropología

8 Artaud, Antonin. Obra citada. P. 282.

9 Innerarity, Daniel. *La filosofía como una de las bellas artes*. Editorial Ariel, S.A. Barcelona, 1995, p. 84.

Filosófica que parte de la realidad concreta analiza el fenómeno humano así como se da, da razón de esa aparición o desocultamiento y, ante todo, capta, percibe o intuye su despliegue futuro como desafío óntico, visión de trascendencia y vocación social¹⁰. Y esta Antropología Filosófica se elabora sobre tres preguntas: ¿qué?, ¿por qué? y ¿para qué?; es decir, la pregunta ontológica, la pregunta científica y la pregunta axiológica, respectivamente. La primera nos pide el ser, en este caso, el ser-tarahumara en su circunstancia; la segunda exige la causa o razón de ese ser, esto es, la explicación del tarahumara en el marco de teorías y conceptos lógicos; y la tercera es sobre el sentido de ese ser, su trascendencia como proceso orientado por un fin.

De acuerdo con lo anterior, la atención antropológico-filosófica que ponemos sobre el hombre tarahumara está orientada por tres dimensiones: la óntica, la teórica y la ética; lo que se es, lo que explica ese ser y lo que justifica el mismo ser. Por supuesto que en este último orden, en el de la justificación del ser, nos estamos refiriendo a una visión trascendental de lo que es, y a ella se puede acceder sin necesidad de desarrollar la dimensión explicativa o teórica; hay caminos intuitivos hacia la comprensión de los valores y entre ellos podemos contar al arte y sus diversas expresiones, como la danza, precisamente. Y justamente es esta dimensión en la que se juega la interpretación cósmica de los tarahumaras expresada en la danza. El baile rarámuri es la representación de una evolución, un proceso que parte de lo óntico (en la génesis del ser que se aparece) y que, despreciando lo teórico (la lógica de la razón hipotética), se lanza directamente a lo axiológico (el sentido del ser-hacer), a lo que justifica el ser. Así como en el cosmos el ser busca una finalidad, así en lo humano el ser persigue una realización que cambia y que hace valer este ser por la transformación dinámica que realiza. El ser humano está justificado por un sentido de su ser, un sentido inalcanzable en la explicación conceptual del mundo, pero realizable en la acción

10 Rivera, Luis Fernando. *Antropología filosófica. A la búsqueda de un modelo*. Editorial Guadalupe. Buenos Aires. Segunda edición. 1985. P.15.

trascendente, dinámica y transformadora. Husserl lo ha señalado bien, cuando afirma que

[...] la tarea consiste en comprenderse racionalmente, comprendido que ser racional es querer ser racional; lo cual da a la vida, y al esfuerzo vuelto hacia la razón, una dimensión infinita; que la razón señala aquello hacia lo cual el hombre en tanto que hombre tiende en su ser más íntimo, lo único que puede satisfacerle, hacerle “feliz”; que la razón no padece por ser distinguida en “teórica”, “práctica” o “estética”, o lo que se quiera; que ser hombre es serlo en un sentido teleológico –es deber serlo– y que esta teleología reina a través de todas sus acciones, de todos los designios del yo.¹¹

Así, desde esta perspectiva del hacer filosofía buscando los fines propios del ser-hombre, podemos observar que la intención del tarahumara es la de su propia realización como humano, pretendiendo la comprensión del mundo y de sí a través de una práctica: la danza; una práctica con un estilo plenamente filosófico en tanto su naturaleza teleológica o axiológica.

En la cultura tarahumara encontramos una cosmovisión que considera a la tierra más que como un objeto de contemplación o de explotación, como un lugar donde hemos sido puestos para trabajarla y respetarla.¹² Aquí una filosofía como acción axiológica, ética, teleológica: Onorúame –el señor padre, el antepasado original– nos dejó en la tierra para honrarla con nuestro trabajo, el cual fortalece la relación vital con todos los seres de la naturaleza, contribuyendo al equilibrio y la armonía entre las fuerzas que en ella se hallan. No se debe dañar a ningún ser vivo, y se cree que matar a un animal solo debe hacerse cuando se ofrenda a los antepasados o para proteger la vida propia. Hacer

11 Husserl, Edmundo. *La filosofía como autorreflexión de la humanidad. Invitación a la fenomenología*. Paidós. Barcelona. 1992. P. 142.

12 Pintado Cortina, Ana Paula. *Tarahumaras*. CDI, PNUD. México. 2004. P. 18.

fiesta es un trabajo; con la fiesta se trabaja la tierra, y en el ritual se cumple solemnemente con los antepasados respetándola. La danza queda en el marco de lo que el tarahumara entiende como trabajo, el cual es otra cosa distinta para los chabochis, que procuramos producir para enriquecernos con posesiones y comercio. Según nos lo indica Sen Venero, “El rarámuri no produce para acumular, sino tan solo para satisfacer sus necesidades básicas; de ahí que el mestizo o el blanco piense en él como una persona floja y viciosa”.¹³ Y, sin duda alguna, detrás del concepto de trabajo del tarahumara se encuentra una concepción del ser, del mundo, de los entes, de la vida, del cambio y de todo cuanto ocurre en y por él. Trabajar, para el tarahumara, es danzar, poniéndose así en armonía con el cosmos del cual depende y del cual depende todo cuanto vive en la sierra; se trata de un trabajo que trata de contribuir a un equilibrio en las fuerzas de la naturaleza y en los ciclos propios de la vida y el universo. Visto así, es una misión grandiosa que supera con mucho la tarea cotidiana y egoísta por lucrar, en la que entusiastamente nos afanamos los chabochis. La danza rarámuri lleva un compromiso con un sólido discurso filosófico de marcada preocupación ético-ontológica.

La preocupación ontológica o metafísica lleva al ser humano a elaborar especulaciones sobre el origen, desarrollo y naturaleza de lo que hay, del cosmos, del ser. Los tarahumaras atienden este llamado (o desafío, si se prefiere) del ser (objeto) a su consciencia (sujeto), y elaboran una cosmogonía que corresponde a la naturaleza que les rodea, una cosmogonía que empata con las potencias de la naturaleza serrana identificadas con Onorúame (ono, padre; rúame, el que es) y con Yerúame (la que es madre), potencias complementarias entre sí que están representadas ante la vista del rarámuri por el Sol y la Luna en la cruz en torno a la cual celebran cada una de sus danzas; Sol y Luna, complementos cósmicos en constante y repetido movimiento que retroalimenta al universo. Onorúame y Yerúame no son dioses en el sentido

13 Sen Venero, María Isabel. *Historia de Chihuahua*. Centro Librero La Prensa S.A. de C.V. Chihuahua. 2004 (3ª edición). P.78.

que a veces el catolicismo les quiere imponer; se trata de fuerzas cíclicas que mueven y cambian el escenario llegando a romper el equilibrio natural y poniendo a prueba a las fuerzas del orden, las cuales terminan imponiéndose una y otra vez. Una potencia dual en el universo se debate entre el caos y el orden, entre el desequilibrio y el equilibrio. Ni siquiera se trata de un dios que crea una realidad definitiva, eterna e inmutable, sino de dos potencias que marchan a la par en una lucha dinámica por hacer y deshacer, por ordenar y desordenar; una moja y la otra seca, una ilumina y la otra oscurece, una da calor y la otra enfría, transformándolo todo en un infinito nacer y morir, iniciar y terminar. La danza de los rarámuri es una referencia inequívoca a ese dinamismo cósmico, como se ve en las descripciones que sobre diferentes versiones del baile hace Heras Quezada (2007), las cuales se mencionarán más adelante.

De tal manera contempla el mundo el tarahumara, que lo expone como un escenario natural lleno de fuerza y cambio, donde todo pasa pero igual todo vuelve, como un péndulo de movimiento perpetuo. Ese el ser que se aparece a los hombres de la sierra, donde el dominio de las fuerzas de la naturaleza es total e imponente. En dicho escenario, hay dos protagonistas: dos fuerzas magnas que arrasan con todo, sometiendo a los seres a su vaivén. Estamos ante una cosmogonía, es decir, una descripción de lo que es en su origen. Las dos fuerzas que al final terminan en equilibrio son originadas en los opuestos o contrarios cósmicos. Su origen mismo está en la sierra, en ese inmenso ser o estado cambiante de cosas que se despliega ante los ojos del hombre tarahumara. Son las fuerzas de la sierra, a la cual se refiere Artaud diciendo: “Esta sierra habitada que despide un pensamiento metafísico por sus rocas, los tarahumaras la han sembrado de signos, de signos perfectamente conscientes, inteligentes y concentrados”.¹⁴

Pero los tarahumaras no buscan una explicación —como el científico—, no les atrae la teoría, no les causa ninguna inquietud

14 Artaud, Antonin. Obra citada P. 275.

el porqué de lo que han descubierto en la naturaleza. Buscar causas implica pensar, y –como me dijo un viejo tarahumara en la estación de Creel, Chihuahua, hace unos años–: “¿Para qué pensar? ¿Para qué dar razón?”. Por ello la cultura tarahumara no ofrece cosmología, ni siquiera a modo de protociencia, así que mucho menos le conoceremos teorías científicas sobre los hechos y cosas. La filosofía tarahumara tiende al principio u origen del ser, de lo que hay, de lo que nos rodea, y de ahí brinca al nivel de la trascendencia axiológica. El filósofo tarahumara hace una reverencia a los orígenes e inicia la danza como se inicia un movimiento que parece no tener fin, como el de las cosas, como el del universo entero. En el inicio de la danza se representa el inicio del cosmos, desatándose las potencias creadoras de todo. Pero no hay momento para la hipótesis teórica, para la elaboración de conceptos explicativos de este ser dinámico y mutante, de este estado de cosas variable, que viene y va entre el equilibrio y el desequilibrio. Hay, antes que eso, una práctica comprometida y de gran poder simbólico: el baile en la fiesta. Para contribuir al equilibrio, que es el fin mismo de las cosas y hacia el cual tienden en su dinámica cambiante, el hombre tarahumara participa activamente con sus movimientos corporales, llenos de significado, bailando, danzando para vivir. De Velasco nos dice al respecto:

Si nos situamos en esa perspectiva, resulta mucho más claro por qué el tarahumar concibe la fiesta y el baile como construcción, ordenación y sostén del mundo –incluso desde su creación–. Se trata de una construcción no técnica sino de relaciones (humanas y divinas), construcción que, para ellos, es mucho más importante que la mera transformación técnica. Esta primacía aparece también en otros aspectos de la cultura –ya mencionados– como la atención preferente a las personas por sobre los negocios, cosas, etc.¹⁵

15 De Velasco Rivero, Pedro. Obra citada. Pp. 150, 151.

Bailar es un acto de correspondencia con la divinidad o los antepasados, al contribuir así a la construcción del orden y el equilibrio necesarios para que haya vida. La danza es un trabajo trascendental, una obligación ontológica del ser-tarahumara; ella expresa este ser, pero al mismo tiempo lo trasciende al ofrecer un sentido axiológico, una misión ético-ontológica con la cual se fortalecen los lazos del individuo con la sociedad a la que pertenece impidiendo el desarrollo del egoísmo, el cual, en la sierra, no representa otra cosa que la destrucción. Si se es rarámuri se ha de bailar, por definición, ya que el ser del tarahumara es un ser para la danza, con la cual se agrada a Dios. Según De Velasco, “bailar promueve la vida, el triunfo del bien sobre el mal; por ello bailar es ser hijo de Dios”.¹⁶ Bailar es enunciar la filosofía rarámuri, ya que detrás de cada salto y cada paso de la danza se encuentra un conjunto de verdades (no científicas ni religiosas). El tarahumara es un filósofo al discurrir y expresar su discurso con el baile, porque, como dice Husserl (1945), el filósofo trata de lograr un “saber universal, definitivo, una totalidad de las verdades en sí sobre el mundo”,¹⁷ y el filósofo tarahumara está buscando esa conexión de sabiduría con el ser.

La expresión dancística y la expresión gramatical de una filosofía

Hay, en la filosofía tarahumara expresada por la danza, una preponderancia de lo axiológico sobre lo teórico (y su derivada utilidad práctica-técnica), hablando con las categorías fenomenológicas que hemos descrito anteriormente. La danza expone un compromiso con lo trascendente, más que con la explicación de las cosas; se antepone lo axiológico a lo hipotético conceptual. Nos hallamos ante un menosprecio hacia las explicaciones lógicas causales por parte de la expresión de esa filosofía tarahuma-

¹⁶ *Ibid.* P. 151.

¹⁷ Husserl, Edmundo. Obra citada. P. 129.

ra. La danza evade el pensamiento abstracto y pondera la intuición (ligada íntimamente a sus rituales tradicionales) para llegar a la comprensión del dinamismo universal, del cambio, de la vida y de la muerte, del bien y del mal. Aparece como prioritario el sentido de la vida, de acuerdo a la trascendencia transformadora y solidaria, y para ello tanto la palabra escrita como la hablada pudieran llegar a ser útiles, más no necesarias; el camino es otro, distinto al de la sintaxis gramatical propia del lenguaje occidental. Por ello la incompreensión que de esa visión tarahumara hay en muchas mentes de nuestra cultura occidentalizada, desde la cual se juzga como incompetente e incivilizado a quien no escribe ni diserta con elocuencia; esta cultura “civilizada” que alimenta el positivismo científico y la eficacia utilitarista de los negocios que buscan la propiedad y el poder, aspectos del camino equivocado que no se debe tomar, según los tarahumaras, quienes optan por sus tradiciones a pesar de tener acceso completo a la cultura de los blancos.

Una cultura puede expresarse completamente aun sin contar con una escritura gramaticalmente formalizada. Es obvio que un pueblo ágrafo no es, necesariamente, un pueblo inculto. Arrecillas Casas (2008) ha señalado respecto a la cosmogonía tarahumara que “Los rarámuris la reproducen por medio de la tradición oral, los mitos, las leyendas, etcétera”.¹⁸ De acuerdo con dicho autor, la cultura indígena no es incompleta por no contar con un lenguaje que cumpla con la gramática formalizada.

Durante toda su historia –dice Arrecillas–, las culturas étnicas han basado su proceso de socialización en una extensa y rica tradición oral sin necesidad de gramatizarla, y en una serie de prácticas culturales muy particulares. Por lo tanto, la necesidad de la escritura no pertenece en su origen a los grupos indígenas puesto que no sustentan

18 Arrecillas Casas, Alejandro. *Hegemonía y educación bilingüe-bicultural en la Sierra Tarahumara*. Colección Solar. Ichicult. Chihuahua. 2008. P. 108.

al alfabeto como medio de socialización privilegiado, tal como se maneja en la cultura nacional dominante.¹⁹

La escritura no es propia de la cultura tarahumara, y no por ello la cultura tarahumara ha de carecer de un complejo sistema de creencias cosmológicas que, finalmente, se expresan con la danza. Es una cultura sin escritura, sí, pero cultura completa al fin, distinta a la nuestra, con sus propios símbolos y construcciones expresivas.

La manifestación de una identidad a través del baile es tan válida como la expresión a través de cualquier otro sistema de signos lingüísticos. Por ello hay que insistir en que no se puede concluir que una cultura carece de una filosofía por el hecho de que no cuenta con el lenguaje escrito que le ha correspondido a la filosofía que nosotros hacemos. Los tarahumaras son filósofos, como lo afirmó Artaud, y en su cultura esa filosofía encuentra el medio propio para expresarse: la danza, que se ve complementada con alimentos, tesgüino y peyote, según sea el motivo. Hacen la fiesta, un tributo al cosmos, al orden, al equilibrio que hace que todo sea y llegue a ser. El lenguaje de esta cosmovisión, de esta filosofía, de este modo de pensar y sentir el mundo, debe ser entendido en el contexto cultural sin prejuicios etnocentristas.

El danzante tarahumara es el autor y el expositor de un discurso, el cual no es gramatical, pero al fin es un discurso expresado y contextualizado en la ceremonia, en el ritual. Es común en todas las danzas de los rarámuris un marco simbólico, del cual nos da una idea Margot Heras Quezada:

Los lugares en los que se realizan las danzas son círculos y rectángulos; los primeros simbolizan la Luna y el Sol y los segundos los cuatro puntos cardinales. Dentro de las casas, en los patios de las casas, en las tierras de cultivo y en los pueblos encontramos áreas centrales. En todos los

19 *Ibid.* P. 65.

espacios ceremoniales la cruz simboliza los cuatro puntos cardinales y está orientada hacia la salida de la Luna y el Sol. [...] Las danzas son circulares, diametrales y paralelas, y los pasos sencillos, en línea, ligeros, suaves y ejecutados en forma de cruz en pequeños saltos.²⁰

Según dicha autora, se pueden encontrar danzas diversas por su motivo y ejecución en los distintos pueblos de la sierra. Entre estas danzas, se pueden mencionar las siguientes: la danza de Tutuguri (o del pavo real) dedicada a la Luna y al Sol, uno de los rituales más grandes que se realizan para curar animales o gente, lo mismo que para pedir lluvias y agradecer por las cosechas; la danza de Yumari, una modalidad de la de Tutuguri, realizada con violines, guitarras y matachines; la danza de la Vía Láctea, realizada con tambores y flautas durante la semana de la abundancia (o Semana Santa), en la cual dos grupos de danzantes –pintos y personas–, un ritual de origen rarámuri que los españoles adecuaron a sus fines evangelizadores; la danza del Pascol, que se realiza haciendo sonar capullos de semillas que se ajustan en los tobillos de los danzantes y cuyo ritual es para la adquisición de conocimientos al bailar y tomar tesguino.

Conclusiones

La filosofía tarahumara encuentra en la danza enmarcada en la fiesta como ritual su peculiar expresión del reconocimiento y la conexión con el ser y sus fuerzas evidente en la naturaleza.

La cultura de los tarahumaras les conecta íntimamente con su entorno natural, con su orografía y su hidrografía, con su flora y su fauna. En dicha cultura se manifiesta una identidad ontológica del hombre con la naturaleza, pero igualmente se expresa una proyección axiológica, un compromiso ético con el ser

²⁰ Heras Quezada, Margot. *Danzas Rarámuri*. Colección Chihuahua Hoy, tomo V. (Coordinador Víctor Orozco). UACJ-UACH. Chihuahua. 2007. P. 243.

a través del ser. Hay en la cosmovisión de los tarahumaras una intención trascendental que encuentra su discurso y su praxis transformadora en el baile. No se trata de un discurrir explicativo, sino de una proyección valorativa. En la valoración de su entorno y de su vida individual y social, halla el danzante tarahumara los elementos concretos para su discurso corporal, pero la inspiración suprema para esa tarea trascendental que es el baile la encuentra en el movimiento cósmico, generador de vida y de muerte, de luz y de oscuridad.

No es la cultura de los tarahumaras una cultura sin filosofía. No cuenta con los elementos gramaticales que distinguen a la cultura occidental, simplemente porque no los necesita. Esto no significa que entre sus rasgos esté ausente una preocupación por los temas que han hecho de la filosofía una actividad propia de la humanidad. El tarahumara expresa esa inquietud por el mundo, por sí mismo y por sus semejantes a través del lenguaje dancístico. Al final, la expresión de lo más humano no puede ser sino un signo universal, sea cual sea el medio para decirlo. Los tarahumaras han hecho del movimiento de sus cuerpos un instrumento tan válido como cualquier otro que permita exponer nuestras interpretaciones más valiosas sobre todo esto que nos maravilla y nos plantea profundas cuestiones y que llamamos realidad.

Bibliografía

- Almada, Francisco R. *Diccionario de historia, geografía y biografía chihuahuenses*. Congreso del Estado de Chihuahua. Ediciones del Azar, A.C. Chihuahua. 2008
- Artaud, Antonin. *México y viaje al país de los tarahumaras*. Fondo de Cultura Económica. México. 1984.
- Arrecillas Casas, Alejandro. *Hegemonía y educación bilingüe-bicultural en la Sierra Tarahumara*. Colección Solar. Ichicult. Chihuahua. 2008.

- De Velasco Rivero, Pedro. *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*. Centro de Reflexión Teológica, A.C. Segunda edición. 1987.
- Heras Quezada, Margot. *Danzas rarámuri*. Colección Chihuahua Hoy, tomo V. (Coordinador Víctor Orozco). UACJ-UACH. Chihuahua. 2007.
- Husserl, Edmundo. *La filosofía como autorreflexión de la humanidad. Invitación a la fenomenología*. Paidós. Barcelona. 1992. Pp. 129-142. En: <http://issuu.com/elbuhu/docs/husserl1> Última consulta 17-12-14.
- Innerarity, Daniel. *La filosofía como una de las bellas artes*. Ariel. Barcelona. 1995.
- Pintado Cortina, Ana Paula. *Tarahumaras*. CDI, PNUD. México. 2004.
- Rivera, Luis Fernando. *Antropología filosófica. A la búsqueda de un modelo*. Editorial Guadalupe. Buenos Aires. Segunda edición. 1985.
- Sen Venero, María Isabel. *Historia de Chihuahua*. Centro Librero La Prensa, S.A. de C.V. Chihuahua. 2004 (3ª edición).

Los experimentos mentales: una herramienta cognitiva útil para las ciencias naturales

Damián Islas Mondragón
Universidad Juárez del Estado de Durango

Resumen

Los científicos realizan, en general, dos tipos de experimentos, a saber, los experimentos reales practicados en los laboratorios y los llamados *experimentos mentales*. Actualmente existe un debate en relación con la naturaleza de los experimentos mentales y sus posibles funciones cognitivas en las ciencias naturales. En este texto analizaré este debate con el objetivo de hacer un diagnóstico y evaluar el conocimiento actual que podemos obtener de este tipo de experimentos. En particular, analizaré las posturas sobre los experimentos mentales desarrolladas por Thomas S. Kuhn, James R. Brown y John D. Norton, respectivamente. Mostraré que Kuhn no logró explicitar cómo es que los experimentos mentales le permiten a los científicos demarcar con precisión dónde termina la concepción del “mundo”, cons-

truida por un esquema conceptual científico particular, y dónde comienza el mundo “natural” en el que supuestamente se aplican los experimentos mentales. En relación con Brown, sugeriré que si los experimentos mentales “platónicos” son falibles, entonces no poseemos un criterio cognitivo adecuado para evaluar sus resultados cognitivos. En el caso de Norton, argumentaré que el empirismo desarrollado por este autor es demasiado débil para explicar exitosamente los resultados cognitivos de los experimentos mentales. Para contribuir a esta discusión, al final del texto sugiero que la idea de ‘corroboración’, ligada a la noción de ‘incremento de probabilidad’, puede ser utilizada como una herramienta cognitiva para (i) evaluar el éxito cognitivo de este tipo de experimentos y (ii) comparar el éxito explicativo de diferentes experimentos mentales en competencia.

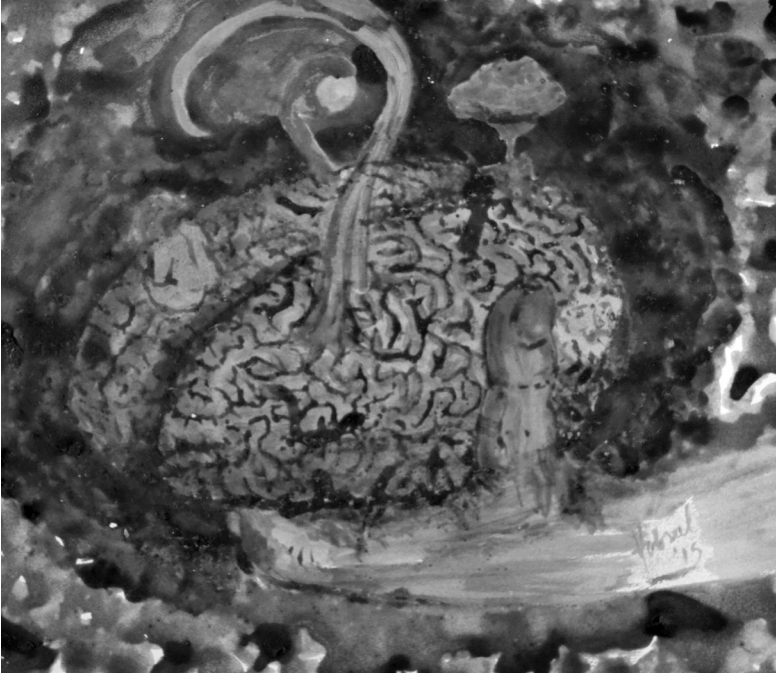
Palabras clave: experimentos mentales, ciencias naturales, reglas evaluativas

Abstract

Scientists conduct, in general, two types of experiments, namely, the actual experiments performed in laboratories and the so-called *thought experiments*. There is currently a debate about the nature of thought experiments and their possible cognitive functions in natural sciences. In this paper I will discuss this debate in order to make a diagnosis and assess the current knowledge we gain from this type of experiments. In particular, I will analyze the positions on thought experiments developed by Thomas S. Kuhn, James R. Brown and John D. Norton, respectively. I will show that Kuhn failed to explain how thought experiments allow scientists demarcating with precision where the “world’s” concept built by a specific scientific conceptual scheme ends and where the “natural” world, where thought experiments are supposedly applied by scientists, begins. Regarding Brown, I will suggest that if “platonic” thought experiments are fallible, then we have no an adequate cognitive criterion to evaluate the cog-

nitive outcomes of such experiments. Regarding Norton, I will argue that the empiricism developed by him is too weak to successfully explain the cognitive outcomes of thought experiments. To contribute to this discussion, at the end of the text I suggest that the idea of ‘corroboration’, linked to the notion of ‘increased probability’ can be used as a cognitive tool in order to (i) evaluate the cognitive success of thought experiments, and (ii) to compare the explanatory success of various thought experiments in competition.

Key words: thought experiments, natural sciences, and evaluative rules



Los experimentos mentales utilizados en ciencias naturales son, por su naturaleza, experimentos no ejecutados que se utilizan para apoyar o rebatir una teoría científica o una parte de esta. A pesar de que los experimentos mentales se llevan a cabo en la mente de los científicos, la mayoría de estos son formulados a partir de cierto conocimiento empírico previamente aceptado. Los experimentos mentales utilizados en las ciencias naturales tienen una tradición antigua. Por ejemplo, Galileo Galilei ya los utilizaba para contrastar su teoría de la caída libre de los cuerpos con la teoría predominante de su tiempo elaborada por Aristóteles. Más recientemente, Albert Einstein solía recurrir a este tipo de experimentos para apoyar su teoría especial de la relatividad. A pesar de la importancia que tienen los experimentos mentales en la generación de conocimiento científico, me parece que no han sido suficientemente estudiados. A este respecto, en este texto exploraré la relación entre la naturaleza de los experimentos mentales en ciencias naturales y sus posibles funciones cognitivas al interior de una teoría científica.

Durante mucho tiempo contamos con pocos estudios en torno a los experimentos mentales, a saber, los trabajos de Ernest Mach (1905 [1975]),¹ Karl R. Popper (1959) y Thomas S. Kuhn (1964). Hace cincuenta años, Kuhn admitía que “la categoría de

¹ La cita se refiere a su artículo “On thought experiments” de 1905. Sin embargo, su posición al respecto está esparcida en toda su obra.

‘experimento mental’ era demasiado amplia y vaga para poder ser resumida” (1964: 241).² En la actualidad, Melanie Frappier escribió recientemente que “no existe consenso sobre el poder cognitivo de los experimentos mentales, su carácter lógico, la naturaleza de sus contenidos ni una demarcación precisa de las disciplinas en las que pueden aplicarse” (2013: 1). A este respecto, la mayoría de los autores contemporáneos interesados en el tema coinciden en que al día de hoy no poseemos una definición precisa de lo que son los experimentos mentales. Por ejemplo, Nancy Nersessian aceptó que “existe tal variedad de experimentos mentales, que es imposible elaborar una lista de sus aspectos más sobresalientes” (2007: 147). Sin embargo, hay quienes sostienen que no necesitamos una definición de los experimentos mentales para evaluar su importancia cognitiva en el desarrollo científico (véase Bunzl, 1996; Peijnenburg y Atkinson, 2003; Moue *et al.*, 2006; y Urbaniak, 2012).

En el contexto del conocido debate que han sostenido por más de veinte años John D. Norton y James R. Brown en torno a los experimentos mentales, Brown ha cambiado de opinión no solo en relación con la posibilidad de construir una definición precisa de los experimentos mentales, sino también en relación con la utilidad de hacerlo. En sus primeros escritos sobre el tema, Brown se decía “impactado” por la pasividad de la discusión acerca de los experimentos mentales y de cómo es que estos trabajan en las ciencias naturales (1986). Años después, Brown desestimaba la importancia de construir una definición. Cito: “Es difícil decir qué son los experimentos mentales con precisión. Sin embargo, no es importante hacerlo”. (2004a: 25). Por su parte, Norton aseguró que los experimentos mentales “son solo argumentos pintorescos” y defendió la idea de que el conocimiento producido por estos “proviene de las premisas introducidas explícita o tácitamente en el experimento mental” (2004b: 1139 y 1140).

² Todas las traducciones del idioma inglés al castellano son mi responsabilidad.

Sin duda, actualmente existe un intenso debate en relación a la naturaleza de los experimentos mentales y sus posibles funciones cognitivas en las ciencias naturales. En este texto analizaré este debate con el objetivo de hacer un diagnóstico y evaluar el conocimiento actual que tenemos de la naturaleza de los experimentos mentales y de sus funciones cognitivas. En particular, analizaré las posturas desarrolladas por Kuhn, Brown y Norton, respectivamente. Como mostraré en la sección 1, detrás del funcionalismo de Kuhn existen ciertos compromisos metafísicos que son esenciales para entender la función metodológica reconceptualizadora que este autor le confiere a los experimentos mentales. En la sección 2 analizaré el racionalismo de Brown, en particular su controvertida noción de “intuición científica”. En la sección 3 analizaré el empirismo de Norton con el objetivo de mostrar que su postura es demasiado débil para explicar exitosamente los resultados cognitivos de los experimentos mentales. Con el objetivo de contribuir a la discusión, en la sección 4 sugiero algunas reglas que pueden ser útiles para evaluar el éxito cognitivo de este tipo de experimentos y comparar el éxito explicativo de diferentes experimentos mentales en competencia.

El funcionalismo de Kuhn

De acuerdo con Thomas S. Kuhn, los experimentos mentales están basados en cierto conocimiento empírico previamente aceptado (Kuhn, 1964). Esta característica señalada por Kuhn es el origen de uno de los tópicos más discutidos desde el punto de vista filosófico sobre el tema, a saber, explorar cómo es posible que basados exclusivamente en datos empíricos previamente aceptados, un experimento mental puede producir nuevo conocimiento empírico sobre el mundo natural. La respuesta de Kuhn es que los experimentos mentales no solo producen información acerca del mundo natural, sino que simultáneamente generan información relevante sobre los esquemas conceptuales que utilizan los científicos.

De acuerdo con Kuhn, la principal función de los experimentos mentales es reformar los esquemas conceptuales con los que trabajan los científicos a través de la confrontación de estos con una paradoja implícita en su manera de pensar y, así, “contribuir a evitar el error” (1964: 251). Si el experimento mental es un experimento exitoso, llevará a los científicos a encarar resultados inesperados o anormales; pero, como hemos señalado anteriormente, dado que los experimentos mentales no contienen información empírica adicional al conocimiento previamente aceptado por los científicos, en realidad los científicos no aprenden nada nuevo como resultado del experimento mental.

Veamos un ejemplo. Kuhn sostuvo que las implicaciones teóricas del concepto de velocidad desarrollado por Aristóteles no pudieron haber sido cuestionadas en un mundo donde todos los movimientos eran uniformes, como el mundo aristotélico. Por lo anterior no fue sino hasta el desarrollo de la física post-aristotélica que este concepto mostró su incapacidad para encajar en la estructura del nuevo mundo galileano. Esta estructura a la que se refiere Kuhn no depende exclusivamente del esquema conceptual en el que trabajan los científicos, también depende de la propia naturaleza del mundo físico. Cito a Kuhn al respecto: “La naturaleza, y no solo la lógica, es la responsable de la aparente confusión [conceptual]” (1964: 261).

Ciertamente, uno de los problemas de la postura de Kuhn es que la referencia a un mundo en el cual un concepto es aceptable y otro mundo donde el mismo concepto no lo es, no deja claro cómo demarcar dónde termina la concepción del mundo construida por un esquema conceptual específico y dónde comienza el mundo natural en el cual dicho concepto debe aplicarse. A pesar de que esta es una cuestión que Kuhn dejó abierta, me parece que el compromiso metafísico tácito involucrado en la posición de Kuhn al respecto de los experimentos mentales es innegable. En este punto, conviene especificar qué se entiende aquí por compromiso metafísico. El término ‘metafísico’ es utilizado en este texto de acuerdo al sentido tradicional de la doctrina metafísica, que sostiene que

existe un mundo natural que es independiente de los seres humanos. En este sentido, un compromiso metafísico es la postura que defiende la existencia de un mundo natural independiente de la mente humana.³ Así entendido, claramente existe un compromiso metafísico en Kuhn al respecto de los experimentos mentales.

Mencioné más arriba que, de acuerdo con Kuhn, los experimentos mentales permiten a los científicos resolver ciertas confusiones conceptuales y evitar errores. Esta afirmación implica que si los científicos son capaces de construir mejores esquemas conceptuales –al menos en el sentido de la construcción de esquemas conceptuales que exhiban menos errores–, entonces debe existir algún criterio con el cual los científicos puedan evaluar el éxito de esta tarea. De lo expuesto hasta aquí, parece ser que para Kuhn este criterio es la mayor coincidencia entre los esquemas conceptuales reformados con la ayuda de los experimentos mentales y el mundo natural, lo que explicaría por qué la naturaleza, y no solo la lógica, es la responsable de la aparente confusión conceptual en la que pueden incurrir los científicos.

Esta función reconceptualizadora de los experimentos mentales y la responsabilidad de la naturaleza en la confusión conceptual de los científicos implica que la noción de mundo no es equivalente a la noción de naturaleza para Kuhn. La primera es dependiente del esquema conceptual en el que trabajan los científicos, el cual puede ser transformado a través del cambio de los sistemas conceptuales, mientras que la segunda se refiere al mundo físico en el cual los científicos aplican los experimentos men-

3 Por supuesto, hablar de un realismo ontológico desde el cual se defiende la idea de que existe un mundo natural independiente de la mente humana podría ser cuestionable si se considera la necesidad de un mundo natural conceptualizado. A este respecto, se ha afirmado que algunos estadios mentales pueden representar al mundo incluso si el sujeto que lo hace no posee los conceptos necesarios para especificar su contenido. Sin embargo, los realistas pueden contraargumentar que la formulación de la noción de contenido no-conceptual aplicable a distintos dominios científicos depende del significado de la noción misma de concepto (véase Evans [1982] al respecto). Para los propósitos de este texto, dejaré a un lado esta discusión.

tales. Cito un pasaje de la *Estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn para apoyar esta idea. Este fragmento fue elegido entre muchos otros pasajes que pueden encontrarse en el mismo texto:

Galileo no fue el primer hombre que sugirió que las piedras caen con un movimiento uniformemente acelerado. Incluso, Galileo desarrolló su teorema sobre el tema, junto con muchas de sus consecuencias, antes de experimentar con el plano inclinado. Este teorema fue uno más de la red de nuevas regularidades accesibles al genio en un mundo determinado conjuntamente por la naturaleza y por el paradigma. (1962 [1970]: 125)

Así, y regresando a nuestro ejemplo del concepto de ‘velocidad’, Kuhn sostuvo que cuando este concepto se aplica a los movimientos lineales, una de sus funciones es especificar, a través de las llamadas ‘ecuaciones galileanas de la transformación’, algunas *propiedades* físicas que nos proporcionan “invaluable información sobre el mundo natural” (1964: 260). Por lo anterior, de acuerdo con Kuhn, el mundo físico –o naturaleza– constriñe el uso de los conceptos científicos, afirmación que protege su postura sobre los experimentos mentales de acusaciones relativistas que se le han planteado en relación con otros aspectos de su obra.

En resumen, el uso analítico de los experimentos mentales de acuerdo con la posición de Kuhn puede trazarse de la siguiente manera: primero debe haber una crisis inducida por las expectativas de aplicación empírica fallidas de algún aspecto del sistema conceptual en que trabajan los científicos. Posteriormente, con la ayuda de los experimentos mentales, los científicos transforman estas “anomalías” en una confusión conceptual concreta. Después, los científicos reconceptualizan algunos aspectos clave del problema y, finalmente, este proceso culmina con la producción de nuevas leyes y teorías científicas diferentes de aquellas en las que habían trabajado, accediendo a un tipo de conocimiento previamente inaccesible para ellos. En la siguiente sección veremos

que según James Robert Brown, estas leyes de la naturaleza pueden ser intuitas con la ayuda del “ojo de la mente” de los científicos, sin necesidad de recurrir a información empírica adicional.

El racionalismo de Brown

Existe una considerable cantidad de trabajos filosóficos en torno a la discusión sobre la naturaleza y función de los experimentos mentales sostenida a lo largo de veinte años entre James R. Brown (2013, 2011, 2006, 2004^a, 2004b, 1992 y 1986) y John D. Norton (2004^a, 2004b, 1996 y 1991).⁴ Una de las contribuciones más importantes de Brown al tema de los experimentos mentales es su taxonomía. Según esta, los experimentos mentales se dividen en dos grandes grupos, a saber, destructivos y constructivos. Los constructivos pueden ser de tres subtipos, a saber: directos, los cuales comienzan con un fenómeno no problemático y terminan con una teoría bien articulada; conjeturales, con los cuales los científicos tratan de establecer un fenómeno específico; y mediáticos, con los cuales se trata de derivar una conclusión a partir de una teoría adecuadamente articulada. Existe, empero, un tipo de experimento mental, los llamados experimentos platónicos, que son simultáneamente constructivos y destructivos. La importancia de los experimentos mentales platónicos proviene de que con su utilización, los científicos son capaces de “destruir una teoría científica a la vez que construyen una nueva y mejor” (2011: 99).

Veamos un ejemplo. Galileo Galilei afirmó en su libro *Two new sciences*, que todos los cuerpos caen a la misma velocidad independientemente de su peso (1974: 66f). Ahora bien, según Aristóteles, los cuerpos más pesados caen más rápido que los más ligeros. Imaginemos que tenemos dos bolas de cañón, una de las cuales es más pesada que la otra. Llamémosle a la bola más

⁴ Camilleri (2014), Fehige y Stuart (2014), Meynell (2014), Clatterbuck (2013), Urbaniak (2012), Gendler (2004 y 1998), McAllister (2004), Borsboom *et al.* (2002), Massey (1995), Holton (1993), Gooding (1992) y Hacking (1992a y b) son algunos ejemplos.

pesada B_1 y a la más ligera B_2 . Ahora imaginemos que B_1 está atada por algún mecanismo a B_2 . ¿Qué pasaría si dejamos que el sistema combinado caiga al mismo tiempo? Si razonamos según la tesis de Aristóteles, la bola B_2 , atada a la bola B_1 , retardaría la caída de B_1 al tener que ser arrastrada por esta, por lo que la velocidad del sistema combinado sería menor que la velocidad a la que caería la bola B_1 de manera aislada $\lceil(B_1 > (B_1 + B_2))\rceil$. Sin embargo, paradójicamente, la tesis de Aristóteles también nos permite imaginar que el sistema combinado, al ser más pesado que la bola B_1 , caería a mayor velocidad que la caída de la bola B_1 de manera aislada $\lceil(B_1 + B_2 > B_1)\rceil$. Por lo anterior, el experimento mental nos muestra una paradoja desde el punto de vista aristotélico dado que la caída de la bola B_1 sería simultáneamente más rápida y más lenta que el sistema combinado. Galileo resolvió la aparente paradoja afirmando que ambas bolas de cañón caen al mismo tiempo $\lceil(B_1 = B_2 = B_1 + B_2)\rceil$. Según Brown, la construcción de este experimento mental contribuyó al descubrimiento de una ley de la naturaleza por parte de Galileo.

De acuerdo con Brown, las leyes de la naturaleza son “entidades independientes que existen de manera abstracta. Cosas que por sí mismas son responsables de las regularidades del mundo físico” (2011: 199), por lo que este tipo de entidades abstractas existen fuera del espacio y del tiempo. Por lo anterior, el conocimiento científico de estas leyes adquirido con la ayuda de los experimentos mentales es, sostuvo Brown, de naturaleza a priori en el sentido de ser independiente de los sentidos.⁵ En otra palabras, la percepción a priori que los científicos tienen de estas leyes de la naturaleza es realizada, aseguró Brown, con el “ojo de la mente” de los científicos (2011: vii). Ahora bien, dado que las leyes de la naturaleza son “relaciones entre universales” y que “estas relaciones entre universales abstractos explican las regularidades observables del mundo físico” (2011: 87), Brown con-

5 Por lo que sigue, cabe señalarse que la noción de a priori construida por Brown no tiene nada que ver con el conocido concepto kantiano de ‘forma a priori de la percepción’.

cluyó que con la ayuda de los experimentos mentales platónicos es posible conocer el mundo natural a través del acceso a priori al reino abstracto en el cual se encuentran las leyes de la naturaleza. En resumen, de acuerdo con Brown, la principal función cognitiva de los experimentos mentales platónicos es producir conocimiento a priori del mundo natural a través del uso de las intuiciones científicas.

Sin embargo, la postura de Brown presenta algunos problemas filosóficos. Primero, el mismo Brown aceptó que la intrínseca falibilidad de los experimentos mentales platónicos convierte en tentativo el uso de términos como ‘constructivo’ y ‘destructivo’ que son centrales a su postura (2011: 42); pero si esto es así, la esencia y característica más sobresaliente de los experimentos mentales platónicos es incierta. Además, si los experimentos mentales platónicos son falibles, entonces no tenemos un criterio cognitivo suficientemente preciso para discernir si los resultados cognitivos que se infieren de este tipo de experimentos son o no confiables, lo cual es crucial para la evaluación de este tipo de experimentos, tema al que regresaré en la última sección de este texto.

Por último, si consideramos que la capacidad del “ojo de la mente” de los científicos, con la que supuestamente son capturadas las leyes de la naturaleza, es equivalente a la noción menos enigmática de intuición científica, entonces Brown debió ofrecer alguna justificación cognitiva del uso de la intuición científica. Desafortunadamente, Brown no lo hizo, a pesar de afirmar que el uso de las intuiciones es la principal diferencia entre su postura y la posición de Norton al respecto de los experimentos mentales (2004a: 35). En la siguiente sección analizaremos la postura empirista de Norton.

El empirismo de Norton

John D. Norton argumentó, en contra de la postura racionalista defendida por Brown, que los experimentos mentales “son sim-

ples argumentos y no algún tipo de nueva ventana misteriosa al mundo físico” (1991: 142). Argumentando a favor de lo que llamó un modesto empirismo, Norton sostuvo que los experimentos mentales en las ciencias naturales son solo “argumentos pintorescos” a través de los cuales los científicos “(i) *adelantan estados hipotéticos o contra-fácticos* y (ii) *proponen particularidades irrelevantes para la generalidad de la conclusión*” (1991: 129, énfasis en el original). Por lo anterior, el conocimiento producido por los experimentos mentales proviene, sostuvo Norton, de las premisas introducidas explícita o implícitamente al interior de los experimentos mentales (2004b).

De acuerdo con Norton, el conocimiento producido por los experimentos mentales es transformado a través del uso de inferencias deductivas o inductivas que explican cómo es el mundo natural sin recurrir a nueva información del mundo físico.⁶ El punto central de Norton es que los resultados cognitivos de los experimentos mentales son confiables solo si el contenido cognitivo presupuesto en las premisas de su forma argumentativa es verdadero y los científicos pueden preservar esta verdad, o al menos su probabilidad, a través de la utilización de procesos argumentativos válidos. Esta tesis es conocida como la “tesis de la confiabilidad” de Norton (2004b). Notemos que, de acuerdo con Norton, la confiabilidad de un experimento mental coincidiría exactamente con la confiabilidad de las premisas de su forma argumentativa. Es por ello que los experimentos mentales son, aseguró, cognitivamente poco interesantes (1996 y 2004b).

En resumen, el contenido cognitivo de los experimentos mentales puede justificarse solo si su reconstrucción argumentativa puede justificar su conclusión. Por lo anterior, Norton ha dedicado parte de su obra a reconstruir en su forma argumentativa varios experimentos mentales. A este respecto ha afirmado

6 Por supuesto, existen experimentos mentales que no se relacionan con el mundo natural, por ejemplo algunos experimentos mentales en matemáticas puras o en la ética. Sin embargo, nuestro interés en este texto son los experimentos mentales tal y como son utilizados en las ciencias naturales.

que todos los experimentos mentales que conoce han podido ser reconstruidos como argumentos (2004b).⁷

Sin embargo, me parece que la postura de Norton también presenta un vacío explicativo importante. Norton aseguró que los experimentos mentales justifican sus resultados cognitivos “si proceden de premisas verdaderas” (2004a: 64) y que no lo hacen si las conclusiones de su forma argumentativa provienen de la utilización de “inferencias falaces” o de la “utilización por parte de los científicos de proposiciones falsas” (2004a: 51). En otras palabras, Norton redujo su posición a la idea de que los experimentos mentales son argumentos que tácita o explícitamente contienen premisas verdaderas o falsas. No obstante, esta aseveración no nos dice nada acerca de cómo podemos saber si el conocimiento presupuesto tácita o explícitamente en las premisas de la forma argumentativa de los experimentos mentales es o no verdadero, por lo que tampoco podemos saber si sus resultados cognitivos están o no justificados.

A pesar de que Norton es uno de los pocos autores que elaboró un criterio general de demarcación entre los experimentos mentales exitosos y los no exitosos, a saber, un experimento mental exitoso es aquel constituido por un argumento válido mientras que un experimento mental no exitoso es aquel constituido por un argumento inválido; el punto clave es que este autor no explicitó bajo cuáles condiciones cognitivas de corroboración o falsación empíricas, las premisas de la forma argumentativa de los experimentos mentales son verdaderas o falsas. A este respecto, me parece que ni Kuhn ni Brown habrían negado que es posible considerar a los experimentos mentales como argumentos, la cuestión es que esto no nos dice nada acerca de cómo es que

7 Algunos autores han tratado de apoyar esta tarea. Por ejemplo, Rafal Urbaniak (2012) hizo una reconstrucción argumentativa plausible del experimento de Galileo de la caída libre de los cuerpos que caracterizamos anteriormente. Sin embargo, otros autores han mostrado que algunos experimentos mentales no pueden ser reconstruidos como argumentos (véase Bishop, 2012 y 1999, Borsboom *et al*, 2002, Gendler, 2004 y Nersessian, 2007).

podemos justificar el conocimiento empírico que los científicos presumiblemente pueden obtener de los experimentos mentales.

En este texto no exploraré cómo podemos corroborar o falsar empíricamente los experimentos mentales dado que un trabajo de esta índole requeriría de varios estudios de caso, lo que sobrepasaría los alcances y objetivos de este escrito. Lo que haré en la siguiente sección es usar la idea de corroboración empírica, ligada a la noción de incremento de la probabilidad de los resultados cognitivos de los experimentos mentales, para sugerir algunas reglas que pueden servirnos como guía para (i) evaluar el éxito cognitivo de este tipo de experimentos y (ii) comparar el éxito explicativo de diferentes experimentos mentales en competencia, independientemente del debate en torno a si el conocimiento producido por este tipo de experimentos es de naturaleza racional o empírica, como hemos discutido hasta aquí.

Reglas para la comparación del éxito cognitivo de los experimentos mentales

En esta sección esbozaré una manera de comparar el éxito cognitivo de experimentos mentales en competencia. Un desarrollo más profundo de mi propuesta requeriría la elaboración de un texto aparte, por lo que aquí solo se presentará de manera esquemática, sin embargo, será suficiente para los fines que aquí persigo. Pensemos en la noción de confirmación o corroboración de los experimentos mentales como una relación entre dos conceptos relacionados entre sí, a saber, el concepto de evidencia y el de conocimiento previamente aceptado.⁸ Acerca del primer con-

⁸ La relación entre estos dos conceptos no solo es estrecha, sino dinámica, ya que lo que es aceptado como evidencia positiva para una hipótesis científica está determinado, al menos parcialmente, por el conocimiento previamente aceptado por la teoría desde la cual se formula dicha hipótesis. Una vez que esta evidencia se integra a la red cognitiva de la teoría en t_1 , parte del nuevo conocimiento adquirido frecuentemente se integra al conocimiento previamente aceptado en t_2 .

cepto, y de acuerdo con una interpretación popperiana del concepto de evidencia, una evidencia menos probable tiene más valor cognitivo que una evidencia más probable, por lo que el hecho de que un experimento mental incremente la probabilidad de una evidencia dada no significa que incremente su valor cognitivo. Por lo anterior, aquí evaluaremos los experimentos mentales a partir de la plausibilidad y éxito de sus resultados cognitivos. En relación al concepto de ‘conocimiento previamente aceptado’, aquí será interpretado como “aquellas creencias permitidas al interior de un sistema conceptual específico”.

Con esto en mente, podemos decir que una teoría cualitativa⁹ de la probabilidad corroborativa puede explicar la idea de corroboración como “el incremento de la probabilidad de la evidencia (E) basada en el resultado cognitivo (RC) de un experimento mental (EM)”. Si, por último, identificamos la noción de probabilidad con la noción de plausibilidad, podemos obtener la siguiente regla:

Regla 1: La E obtenida por RC corrobora a un EM si y solo si (*siz*) EM hace a E más plausible al interior de un sistema conceptual específico.

De acuerdo con la regla 1, si un mismo sistema conceptual da cabida a dos EM competidores con diferentes RC, entonces:

(i) RC corrobora a EM_1 más de lo que RC^* corrobora a EM_2 *siz* EM_1 incrementa la plausibilidad de E más de lo que EM_2 incrementa la plausibilidad de E^* .

Si comparamos el hipotético caso en el que un mismo EM produce dos posibles pero incompatibles RC, entonces:

(ii) Si EM hace a E tan plausible como E^* , entonces RC corrobora EM tanto como lo hace RC^* .

Si comparamos el hipotético caso en el que un mismo RC corrobora dos diferentes EM, entonces:

⁹ Lo que sigue está basado en la teoría de la probabilidad desarrollada por Kuipers (2000).

(iii) Si RC corrobora igualmente a EM_1 y a EM_2 , entonces RC corrobora a EM_1 más que a EM_2 *siz* EM_1 es más plausible que EM_2 .

Finalmente, podemos construir una regla general para la elección entre diferentes EM competidores:

Regla 2: Cuando EM_1 ha probado ser más exitoso que EM_2 en t , se debe eliminar EM_2 en favor de EM_1 (al menos en t).

Las anteriores reglas presentan una forma esquemática toda vez que no se pretendió establecer algún criterio meta-metodológico con el cual evaluar los criterios de éxito utilizados por los diferentes sistemas cognitivos desde los cuales se elaboran los diferentes experimentos mentales. Tanto los criterios de plausibilidad de la evidencia, así como los criterios de éxito de los experimentos mentales, están fundamentados en la base conceptual aceptada por los sistemas conceptuales particulares, por lo que el punto clave del éxito cognitivo de este tipo de experimentos radica en el conocimiento considerado no problemático por los científicos que se adhieren a uno o a otro sistema conceptual. Por supuesto, siempre es posible cuestionar este tipo de conocimiento no problemático del que parten los científicos; no obstante, las anteriores reglas están pensadas para poder hacer una evaluación independiente y a posteriori de la aceptación de una base conceptual específica desde la cual se elaboran los experimentos mentales.

Conclusiones

Es indudable que los científicos obtienen cierto conocimiento de los experimentos mentales tal y como son utilizados en ciencias naturales. Sin embargo, así como sucede con los experimentos reales producidos en el laboratorio, el conocimiento producido

por este tipo de experimentos es falible. Pero si esto es así, todavía debemos aclarar cuál es la función cognitiva de este tipo de experimentos y cómo podemos justificar el conocimiento —empírico o a priori— que producen.

Según la postura de Kuhn, la función cognitiva de esta clase de experimentos es claramente metodológica: señalar las confusiones intrínsecas a los sistemas conceptuales (SC) utilizados por los científicos. Dado que estas confusiones no pueden ser detectadas al interior de un sistema conceptual específico, digamos SC_1 , se requiere de otro sistema competidor SC_2 desde el cual se aplique, sin éxito, algún concepto clave que sí funciona para SC_1 ; pero que resulta en un caso paradójico desde el punto de vista de los defensores de SC_2 . Resolver las paradojas que presenta SC_1 con la ayuda de los experimentos mentales puede ser visto por algunos como un proceso conceptualmente progresivo si se evalúa la ciencia como un todo. Sin embargo, si evaluamos la ciencia a partir de los criterios de éxito de los sistemas conceptuales aislados, podemos cuestionar que la transición conceptual desde SC_1 hacia SC_2 implique la existencia de algún tipo de continuidad conceptual necesaria para justificar un tipo de progreso conceptual acumulativista en la postura de Kuhn.

Según el racionalismo defendido por Brown, la función cognitiva de los experimentos mentales —específicamente de los experimentos mentales platónicos— es producir un tipo de conocimiento a priori e intuitivo del mundo natural. Sin embargo, dada la falibilidad de este tipo de experimentos, no podemos saber si dicho conocimiento es confiable, por lo que el carácter a priori del conocimiento producido por los experimentos mentales puede ser cuestionado, a posteriori, de manera empírica.

Por su parte, Norton se limitó a establecer un tipo de identidad entre los experimentos mentales y los argumentos deductivos e inductivos. Como tales, los experimentos mentales contienen tácita o explícitamente premisas verdaderas o falsas, aseguró Norton. Sin embargo, me parece que afirmar esto es trivial dado que se sigue de la definición estándar de lo que es un argumen-

to. El punto clave para un análisis de los experimentos mentales desde un punto de vista epistemológico como el defendido por Norton es establecer bajo cuáles condiciones de confirmación empírica podemos establecer si el conocimiento presupuesto en las premisas de su forma argumentativa es verdadero o falso. En otras palabras, de nada nos sirve saber que el resultado cognitivo de los experimentos mentales puede ser verdadero o falso, lo que importa es establecer cómo podemos establecer la verdad –o al menos la verosimilitud– del conocimiento producido por este tipo de experimentos.

Finalmente, las reglas propuestas en la última sección del texto me parece que pueden ser útiles para comparar dos o más experimentos mentales en competencia a partir de la plausibilidad y éxito que exhiban al interior de un sistema conceptual específico, independientemente del debate en torno a la naturaleza empírica o a priori del conocimiento producido por este tipo de experimentos. Por supuesto, un desarrollo ulterior de estas reglas debe evaluar la relación entre la naturaleza del conocimiento que producen los experimentos mentales particulares a través de estudios de caso más detallados y los criterios de plausibilidad y éxito cognitivos utilizados al interior de los sistemas conceptuales desde los cuales se elaboran este tipo de experimentos.

Referencias bibliográficas

- Bishop, M. (2012). A priori knowledge of the way the world works. *Metascience*, 21, 687-691.
- . (1999). Why thought experiments are not arguments. *Philosophy of Science*, 66 (4), 534-541.
- Borsboom D., Mellenbergh, G. y Van Heerden, J. (2002). Functional thought experiments. *Synthese*, 130, 379-387.
- Brown, J. R. (2013). What do we see in a thought experiment? En M. Frappier, L. Meynell y J. R. Brown (eds.), *Thought experiments in philosophy, science, and the arts* (pp. 53-68). New York: Routledge.

- . (2011). *The laboratory of the mind: thought experiments in the natural sciences*. New York: Routledge.
- . (2006). The promise and perils of thought experiments. *Interchange*, 37 (1-2), 63-75.
- . (2004a). Why thought experiments transcend experience. En C. Hitchcock (ed.), *Contemporary debates in philosophy of science* (pp. 23-43). Oxford: Blackwell.
- . (2004b). Peeking into Plato's Heaven. *Philosophy of Science*, 71 (5), 1126-1138.
- . (1992). Why Empiricism Won't Work. *Philosophy of Science Association*, 2, 271-279.
- . (1986). Thought experiments since the scientific revolution. *International Studies in the Philosophy of Science*, 1 (1), 1-15
- Bunzl, M. (1996). The logic of thought experiments. *Synthese*, 106 (2), 227-240.
- Camilleri, K. (2014). Toward a constructivist epistemology of thought experiments in science. *Synthese*, 191, 1697-1716.
- Clatterback, H. (2013). The epistemology of thought experiments: a non-eliminativist, non-platonic account. *European Journal for the Philosophy of Science*, 3, 309-329.
- Evans, G. (1982). *The varieties of reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Fehige, Y. y Stuart, M. (2014). On the origins of the philosophy of thought experiments: the forerun. *Perspectives on Science*, 22 (2), 179-220.
- Frappier, M., Meynell, L. y Brown, J. R. (eds.). (2013). *Thought Experiments in Philosophy, Science, and the Arts*. New York: Routledge.
- Galileo, G. (1974). *Two new sciences* (traducido del *Discorsi* por Drake, S.). Madison: University of Wisconsin Press.
- Gendler, T. S. (2004). Thought experiments rethought—and re-perceived. *Philosophy of Science*, 71 (5), 1152-1163

- _____. (1998). Galileo and the indispensability of scientific thought experiment. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 49, 397- 424.
- Gooding, D. C. (1992). What is experimental about thought experiments? *Philosophy of Science Association*, 2, 280-290.
- Hacking, I (1992a). Do thought experiments have a life of their own? Comments on James Brown, Nancy Nersessian and David Gooding. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, 1992 (2)*, 302-308.
- . (1992b). The self-vindication of laboratory sciences. En A. Pickering (ed.) *Science as Practice and Culture* (pp. 29-64). Chicago: The University of Chicago Press.
- Holton, G. (1993). The laboratory of the mind: thought experiments in the natural sciences by James Robert Brown. *Isis*, 84 (4), 836-838.
- Kuhn, T. S. (1962 [1970]). *The structure of scientific revolutions*, 2^{da} ed. Chicago: University of Chicago Press.
- . (1964). A function for thought experiments. Reimpreso en Kuhn, *The essential tension: selected studies in scientific tradition and change*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Kuipers, T, A.F., (2000). *From instrumentalism to constructive realism, on some relations between confirmation, empirical progress, and truth approximation*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Mach, E. 1975 (publicación original en 1905). On thought experiments. En *Knowledge and error: sketches on the psychology of enquiry*. Traducido por T. J. McCormack y P. Fouldes. Dordrecht: Reidel.
- Massey, G. J. (1995). The laboratory of the mind: thought experiments in the natural sciences by James Robert Brown. *Philosophy of Science*, 62 (2), 341-343
- McAllister J. W. (2004). Thought experiments and the belief in phenomena. *Philosophy of Science*, 71 (5), 1164-1175.

- Meynell, L. (2014). Imagination and insight: a new account of the content of thought experiments. *Synthese*, 191, 4149-4168.
- Moue, S. M., Kyriakos A. M. y Haido K. (2006). Tracing the development of thought experiments in the philosophy of natural sciences. *Journal for General Philosophy of Science*, 37 (1), 61-75.
- Nersessian, N. (2007). Thought experimenting as mental modeling: empiricism without logic. *Croatian Journal of Philosophy*, 20, 126-161.
- Norton, J. D. (2004a). Why thought experiments do not transcend empiricism. En C. Hitchcock (Ed.), *Contemporary debates in philosophy of science* (pp. 44-66). Oxford: Blackwell.
- . (2004b). On thought experiments: is there more to the argument? *Philosophy of Science*, 71 (5), 1139-1151
- . (1996). Are thought experiments just what you thought? *Canadian Journal of Philosophy*, 26 (3), 333-366.
- . (1991). Thought experiments in Einstein's work. En T. Horowitz y G. Massey (eds.), *Thought experiments in science and philosophy* (pp. 129-148). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Peijnenburg, J. y Atkinson, D. (2003). When are thought experiments poor ones? *Journal for General Philosophy of Science*, 34 (2), 305-322.
- Popper, K. (1959). *The logic of scientific discovery*. London: Hutchinson.
- Urbaniak, R. (2012) "Platonic" thought experiments: how on earth? *Synthese*, 187, 731-752.



Contar lo incontable. De los límites del humanismo

Sergio Espinoza Proa
Universidad Autónoma de Zacatecas

1



a religión y la filosofía se inventaron para no pensar; para pensar, en todo caso, en *otra cosa*. En otra cosa que no sea la finitud, el fin de los tiempos, el agotamiento, la senectud, la pérdida de sí en el vacío sin medida, el nunca jamás. Religiones y filosofías nacen y seguirán naciendo ante el dolor del paso, ante la locura de que todo cambie y no se quede en su sitio, eternamente erguido, eternamente pletórico. Son, a su respectivo modo y parecer, las unas alegóricas, las otras conceptuales, sueños de fijeza y de estabilidad. Pero en ese gesto excluyen, deliciosa ironía, todo lo que de real hay en la tierra: “¿Hay un concepto de un paso que llega en la noche –se pregunta Yves Bonnefoy–, de un grito, del desmoronamiento de una piedra entre las malezas? ¿De la impresión que da una casa vacía? Pero no, nada se ha conservado de

lo real sino lo que conviene para nuestro reposo”.¹ Los humanos se hacen religiosos o filósofos porque no son como los árboles. Porque no son como las montañas, o los mares, o los luceros del firmamento. Se hacen religiosos o filósofos porque simplemente son humanos, es decir, pasajes, espejos, ínfimos lotes de tiempo y espacio. Parajes donde todas las cosas se ven pasar por grupos o una detrás de la otra. Conciencia del tiempo, y de algo mucho peor y hasta espeluznante, de que, hágase lo que se haga, deshágase lo que se deshaga, el tiempo nunca es nuestro.

La imaginación emerge para darnos –siempre falsas, o limitadas– seguridades. Los mitos dibujan extrañas voluntades detrás del azar, las religiones disponen escenarios dramáticos para sortear pruebas y las filosofías limpian el cielo y la tierra para formular acertijos y ejecutar demostraciones. La imaginación sirve exactamente para eso: sugerir que siempre hay algo o alguien *detrás* de las cosas que pasan. Algo que permanece una vez se han esfumado del paisaje sin apenas dejar rastro. Alguien que *responde*. Algo o alguien que *da razón* de ese paso. Una Ley, una Justicia, un Orden, un Sentido, una Causa, una Norma, un Eje, un Concepto. Un Dios.

Esta petición de principio, de un principio, es equivalente a la petición de un final, pero de un final en el que sea dado sentirnos de alguna forma concernidos e involucrados. Principio y fin, extremos de una línea que en ciertas condiciones podemos seguir con la mirada, o con el oído. Una imagen reconocible, un relato inteligible. Solo a partir de esta imagen o de este relato se da la posibilidad de situar incluso lo que no cabe en ellos. Un dentro y un fuera, un aquí que se extiende hasta el más allá, un ahora prolongado al infinito, una línea imaginaria que se cierra sobre sí misma y conforma en ese mismo movimiento la posibilidad de que lo que hay sea un mundo. Un círculo mágico. Tales son, palabras más, palabras menos, la misión, la ventaja y el límite de la imaginación.

1 Cfr. Yves Bonnefoy, *Lo improbable*, Alción, Córdoba, 1998, p. 16.

Pensar no, pensar no es, propiamente, una búsqueda. Tal vez solo sea un cierto tipo de tensión, de atención, de cuidado, de desprendimiento. No quiere tierra firme, nada a lo cual aferrarse, ninguna seguridad, ni principio ni final ni camino que necesaria y convenientemente los conecte. Pensar es más bien como nadar, como respirar, como volar a ras del suelo, como sumergirse en lo alto, como caminar hacia ninguna parte, porque sí, casi sin conciencia, casi sin voluntad y sin nuestro consentimiento. Pensar tendría mucho que decir de esa palabra: casi. También de la palabra 'apenas'. Pensar casi sin pensar, desear apenas deseando.

2

El mundo está, pues, imaginado para durar, para perdurar. Su origen y su meta es la permanencia. Todo cambia dentro de él, pero él, en cuanto mundo, apenas cambia. No, no cambia, por más inmundo que llegue en algún momento a ser, sigue siendo mundo, el mundo, es decir, un orden, Tiamat venciendo a Marduk, San Jorge al Dragón, el orden sometiendo al caos. Una cúpula que se levanta hacia el cielo sobre un océano de lápidas. Incluso este, el mundo que nos ha tocado en suerte, desgarrado y discontinuo, inaccesible y remoto, es todavía un mundo porque está representado en la imaginación: la (divina) mirada de los satélites, las invisibles líneas telefónicas, los aeropuertos y sus sistemas, las agencias de traducción, el ecoturismo, las guerras de religión, las imágenes en la televisión, la infinita telaraña de internet... Un mundo es mundo no solo si cada punto está potencial o efectivamente comunicado con todos los demás, sino, más importante aún, si cada punto del mismo es, por dentro y por fuera, comunicable. Un mundo es mundo porque es común a todos. El mundo es lo común.

Ahora veamos. Es posible que el mundo actual sea menos común que el que les tocó a nuestros padres o a nuestros abuelos, y así sucesivamente hasta tocar fondo. Ellos, en todo caso, guardaban más cosas —porque en total eran menos— en común. Tenían otra idea y otra experiencia de lo común, de la comuni-

dad. Las nuestras son más anchas, quizá caben más cosas, o más heterogéneas, depende. Pero han perdido algo, no sabemos muy bien decir qué. Es obvio que el mundo moderno podría definirse precisamente por esta pérdida, la pérdida, la destrucción o el olvido de la comunidad. El comunismo es y sigue siendo un deseo moderno, pero, en cuanto deseo, revela con nitidez todo aquello que el mundo moderno está extrañando, ese *antes de nosotros*, modernos. El comunismo es el nombre que recibe, en política, en ideología, quizá primeramente en psicología, una profunda, inextirpable, desasosegante nostalgia. Siempre se hunde, siempre reaparece con o sin disfraz. Si era el principio, tendría que ser también, después de tantas aguas pasadas bajo los puentes, el destino, la playa terminal. Origen y meta, ya sabemos que eso es lo que quiere la imaginación: un nudo para que el tiempo no se salga de madre. Hacer del tiempo un vaivén, un lazo, una red, un recipiente. Todo a fin de poder *contar con él*.

Contar con el tiempo era y todavía es aprender a contarlo. En el doble o triple sentido del término. Contarlo como hacen todos los contadores, poniendo en orden el antes y el después, distinguiendo con claridad meridiana el debe y el haber. Y contar también como hacen los cuentistas, haciendo y deshaciendo historias, relatando su paso como dando razón de que ese paso nunca es en vano. Probablemente ambas sean, en el fondo, formas de matar el tiempo, acaso de imaginar poder torcerlo. El tiempo como inversión, el tiempo como recuperación. Contabilidad y literatura se encuentran a tal respecto unidas en el comienzo, por más que ya raramente se lancen guiños de complicidad. Contabilidad y literatura generan el espacio imaginario que dará impulso y consistencia a la civilización. Proporcionan, de hecho, una idea y una experiencia demasiado gráficas del tiempo, como si el tiempo fuese en realidad algo común, *lo más común...* y corriente. Si no es posible detener o revertir su flujo, sí podemos al menos medir su paso, predecir sus movimientos, contar lo que en él pasa.

Pero pensar no es contar, en ninguno de los sentidos. Navegación indefinida en lo indefinible, he ahí otra metáfora apostada en la misma vereda.

Contar es anudar. Tejer en el tiempo, tejer el tiempo. Llenarlo de signos, de marcas, de imágenes, de contenidos, de formas. Los cuentos y las cuentas son las cosas que comienzan disponiendo un espacio, un tablero común. Históricamente, lo primero que se registra para que sobreviva a sus ejemplares discretos, a la *gente común*, es la contabilidad. En Sumeria, las primeras tabletas de arcilla marcada cuentan los bienes del Templo, las ánforas de aceite, las cabezas de buey, los tejidos, las carretas, las sandalias, los metales, las semillas. Después se inscribirán los grandes cuentos, los relatos del origen. Siempre dirán lo mismo: en el principio no existía este orden, pero el orden, a pesar de todo, vence. Hasta el final, pues ese “a pesar de todo” ya es el triunfo. Lo que vence es un orden gramatical, desde luego, pero también, y cada vez más, un orden matemático.

3

El mundo que nos ha tocado en suerte habitar está más quebrado y más agrietado que otros, pero será fácil comprobar hasta qué grado continúa siendo un mundo, ahora un mundo al mismo tiempo más compacto, más implicado, más veloz y más expandido que en otros tiempos. Un mundo enemistado con la opacidad y la dureza; un mundo, como dirán los sociólogos de última o penúltima hora, todo transparencia y todo juegos de seducción. El tiempo se recicla, llega hasta a alimentarse de sus propios desechos. ¿Cuál podría ser el principio en el que reposa su unidad? ¿En qué aspectos reside privilegiadamente su carácter común?

Vamos a decirlo así: si no es comunicable, no pertenece a la realidad. No a *ésta*.

Si en la formación y despliegue de la modernidad, que es en gran medida la experiencia de una fractura, se experimentaba nostalgia por la comunidad, en el mundo actual, todo hecho de

signos y de precios, contado y recontado de cabo a rabo, ¿de qué podría sentirse nostalgia sino de la tierra en su silencio, en su brillante oscuridad, en su secreto, en su indisponibilidad, en su indiferencia? No se extrañará aquello que nos pone o nos ponía en común, sino lo que nos abisma en lo irrecuperable, en lo intraducible. En lo incontable.

Donde se abisma, al menos, el pensamiento.

Y es que el mundo moderno, observémoslo un poco más de cerca, está estructurado sobre dos líneas maestras de montaje. La “realidad”, es decir, aquello que, sea lo que sea y como sea, no depende en principio de nuestros deseos, personales o colectivos, se va diseñando sobre una exigencia de tipo físico-matemático que encuentra su aplicación humana en la idea de una ley universal. A ella todo mundo, con gusto o sin él, se somete. Cuando menos de manera estadística. Lo real es real, decíamos, porque podemos contarlo. Insistamos: es real porque precisamente podemos *contar* con ello. Contar las cosas, contar a las personas, exige un criterio que se encargue de hacerlas homogéneas. Hay que borrar o desestimar todo aquello que las torna irreductibles, insustituibles, hundidas en su parcialidad, en su intraducibilidad. Las diferencias que existen entre ellas, o en ellas mismas, van a ser, por sistema, adelgazadas hasta formar una diferencia puramente cuantitativa: ante la igualdad, no hay más diferencia que el más y el menos. Eso sí puede manejarse. El mundo puede ser delineado entonces sobre las reglas del cálculo económico —es decir, por el dinero, ese metafísico y fetichístico equivalente universal—, por las reglas del contrato jurídico y por las reglas físicas que se aplican a cualesquier cuerpo, concebido necesaria y prioritariamente como “masa”. El mundo de la ciencia —y para ella— es esta planicie de juegos mecánicos que, por un lado, constituye a la realidad tal cual, a la realidad *objetiva*.

Por el otro lado, hay individuos, personas, átomos aislados que no obstante pueden comunicar con el Todo —con el Ser Supremo— sin que en un momento dado lleguen a importar demasiado las mediaciones instituidas. Esta comunicación “directa”,

vía las Sagradas Escrituras, marca a la modernidad desde el flanco de sus reformismos religiosos. Pérdida o retracción de la antigua *ecclesia*, de su imaginario y de sus vínculos. Este “otro lado” designa el ámbito de lo psicológico, pero, nótese, de un psiquismo o un individualismo siempre crecido al abrigo y a la medida de lo social. Como observa Jean-Luc Nancy, el individuo no es el fundamento, sino el residuo que deja la conflagración, la retirada de la comunidad.² Los individuos, en la época moderna, no tienen nada en común sino su sociedad: una asociación puramente exterior, puramente formal, un estar unidos solo por la conveniencia mutua, es decir, otra vez: por el *cálculo*. No hay amistad, ya lo advertía Platón hace veinticuatro centurias, si no hay beneficio.³ Cada persona es, en cuanto parte de la realidad real, en cuanto parte subjetiva inmersa en una objetividad, una cantidad discreta. Dime cuánto tienes y te diré cuánto vales, dicen las abuelitas. En propiedad, no hay individuo si no hay propiedad, y la propiedad solo subsiste en la asociación –que no en la comunidad– de propietarios.

Dos líneas de ensamblaje que por razones lógicas, más que psicológicas, remiten, para su mutuo y adecuado ajuste, a un Supremo Ordenador.⁴ Dios es, como ya en el siglo XVIII insinuaba un Leibniz, el Cálculo del Mundo.

El mundo moderno es, pues, una inmensa factoría, una cadena de ensamblaje y desensamblaje, una *máquina* que produce consumidores casi en el mismo movimiento en que produce las condiciones llamadas a satisfacerlos. No hay cosas, lo que hay son *productos*, y eso se aplica ya, en el lenguaje médico-sanitario, hasta para los niños recién nacidos. No hay hombres o mujeres, lo que hay son, para cualquier fin práctico, productores/consumidores. Nos miramos a nosotros mismos como *clientes*, reales

² Cfr. Jean Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Arena, Madrid, 1999, p. 17.

³ “Sostener que se ama lo inútil es desatinado”, cfr. Platón, *Lisis*, 222 c. (tr. E. Lledó, Gredos, Madrid, 2000).

⁴ Cfr. Félix Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*, Akal, Madrid, 2000, p. 20 y ss.

o potenciales. En correspondencia, la *fuerza mayor* de esta sociedad no podría ser otra que el Mercado. Lo común es solo lo que conviene. Lo que deja algún beneficio. Lo útil, es decir, lo que se ajusta sin fricciones de más en las interminables cadenas de ensamblaje.

A fin de cuentas, lo que cuenta es que cuente, que sirva y que nos sirva.

4

Pero en ese proceso, y para mayor patetismo, es justamente cada ser humano el que ha dejado de contar, el que *no tiene ya nada* que contar. Es una cifra, una estadística, una mercadería, él mismo ha entrado de lleno, y casi sin sentirlo, y sin dejar prácticamente nada a salvo, en el proceso de producción y consumo. Solo cuenta consigo mismo, con su “fuerza de trabajo”, por emplear la precisa expresión de Marx. Un signo que en ausencia del código no significa nada en absoluto. Es evidente que, a lo largo y ancho del siglo XX, estos procesos alcanzan su clímax. Quizás, por paradójico que parezca, el hecho o acontecimiento fundamental de este tiempo sea menos el fin de la comunidad que el derrumbamiento de la materia.⁵ En cualquier caso, ambos son fenómenos paralelos y solidarios. El combate ancestral entre el espíritu y la materia se inclina con meridiana claridad del lado de la virtualización y la especulación. En todos los sentidos de estas palabras. Pues de eso se trataba en toda esta historia, en este cuento de todas las cuentas: de vencer la fuerza bruta de las cosas, de romper e invadir internamente su materialidad. De otra manera, no obedecen. Es el triunfo del *software* (del algoritmo) sobre el *hardware* (el soporte), de la forma sobre el contenido, de la sintaxis sobre la semántica. Ni las cosas ni las personas son realmente lo que son, sino aquello *por y para lo cual* son. Un mundo hecho de bienes, de

⁵ Cfr. George Gilder, *Microcosmos*, Simon & Schuster, Nueva York, p. 17 (cit. en *Filosofía...*, p. 28n).

mercancías, de instrumentos, de útiles, de implementos: de servicios. “Nuestro” mundo.

La “contra” de estos procesos, la alternativa o el contrapeso tradicional, ha sido, hasta la fecha, la tradición, la tradición “humanista”. Al mundo tecnológicamente administrado, a su frialdad inhumana, siempre parece andarle haciendo falta una cierta dosis de “humanismo”, y esa dosis, en prudentes y bien medidas cucharaditas, se le ha pedido a los clérigos, vengano o no disfrazados de “intelectuales”. Bueno, lo que han hecho, más que compensar, es, a ojos vistas, por fuerza o por debilidad, bendecir el proceso. Acompañarlo, incluso en plan “crítico”. Ningún otro servicio podría al respecto prestar el “humanismo”, pues el mundo tecnológicamente administrado es una de sus formas, uno de sus engendros, uno de sus *productos*. Pues “el mundo tecnológicamente administrado”, como lo llamaba, con alacridad, Theodor W. Adorno, remite directamente a una subjetividad creadora, planificadora y calculadora, a una subjetividad que solo podría ser humana, ¡ay!, demasiado humana.

Observemos de qué extraña forma el círculo termina por cerrarse siempre sobre sí mismo. El “mundo” necesita entre otras cosas ser un círculo, si no cerrado, sí *en ciernes* de cerramiento. De lo contrario, no podría llegar a ser “común”. Todos los productos –desde los microchips hasta las superproducciones cinematográficas– contienen en sí mismos su propia evolución, su propia desaparición. Todos son parte de un círculo, de un círculo en expansión. El “humanismo” tradicional no compensa ni contrapesa nada porque su raigambre es fontanalmente cristiana, y el cristianismo, menos o más que una “religión” o una “fe”, ha sido el modo, el fuselaje, la urdimbre en que la civilización de Occidente ha llegado a ser un mundo, a *transparecer* como un mundo, a sujetar a la materia, a nombrarla, a dominarla y, en su extremo, a aborrecerla y declararla inservible. Aquí la cosa se invierte: el cristianismo sería, por su profunda y extensa incardinación en los pueblos, el *hardware* de Occidente, mientras que la metafísica, reservada a sus intelectuales, sería el *software*. El resultado es el

mismo: el nihilismo jamás ha sido contrarrestado con las buenas conciencias humanistas, porque ellas mismas son parte de su rancio aun si constantemente renovado origen.

El humanismo no detiene: *sostiene* el proceso de irresistible conversión del mundo en mercado, es decir, en *circulación*. El círculo, el nexo indestructible de principio y fin, ¿no era ese trazado que al comienzo considerábamos como la misión propia de la imaginación? Parecería entonces que este deseo de redondez define, por encima de cualquier otro rasgo, a todos los seres humanos. A menos que en “lo humano” sea pensable o reconocible otra cosa; ya no la planificación y el cálculo sino el derroche y el sacrificio. Ya no el dominio individual o colectivo de la naturaleza sino la extática conciencia de su irrecuperabilidad. Ya no la sumisa obediencia a las reglas de la producción, el intercambio y el consumo, sino su transgresión, su suspensión, su reversión, su alteración, su puesta entre paréntesis. Ya no la acumulación, sino la pérdida. Ya no la conquista, sino la aquiescencia. Esto, ¿también designa a lo humano, o es aquello que todo humanismo —ya progresista, ya reaccionario— procura acallar y contrariar?

¿Cuál es el hombre que el humanismo defiende de su propia, viscosa, viciosa telaraña tecnológica?

5

El problema hasta aquí planteado, se concederá, no es otro que el de los límites. Los límites del mundo, por supuesto, pero también los límites de lo humano, los límites de lo que es posible —para los seres humanos, dentro de un mundo— poner en común. Los límites, para no abandonar nuestro título, *de lo contable*. Lo primero que debe decirse es que, en cierto sentido, ya no hay mundo. No lo hay, por lo menos, en la acepción tradicional del término: un orden *creado* y sostenido por una conciencia y una voluntad, una sustancia que remitiría por necesidad a un sujeto, un sujeto que conoce, que prevé, que desea, que se proyecta y se afirma. Fin del mundo hegeliano, aquel donde la sustancia *es* (el) sujeto. En ese

mismo sentido, fin de la Historia, y fin del Estado. Ya se decía entre los profesores y estudiantes franceses del 68, extrayendo la lección de Nietzsche: la muerte de Dios no significa que el Hombre ocupe su trono, según querría, entre otras variedades, y para facilitar su reducción y crítica, el humanismo del Vaticano,⁶ sino, miren por dónde salta la liebre, la muerte del Hombre mismo. Sin Dios, y sin su correlato terreno, sin su favorito, el Hombre, ¿habría todavía mundo?

Si por ventura lo hay, es en un sentido bastante distinto del mundo que hasta ahora veníamos imaginando –y administrando. No estamos ya en el mundo pre- y post-programado de la Divina Providencia, que era también, faltaría más, el de los *Trusts*, el *Titanic*, las Torres Gemelas y los Destinos Manifiestos. El mundo que se nos viene encima es un mundo sin centro y sin fronteras, es decir, un mundo todo él hecho de periferias, de sistemas ganglionares y periféricos. Un mundo vacío, no pleno, un mundo del que se han evaporado sin dejar residuos el sujeto y la sustancia (y sus representantes vicariales), un mundo todo él hecho de circulación y redes de circulación múltiple. Todo líneas y conectores, una geografía inserta en el hiperespacio y un entretejimiento de la historia en “tiempo real”. Miniaturización y apoteosis del ente y, como diría Heidegger, retracción omnímoda e imperceptible del ser. No el eclipse de Dios, como se lamentaba hace años un Martin Buber, sino, al contrario, el eclipse del ser que provoca la ganglionarización, la capilarización, la omnipresencia mercado-técnica de Dios.

Vamos a ponerlo así: el mundo ya no es pensable, ni siquiera imaginable, con las herramientas conceptuales construidas en el siglo XIX. Ni la naturaleza es tan “natural” como creíamos, ni la historia es el cuento del progreso infinito de la especie. En todo caso, ni la naturaleza es infinitamente apropiable y explotable, ni está claro que el progreso, de existir, vaya a alguna parte, en especial a alguna parte “mejor”. La civilización tecnocientífica

6 Cfr. Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid, 1990.

no condena a la barbarie al pasado, sino que la fomenta y la hace coextensiva, convive con ella, la rescita en cada uno de sus descubrimientos y en cada una de sus conquistas.

El mundo moderno estaba (y aun sigue) armado sobre esos dos grandes ejes conceptuales, la Naturaleza y la Historia. Ahora podemos advertir los trasvases que se dieron entre ambas: la naturaleza también tenía su historia, que se remonta hasta una presunta explosión originaria o *Big Bang*, y el curso de la historia humana se dibujaba con entera naturalidad, precisamente como progreso y emancipación final de esa misma naturaleza. Y también podemos ahora reconocer *quién mandaba* (y aun lo sigue haciendo) ante y sobre semejantes ejes conceptuales: Su Alteza Serenísima, Dama Ciencia. El mundo reducido a objeto –a objetividad– es el mercado de la ciencia, su invernadero. La ciencia ha sido, por encima de la filosofía, tan titubeante y tan servil ante sus propios vástagos, el sujeto y el receptáculo de la universalización de la especie. El modo estratégico para hacer de cada individuo un *ejemplo*, o un *caso* de la Comunidad Universal.

Ni qué decir que a la Razón correspondió históricamente el honor de asegurar la conexión entre esta individualidad rota y extraviada y la unidad cósmica de lo humano. Por la razón, el yo llega a ser un yo, es decir, a reconocer un tú y a sentirse parte de un nosotros.⁷ Un nosotros al que cada yo termina –voluntariamente, casi diríase gozosamente– sometido. O la razón es *común*, como pregonaba Heráclito, o no es nada.

7 “Solo la razón tiene la admirable característica de ser a la vez objetiva y subjetiva y de estar por encima de los dos extremos. Es subjetiva, en cuanto ‘Yo’: cada uno de nosotros se siente y se sabe ‘yo’ solamente cuando reflexiona, cuando se separa de su idiosincrasia natural y admite que también el ‘otro’ es un *alter ego*. Es la razón la que hace que cada uno se sienta en el fondo igual a otro, mientras que la naturaleza nos separa (...). Por la razón, el ‘yo’ está siempre remitido a un ‘tú’: de manera que la razón está verdadera y literalmente en ‘nosotros’, o sea: en el *Nosotros*”. Félix Duque, *op. cit.*, p. 53.

6

¿Es que el mundo que está inoculándose a diario, edificándose con y sin nuestro consentimiento y participación, ha dejado de ser un mundo cuyos ejes y personajes, cuyos sujetos y predicados serían la naturaleza, la historia, la ciencia y la razón? ¿Ya *no cuentan* estas grandiosas abstracciones? ¿Quién o qué está entrando al relevo?

En este mundo el mercado, lo estamos viendo, ya es parte de una tecnología que no adivina, sino que, al parecer, decide e inventa el futuro. Pero, ¿es ello en verdad posible? ¿No es otro de los lances del espíritu, ese luminoso vencedor de la oscura materia, que ahora se esfuerza por invadir desde dentro y someter a ese paso del tiempo que se convierte en el límite absoluto a su poder? Decidir el futuro —y, con ello, *hacer mundo*— es comportarse ante el tiempo *como si* este fuera también un mercado. Pero no lo es, el tiempo es, nos asuste o nos alegre comprobarlo, pura pérdida. Que el tiempo provoque la curvatura del espacio es un dato de la imaginación einsteiniana que encuentra aplicación en todos los órdenes de nuestra existencia. El mundo de hoy está curvado sobre sí mismo porque ese centro que está en todas partes permanece siendo lo común, lo que puede ser puesto en común, es decir: lo comunicable. Lo universalizable.⁸

En los confines de la modernidad, en su incesante e impredecible postrimería, en su extraño polimorfismo simulacral, lo que se hunde no es la ciencia, ni la razón, sino el proyecto dentro del cual ambas cobran relevancia y protagonismo. Lo que se hunde no es tal o cual proyecto —el socialismo, o el liberalismo, o la “tercera vía”—, sino *el proyecto en cuanto tal*. El penetrar —y maniobrar— en lo que (aun) no es. Lo hundido hasta el cuello es, exactamente, la pretensión de *hacer del tiempo un objeto*. Pues solo haciendo del tiempo un objeto podía pensarse en hacer de los

8 Lo cual no quita que la “investigación de punta” tienda a mantenerse en el más riguroso secreto. En esto reside la imperiosa tendencia a la privatización de la educación superior.

cuerpos y las voluntades un ejército de recursos humanos y de la tierra un paraíso de recursos naturales. Tan solo colonizando al tiempo puede imaginarse que el mundo se recorte sobre las líneas de las transacciones mercantiles y financieras.

Esto seguirá dándose, sin duda alguna, con variantes y resultados que no es ni será nada fácil pronosticar. Pero ahora sabemos al menos que nunca existieron *materialmente* ni la Historia Universal ni el Estado-Nación. Ambas, en tanto abstracciones, no han sido otra cosa que eso: pro-yecciones, piezas de una maquinaria dentro de la cual tenían sentido y utilidad (su utilidad es su sentido). Tampoco existió nunca *la* Ciencia, al menos no como esa figura mayor que englobaría a todos sus discursos y a todas sus prácticas mundanas, como ese sistema de sistemas y ese método de métodos que nos diría cómo es la realidad sin aditamentos subjetivos. Al igual que las anteriores, esa Ciencia existe solo como proyección, cuando mucho como *plan de estudios*. Lo que en realidad hay son prácticas, prácticas tecnocientíficas estrechamente vinculadas a la industria y al mercado, y que en absoluto se orientan por la contemplación desinteresada del mundo, o por su comprensión, sino por la exigencia de garantizar una intervención que pueda ser medida y controlada, es decir, repetible, comunicable y, en el límite, universalizable.

Nada más. Pero nada menos.

7

Desmontada la maquinaria, mas no por abandono, sino por saturación, por *funcionalidad extrema*, ¿qué nos queda, qué podemos ahora *contar*? En la comunidad virtual y especulativa de esta Nueva Telépolis,⁹ todos los tiempos se mezclan y se revuelven. Si antes se pedía, esféricamente, un principio y un fin, ahora todo está en el *medio*. De hecho, si no aparece en los medios —en los llamados *mass media*— simplemente no existe. Lo alto y lo bajo, lo sublime y

9 Cfr. Javier Echeverría, *Telépolis*, Destino, Barcelona, 1997.

lo ridículo, la riqueza y la miseria absolutas, lo más fino y lo más vulgar están en el medio. La sociedad mediatizada está limpia y eficazmente mediocratzada. Es homogénea incluso en su heterogeneidad. Lo común es lo que está en los medios, eso de lo que todos podemos hablar, eso que todo el mundo, dicho sea sin metáfora, sobreentiende. Todo está a tiempo, todo pertenece *al mismo tiempo*. No hay Historia Universal, pero todas las épocas y todos los episodios de la historia están a la vista, *están en la pantalla*.

Una disponibilidad generalizada. Un mercado inagotable, un horizonte fungoso, un arrecife coralino virtualmente infinito. El ser convertido íntegramente en existencia, vaciado en las “existencias” disponibles en los almacenes y los *hypermarkets*.

Pero algo resiste, y ese algo se desperdiga —y acaso desperdicia— sin término. No es, insistamos por última vez, la pérdida del “sentido”. Ese “sentido” son los valores gracias a los cuales pudo precisamente arribarse a este mundo, los mismos cuyo abandono o perversión lamentan con hipocresía o con candidez los humanistas. Valores normativos teñidos de universalidad, valores como la Identidad del Género, como la (Buena) Voluntad, como el Dominio de las Inclinaciones. No, no es ese sentido el que se mantiene, dificultosamente, precariamente, por debajo de un mundo convertido de un cabo al otro en *medio*. Se trata, cómo obviarlo, de eso que en ninguna circunstancia puede ni podrá jamás servir de medio. Por allí pasa la línea divisoria entre administrar el mundo y habitar la Tierra. Se trata de la vida, es decir, de la *mortalidad*. Del carácter siempre ajeno y siempre indoblegable de la muerte. “La mentira del discurso”, señala el poeta,

[...] es que suprime el exceso. Está ligado al concepto, que busca en la esencia de las cosas que sean estables y seguras, purificadas de la nada. El exceso es el desmoronamiento de la esencia, olvido de sí y de todo, alegría así como sufrimiento por la nada. El concepto oculta la muerte. Y el discurso es mentiroso porque saca del mundo una

cosa: la muerte, y así anula todo. Nada es sino por la muerte. Y nada que no se pruebe con la muerte es verdadero.¹⁰

Y el filósofo cavila: “Cuanto más se intenta ocultar, más resplandece ese lívido fulgor”.¹¹

Pensar es, siempre ha sido, a pesar de todos los poderes fácticos y contra ellos, abrirse a lo comunicable. A aquello que, por su fugacidad, por su singularidad, por su unicidad, por su opacidad, no puede ser puesto en común. Aquello que no puede ni apropiarse ni transmitirse ni calcularse ni intercambiarse.

De ello, ¿solo es dable callar? ¿Qué sugiere el poeta? Permítaseme concluir con seis líneas de Rilke:

El espacio a través del cual se arrojan los pájaros no es el espacio íntimo que realza tu rostro...

El espacio nos supera y traduce las cosas:

Para que el ser del árbol sea un logro,

arroja alrededor de él el espacio interior, ese espacio que se anuncia en ti. Rodéalo de reserva.¹²

Esa reserva es lo que la Ley y el Orden nunca alcanzan. Es allí donde el Mundo termina. Habitar poéticamente la Tierra no es inventarnos otro mundo, un mundo florido lleno de bellezas eternas, un mundo donde sin cesar brotan la leche y la miel, sino habitar *en su límite*, allí donde, según Yves Bonnefoy, se sostiene toda verdad, pero no aquella verdad conceptual hecha para amortiguarnos, para hacernos sus clientes, sino la verdad “que agrava en lugar de resolver, que designa lo oscuro, que considera las claridades como nubes siempre desgarrables. Que anhela una alta e impracticable claridad”.¹³ Es por ello que, a diferencia de

10 Cfr. Yves Bonnefoy, *op. cit.*, p. 31

11 Cfr. Félix Duque, *op. cit.*, p. 64.

12 Cfr. Rainer Maria Rilke, *Sonetos a Orfeo*, Madrid, 1987.

13 Yves Bonnefoy, *op. cit.*, p. 13.

los conceptos filosóficos y las alegorías religiosas, la poesía es siempre peligrosa, es siempre una *idea arriesgada*.

La reserva de la que habla el poeta es, literalmente, *el límite del mundo*. Por eso Rilke distingue el espacio “del cual se arrojan los pájaros” del *espacio íntimo*: pero, nótese, tal expresión designa algo que *no es nuestro*, que no es “propio”, algo que más bien *se anuncia* y *se resguarda* a través de nosotros.

Es *lo insuperable*, es *lo intraducible*, es *lo improbable*, es también *lo incontable*, pero *dentro* de nosotros, anunciándose en nosotros cada vez que nos abrimos hacia eso que por no poder contarse no puede ser común.

Y solo arrojándolo a las cosas del mundo podrían ellas, una a una, intactas, en su propia epifanía y en su propia desaparición, alcanzar a ser lo que desde el fondo sin fondo de los tiempos también, o más allá de nosotros, son.

La filosofía del derecho y los derechos humanos en el siglo XXI.

Notas para un cambio de paradigma

Édgar Alan Arroyo
Universidad Juárez del Estado de Durango

Resumen

Gl presente trabajo tiene como cometido esencial realizar un breve examen de la filosofía del derecho en la actualidad y sus relaciones con los derechos humanos, las cuales es menester transformar tras la importante reforma constitucional del 10 de junio de 2011. La pugna entre las dos corrientes iusfilosóficas imperantes a lo largo de la historia, –el iuspositivismo y el iusnaturalismo–, adquirió nuevos cauces en México con la citada reforma, pues el concepto de derechos humanos jurídicamente hablando ha estado ligado a la segunda de estas tendencias, por lo cual se habla de un triunfo definitivo para su causa. La tesis que sostenemos en esta investigación va en el sentido de dejar

atrás la disputa en referencia, para construir de esta manera escenarios iusfilosóficos nutridos de diversas vertientes –como el realismo sociológico, el constructivismo jurídico, el neoconstitucionalismo y el garantismo, sin desentendernos de las posturas del iuspositivismo y del iusnaturalismo que aún puedan tildarse de válidas–, mismos que se encaminen a modelar las dimensiones futuras de la *dignitas hominis*, raíz fundamental de los derechos humanos como estrellas polares de la modernidad. En esta tesitura, la filosofía del derecho debe ser también una Filosofía de los derechos humanos.


Palabras clave: filosofía del derecho, derechos humanos, paradigmas

Abstract

This paper has as assignment to realize a brief examination of Jurisprudence at present and his relations with human rights, which it is necessary to transform after the important constitutional reform of June 10, 2011. The struggle between commanding legal doctrines along the history –positivism and naturalism–, acquired new borders in Mexico with the mentioned reform, since the concept of human rights, juridically speaking, has been tied to the second one of these trends, speaking about a definitive victory for his reason. The thesis that we support in this investigation goes in the sense of leaving behind the dispute in reference, to construct legal perspectives –realism, neoconstitutionalism and garantism, including valid positions of positivism and naturalism–, that build future of *dignitas hominis*, fundamental root of human rights as modernity stars. In this attitude, Jurisprudence must be also human rights philosophy.

Keywords: Jurisprudence, human rights, paradigms



a filosofía del derecho es un campo fértil para la reflexión acerca de los derechos humanos; la fundamentación de los mismos entraña un ejercicio iusfilosófico certero y razonable. Sin embargo, esta aseveración tendría que relativizarse dependiendo de los contextos y ámbitos tanto temporales como espaciales de los cuales estemos hablando. El estudio de las doctrinas iusfilosóficas se ha referido sobre todo a las categorías normativas y a la validez del derecho, sin tomar en cuenta que el modelo jurídico actual se nutre transversalmente de la noción de derechos humanos.

Es por ello que en este texto se ha optado por poner en énfasis la necesidad de desmontar los paradigmas clásicos de filosofía del derecho –los cuales se asumen a sí mismos como sistemas inquebrantables y ajenos a su eventual imbricación con otros de su especie–, dando cuenta aunque sea de manera muy breve de otro tipo de aproximaciones que reivindicuen el expediente de los derechos en clave progresista. Luego de ello, se pasa revista a las relaciones del todo necesarias que existen entre derechos humanos y filosofía del derecho, apuntando a la necesidad de porfiar por una filosofía jurídica de corte garantista, para finalizar con las conclusiones correspondientes.

La filosofía del derecho hoy: desmontando paradigmas

Con independencia de una determinada adscripción ideológica, conceptual o dogmática a cierta corriente de pensamiento, el panorama actual de la filosofía del derecho se caracteriza por su dispersión. Las diferentes escuelas iusfilosóficas ofrecen escenarios de acercamiento al fenómeno jurídico desde diferentes ámbitos, por lo que es importante al menos tener una rápida noticia de cada una de ellas.

El positivismo jurídico como paradigma y tradición encuentra en Hans Kelsen a uno de sus pioneros.¹ Al lado de Kelsen se destacarían figuras como Hobbes,² Bentham,³ Austin⁴ —estos tres pensadores se colocarían en la prehistoria del iuspositivismo, cabe decir— Hart,⁵ Raz,⁶ Bobbio⁷ y García Máynez,⁸ por citar

1 Los textos imprescindibles de Kelsen son su *Teoría pura del derecho*, trad. de Roberto Vernengo, 2a. ed., México, Porrúa, 2007; su *Teoría general del Estado*, trad. de Luis Legaz Lacambra, México, Ediciones Coyoacán, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2004; así como su *Teoría general del derecho y del Estado*, trad. de Eduardo García Máynez, 2a. reimpr. de la 2a. ed., México, UNAM, 1979.

2 Véase *Leviatán*, trad. de Antonio Escotado, Buenos Aires, La Página, Losada, 2003.

3 Véase *Of laws in general*, ed. de H. L. A. Hart, Londres, Athlone Press, University of London, 1970.

4 Véase *The providence of jurisprudence determined*, ed. de W. Rumble, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

5 Véase *The concept of law*, Oxford, Oxford University Press, 1961, así como *Post scriptum al concepto de derecho*, estudio preliminar, trad., notas y bibliografía de Rolando Tamayo y Salmorán, ed. de Penélope A. Bulloch y Joseph Raz, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2000.

6 Véase *El concepto de sistema jurídico. Una introducción a la teoría del sistema jurídico*, trad., pról. y notas de Rolando Tamayo y Salmorán, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1986.

7 Véase *El positivismo jurídico*, trad. de Rafael de Asís y Andrea Greppi, 1a. reimpr., Madrid, Debate, 1998, así como *Teoría general del derecho*, trad. de Jorge Guerrero R., 2ª. ed., Bogotá, Temis, 1992.

8 Véase, principalmente, *Filosofía del derecho*, 17a. ed., México, Porrúa, 2013, así como *Introducción al estudio del derecho*, pról. de Virgilio Domínguez, pref. de

solo a algunos, quienes por supuesto no mantienen entre sí una homogeneidad dialéctica, pues incluso en ocasiones se llegan a contraponer, dando lugar a ciertas variantes del iuspositivismo, como sería a manera de muestra el positivismo incluyente.⁹ Diríamos más bien que, en su generalidad, esta corriente asume como suyos los siguientes puntos:¹⁰ rechazo de la identificación entre derecho y moral; alusión a las propiedades descriptivas y no valorativas del derecho; desinterés por la justicia o injusticia tanto de las normas como del sistema en su conjunto, habida cuenta de que la moralidad de un estándar de comportamiento no es razón suficiente para considerarlo como parte del derecho. Si, por otro lado, tenemos en cuenta la clásica distinción de Bobbio¹¹ entre el positivismo como a) teoría, b) metodología y c) ideología, sus características serían las que se mencionan enseguida: a) el positivismo teórico se refiere al derecho como derecho del Estado, en razón del cual habría seis tesis de las cuales partir: la de la coacción, la del imperio de la norma jurídica, la de la ley como fuente primaria de calificación jurídica, la de la plenitud del ordenamiento jurídico, la de la coherencia del ordenamiento jurídico y la de la aplicación mecánica del derecho; b) el positivismo metodológico alude a la distinción entre el ser y el deber ser del derecho, a la falta de conexión entre derecho y justicia o entre derecho y moral, y al análisis científico del derecho; y c) el positivismo ideológico se orienta al otorgamiento de valor al derecho Positivo por el solo hecho de existir, *i. e.*, un deber de obedecerlo. En otra tesitura, “el enfoque positivista puede estar caracterizado por la convicción de que resulte deseable y posible construir una verdadera Ciencia del Derecho siguiendo el mode-

Jorge Carpizo, 65a. ed., México, Porrúa, 2014.

9 Una magnífica revisión crítica del paradigma positivista, abarcando por igual al positivismo incluyente, se localiza en Serna, Pedro, *Filosofía del derecho y paradigmas epistemológicos. De la crisis del positivismo a las teorías de la argumentación y sus problemas*, México, Porrúa, 2006.

10 Cfr. Cárdenas Gracia, Jaime, *La argumentación como derecho*, 1a. reimpr., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, pp. 205 y ss.

11 Al respecto, véase *El positivismo jurídico...*, *cit.*, nota 7, pp. 141 y ss.

lo de las ciencias de la Naturaleza".¹² Por virtud de ello, el intento de construcción científica sigue un modelo derivado de las ciencias empíricas, si bien es cierto que las normas no constituyen un objeto que sea empírico en sí mismo.¹³

El iusnaturalismo, en la actualidad, probablemente tenga a su máximo exponente en John Finnis.¹⁴ Convendría distinguir de antemano que, como apunta Ruiz Miguel,¹⁵ hay un modelo iusnaturalista medieval y uno moderno; el primero de ellos abarcaría a pensadores como San Agustín de Hipona,¹⁶ Santo Tomás de Aquino¹⁷ o Marsilio de Padua,¹⁸ mientras que el segundo incluiría a personajes como Hugo Grocio,¹⁹ Baruch Spinoza,²⁰ John

12 Troper, Michel, *La filosofía del derecho*, trad. de Ma. Teresa García-Berrio, Madrid, Tecnos, 2003, p. 39.

13 Cfr. *Ibidem*, p. 40.

14 Acerca de Finnis, puede consultarse su obra *Natural law and natural rights*, Oxford, Clarendon Press, 1992. Un panorama del derecho natural de nuestros días se localiza en Massini-Correas, Carlos I. (comp.), *El iusnaturalismo actual*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1996, así como en Vigo, Rodolfo L., *El iusnaturalismo actual. De M. Villey a J. Finnis*, 1a. reimp., México, Fontamara, 2007. Por igual, para obtener luz sobre las discusiones modernas de la moral y el Derecho es conveniente acercarse a Garzón Valdés, Ernesto (comp.), *Derecho y filosofía*, trad. de Carlos de Santiago, 2a. ed., México, Fontamara, 1993.

15 Ruiz Miguel, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 110-239.

16 Véase *La ciudad de Dios*, trad. de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 2002.

17 Véase *Summa teológica*, trad. por una comisión de PP. dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

18 Véase *El defensor de la paz*, estudio preliminar, introd. y notas de L. Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1989.

19 Véase por ejemplo *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, trad., introd. y notas de Primitivo Mariño Gómez, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

20 Véase *Tratado teológico-político*, trad., introd., notas e índices de Atilano Domínguez, Barcelona, Altaya, 1997.

Locke,²¹ Gottfried Wilhelm Leibniz,²² Jean-Jacques Rousseau²³ o Immanuel Kant;²⁴ a ellos por supuesto habría que adicionar a Aristóteles²⁵ en la antigüedad y a Francisco de Vitoria²⁶ en la propia modernidad. En cualquier caso, es pertinente traer a colación las principales premisas en las que se basa el iusnaturalismo deontológico, versión que puede ser reivindicada en estos tiempos:²⁷ todo derecho tiene una aspiración ética; existen principios morales, no solo producto de la convención social sino de la moral crítica, los cuales tienen como encomienda desempeñar las funciones de control y vigilancia del ordenamiento jurídico; tales principios fungen además como fundamentación de los derechos humanos y como puente entre la moral y el derecho; a partir del iusnaturalismo deontológico es dable realizar críticas externas al sistema jurídico, estando incluso en la posibilidad de desobedecer normas que no se adecuen a la concepción moral crítica. Desde otro punto de vista, y siguiendo a Troper,²⁸ es dable anotar que los iusnaturalistas tienen como rasgo común el dualismo, considerando que hay tanto un derecho natural como un derecho positivo, los cuales guardan una disimetría entre sí; el iusnaturalismo estima que el derecho positivo existe, aunque por encima de él hay un derecho natural al que el primero debe conformarse, lo

21 Véase por ejemplo *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, 2006.

22 Véase por ejemplo *Obras filosóficas y científicas*, coord. de Juan Antonio Nicolás, Granada, Comares, 2007, 20 vols.

23 Véase *El contrato social*, trad. de María José Villaverde, 15a. ed., Barcelona, Altaya, 1998.

24 Véase *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1921.

25 Véase por ejemplo *Ética nicomaquea*, trad. de Antonio Gómez Robledo, 5a. ed., México, Porrúa, 1973.

26 Véase por ejemplo *De justitia et fortitudine*, Madrid, Asociación Francisco de Vitoria, 1934.

27 Cfr. Cárdenas Gracia, Jaime, *op. cit.*, nota 10, p. 205.

28 Troper, Michel, *op. cit.*, nota 12, pp. 36 y 37.

cual es indicativo igualmente de la jerarquización existente entre uno y otro.

Enrique Cáceres Nieto²⁹ ha explicado que la palabra “derecho” es un vocablo ambiguo, mismo que se ramifica en tres acepciones diferentes: “derecho” en el sentido de “derecho natural” —el cual a su vez incluye al “derecho” en la antigua Grecia, al “derecho” en la Edad Media y al “derecho” en la época moderna—; “derecho” en el sentido de “derecho positivo” —el que abarca una definición histórico-sociologista del “derecho” y las definiciones normativistas también de “derecho”, en las cuales encontraríamos al “derecho” como sinónimo de “derecho objetivo” y al “derecho” como sinónimo de “derecho subjetivo”— y “derecho” como sinónimo de “jurisprudencia” o “ciencia del derecho”. Por lo que hace al “derecho” como “derecho natural”, cabe distinguir entre aquellas definiciones que designan como parte de la misma: a) un conjunto de preceptos; b) existentes desde siempre e inmutables eternamente; c) promulgados por Dios (o mejor dicho, por algún Dios); d) con un necesario contenido moral. Y por otro lado, las definiciones que designan “derecho” como: a) un conjunto de preceptos derivados de una supuesta naturaleza humana; b) la cual puede ser “descubierta” mediante la razón; c) sin presuponer que ésta, ni el derecho de ella derivado, hayan sido obra de Dios.

Una vez que se han establecido los principales parámetros de distinción entre el iuspositivismo y el iusnaturalismo como doctrinas filosóficas imperantes en el derecho, es factible dar una muy breve noticia de otras corrientes conceptuales de indagación reflexiva sobre el fenómeno jurídico que se han gestado en las últimas décadas, apuntando sobre todo a la anunciada necesidad de desmontar este paradigma dicotómico con pretensión de universalidad. En este sentido, hablaremos a continuación del realismo sociológico, el constitucionalismo contemporáneo —el cual a su vez se bifurca en el constitucionalismo principialista y el

29 ¿Qué es el *derecho*? *Iniciación a una concepción lingüística*, México, Cámara de Diputados, LVIII Legislatura, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2000, pp. 49 y ss.

constitucionalismo garantista—, el derecho en términos de teoría del discurso, el constructivismo jurídico, el estructuralismo, el deconstruccionismo, la hermenéutica, la ontología y otras aproximaciones de estudio igualmente relevantes.

El realismo sociológico tiene su basamento sobre todo en la obra de Alf Ross,³⁰ para quien el derecho tendría que analizarse realística y sociológicamente hablando. Si se considera como una variante del positivismo jurídico, el realismo pretende reducir el derecho a un conjunto de hechos, particularmente los comportamientos de los jueces, con la pretensión de que la ciencia del derecho sea una ciencia empírica.³¹

El constitucionalismo contemporáneo, mientras tanto, representa una nueva frontera en el pensamiento iusfilosófico del siglo XXI, considerando que los procesos de constitucionalización del ordenamiento jurídico que se han venido presentando a partir de la segunda posguerra sin duda que han impactado la manera de pensar, reflexionar y poner en práctica el derecho. En sus dimensiones actuales, el referido constitucionalismo contemporáneo tiene dos corrientes: el neoconstitucionalismo o constitucionalismo principialista por un lado, y el constitucionalismo garantista por el otro.

El neoconstitucionalismo o constitucionalismo principialista es una vertiente jurídica contemporánea que deja atrás el positivismo tradicional.³² Se destaca por lo siguiente:

30 Las obras más relevantes de Ross serían, entre otras, *Lógica de las normas*, trad. de José S. P. Hierro, Granada, Comares, 2000, así como *Sobre el derecho y la justicia*, trad. de Genaro R. Carrió, 3a. ed., Buenos Aires, Eudeba, 2005. Otro iusfilósofo escandinavo relevante es Karl Olivecrona, en cuya obra destacaría su texto *El derecho como hecho. La estructura del ordenamiento jurídico*, trad. de Luis López Guerra, Madrid, Labor, 1980; para un profundo y sistemático estudio de Olivecrona y su contexto, acúdase a Vergara Lacalle, Óscar, *El derecho como fenómeno psico-social. Un estudio sobre el pensamiento de K. Olivecrona*, Granada, Comares, 2004.

31 Troper, Michel, *op. cit.*, nota 12, p. 40.

32 Cárdenas Gracia, Jaime, *op. cit.*, nota 10, p. 204. Acerca del neoconstitucionalismo en general pueden observarse las siguientes obras: Carbonell, Miguel (ed.), *Neoconstitucionalismo(s)*, 4ª. Ed., Madrid, Trotta, 2009; Carbonell, Miguel

Pone el acento en los derechos fundamentales; admite la existencia de principios jurídicos en el Derecho, los que constituyen las normas de mayor densidad del sistema; acepta una relación débil entre Derecho y moral; se decanta por un juez contrario a la aplicación mecánica de las normas, y entiende que la seguridad jurídica basada exclusivamente en la subsunción y el silogismo ha llegado a su fin. Podría decirse que el neoconstitucionalismo abandona el estatalismo, el legicentrismo y el formalismo interpretativo.³³

De la misma manera en que el positivismo jurídico era categorizado por Bobbio entre una teoría, una metodología y una ideología, también es posible hablar de a) un neoconstitucionalismo teórico, b) un neoconstitucionalismo metodológico y c) un neoconstitucionalismo ideológico. Ha sido Paolo Comanducci quien ha enfatizado tal tripartición, haciéndolo en los siguientes términos:³⁴ a) el neoconstitucionalismo teórico aspira a describir los logros de la constitucionalización: la positivización de un catálogo de derechos fundamentales, la omnipresencia en la Constitución de principios y reglas, y algunas peculiaridades de la interpretación y aplicación de normas constitucionales a diferencia de la ley; b) el neoconstitucionalismo metodológico sostiene la tesis de la conexión necesaria, identificativa y/o justificativa entre derecho y moral, al contrario del positivismo metodológico; y c) el neoconstitucionalismo ideológico pone en un primer plano el objetivo de garantizar los derechos fundamentales, relegando a segundo término el objetivo de la limitación del poder estatal.

(ed.), *Teoría del neoconstitucionalismo. Ensayos escogidos*, Madrid, Trotta, 2007; y Carbonell, Miguel y García Jaramillo, Leonardo (eds.), *El canon neoconstitucional*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2010.

33 Cárdenas Gracia, Jaime, *op. cit.*, nota 10, pp. 204 y 205.

34 Comanducci, Paolo, "Formas de (neo)constitucionalismo: un análisis meta-teórico", trad. de Miguel Carbonell, en Carbonell, Miguel (ed.), *Neoconstitucionalismo(s)...*, *cit.*, nota 32, pp. 82 y ss.

El constitucionalismo garantista, o garantismo simple y llanamente,³⁵ es teorizado por Luigi Ferrajoli, máximo representante de esta manera de entender el derecho de nuestros días, entendimiento que representa uno de los pilares y ejes torales del Estado constitucional moderno. Este importante jurista italiano llega a identificar al nuevo Estado de derecho precisamente con el garantismo, como un modelo de Estado que surge con las modernas constituciones, caracterizado por el principio de legalidad y por la funcionalización de todos los poderes del Estado al servicio de la garantía de los derechos fundamentales de los ciudadanos.³⁶ Para Marina Gascón Abellán,³⁷ un derecho garantista establece instrumentos que propician la defensa de los derechos de los individuos frente a su eventual agresión o afrenta por parte de otros individuos y por parte del poder estatal; tales instrumentos jurídicos están constituidos por las garantías, es decir, límites y vínculos al poder, con el propósito de maximizar la realización de los derechos y minimizar sus amenazas, por lo que el garantismo se vincula al concepto de “Estado de derecho”, en cuanto es un modelo jurídico encaminado a limitar y evitar la arbitrariedad de los poderes estatales.

En las dos principales manifestaciones del constitucionalismo contemporáneo, que como ya se decía, son por un lado el constitucionalismo principialista y por el otro el constitucionalismo garantista, es de suma trascendencia la argumentación jurídica. Manuel Atienza³⁸ señala con razón que las teorías argu-

35 Habría que acotar que el garantismo como doctrina que se proyecta desde la filosofía del derecho surge en el ámbito jurídico-penal, para después ejercer su influjo hacia el derecho constitucional.

36 Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, trad. de Perfecto Andrés Ibáñez *et al.*, pról. de Norberto Bobbio, 8a. ed., Madrid, Trotta, 2006, pp. 851 y ss.

37 Gascón Abellán, Marina, “Garantismo”, *Enciclopedia Jurídica Mexicana*, México, Porrúa, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2002, t. IV, pp. 213-214.

38 Atienza, Manuel, *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, 3a. reimp., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2007, pp. 1 y ss.

mentativas acerca del derecho tienen como objeto de reflexión las argumentaciones producidas, en principio, en tres distintos contextos jurídicos: el de la *producción* o *establecimiento* de normas jurídicas; el de la *aplicación* de normas jurídicas a la resolución de casos; y el de la *dogmática jurídica*. Dichos ámbitos suponen las tres principales manifestaciones del derecho como argumentación, en el entendido de que la argumentación jurídica ya es una forma de concebir el propio derecho bajo la perspectiva del constitucionalismo contemporáneo.

El derecho en términos de teoría del discurso es construido por Jürgen Habermas,³⁹ uno de los filósofos generales vivos más importantes. Bajo este ángulo, el derecho se inspira en la idea de autonomía y de realización de los sistemas jurídicos como tales al lado de la razón, la Constitución y la democracia como utensilios que hagan frente al poder político.

La filosofía analítica, que parte sobre todo del estudio del lenguaje como objeto de reflexión, también se ha proyectado al ámbito del derecho, destacando en este sentido las aportaciones de pensadores como Carlos Santiago Nino,⁴⁰ Gregorio Robles⁴¹ y Enrique Cáceres Nieto.⁴² A partir de la obra de filósofos analíticos como Ludwig Wittgenstein⁴³ ha surgido el llamado constructivismo jurídico, mismo se presenta como una teoría según la cual se ha llegado a un nuevo estadio de la evolución epistemológica, misma que implica revisiones a conceptos como los de realidad, objetividad y verdad; dicho trayecto evolutivo de la epis-

39 *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, introd. y trad. de Manuel Jiménez Redondo, 5a. ed., Madrid, Trotta, 2008. Igualmente acúdase a su libro *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1999.

40 *Introducción al análisis del derecho*, 11a. ed., Barcelona, Ariel, 2003.

41 *Comunicación, lenguaje y derecho*, México, Fontamara, 2012.

42 ¿Qué es el derecho?... *cit.*, nota 29, así como *Lenguaje y derecho. Las normas jurídicas como sistema de enunciados*, México, Cámara de Diputados, LVIII Legislatura, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2000.

43 *Tractatus lógico-philosophicus*, trad. de Enrique Tierno Galván, introd. de Bertrand Russell, Madrid, Alianza, 1984.

temología ha comenzado por impactar al derecho, dando cuenta así de un constitutivismo jurídico cuyo principal expositor sería el propio Cáceres Nieto.⁴⁴

El estructuralismo de Michel Foucault⁴⁵ aboga por un análisis de las ciencias humanas como sistema complejo de partes interrelacionadas, indagando en todas aquellas estructuras por virtud de las cuales se genera el significado dentro de una cultura, lo cual evidentemente pone en contexto el peso específico que tiene el lenguaje bajo esta óptica particular.

El deconstruccionismo de Jacques Derrida⁴⁶ pugna por la edificación de conceptos a partir de los procesos históricos que han intervenido en su estructura evolutiva, razón por la cual se muestra la diferenciación entre *destrucción* y *deconstrucción* tomando como base el examen lingüístico, pues se critica la interpretación aparente y se deshace, *i. e.*, se *deconstruye*.

La hermenéutica de Hans-Georg Gadamer⁴⁷ se refleja como el paso de una filosofía de la interpretación a una filosofía de la comprensión, basando su experiencia en los conceptos-raíz de *prejuicios*, *esquema sujeto-objeto*, *círculo hermenéutico* y *horizonte*. En cualquier caso, la hermenéutica se percibe como un recurso que aspira a explicar dialógicamente el proceso de reflexión.

La ontología es otra disciplina filosófica que ha echado raíces en la nueva manera de indagar sobre lo jurídico.⁴⁸ La ontología como filosofía del ser y de sus propiedades más trascendentales en general tiene en la persona a su principal referente cuando se aplica al Derecho, tomando en cuenta que se estudia igualmente la relación de las entidades existentes *per se*.

44 Véase su obra *Constructivismo jurídico y metateoría del derecho*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2007.

45 Véase *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002.

46 Véase *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997.

47 Véase *Truth and method*, trad. de Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall, reimp. de la 3a. ed., Londres, Continuum Books, 2006.

48 Véase Serna, Pedro, *op. cit.*, nota 9, pp. 127 y ss.

Nino⁴⁹ presenta una tipología de modelos de ciencia jurídica de la siguiente manera: “pura” según Kelsen, empírica según Ross y “sistematizadora” según Alchourrón y Bulygin, amén de contrastar al positivismo jurídico con el escepticismo ético y presentar el modelo de una “ciencia” normativa del derecho. En este finado jurista argentino se tiene a una de las cumbres del pensamiento iusfilosófico latinoamericano del siglo pasado.

Ahora bien, es menester señalar que la filosofía tiene suministros cognitivos igualmente importantes aunque provenientes de otras disciplinas, tales como la economía, la sociología, la historia, la antropología, las ciencias y técnicas de la comunicación, por mencionar solo algunas. Así, es preciso igualmente que la reflexión filosófica sobre el derecho tome en cuenta estos sincretismos disciplinarios en aras de gozar de constructos dotados de una mayor racionalidad. En este sentido, además del ya referido *Análisis económico del derecho*,⁵⁰ confluyen en la visión jurídica actual desarrollos como la temporalidad líquida de Zygmunt Bauman,⁵¹ la posmodernidad aplicada a lo social de autores como Anthony Giddens⁵² o Francis Fukuyama,⁵³ la teoría de sistemas de Niklas Luhmann⁵⁴ o la sociedad-red de Manuel Castells,⁵⁵ por

49 Véase *Algunos modelos metodológicos de “ciencia” jurídica*, México, Fontamara, 1993.

50 Véase al respecto Posner, Richard, *El análisis económico del derecho*, trad. de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, así como Roemer, Andrés, *Introducción al análisis económico del derecho*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1994.

51 *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, trad. de Carmen Corral, México, Tusquets, 2009.

52 *Consecuencias de la modernidad*, trad. de Ana Lizón Ramón, Madrid, Alianza, 2010.

53 *La construcción del Estado. Hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*, trad. de María Alonso, Barcelona, Ediciones B, 2004.

54 *La sociedad de la sociedad*, trad. de Javier Torres Nafarrate, México, Herder, 2006.

55 Castells (ed.), *La sociedad red: una visión global*, Madrid, Alianza, 1997.

mencionar algunos. Brian Bix⁵⁶ apunta que en las perspectivas contemporáneas de la teoría jurídica, además del realismo jurídico y el análisis económico del derecho, deben tomarse en cuenta temas y problemas como los estudios jurídicos críticos, la filosofía jurídica periférica, la teoría jurídica feminista, el movimiento “Derecho y literatura”, el pragmatismo y la posmodernidad, entre otros.

Con lo visto en este apartado de la investigación queda claro que la filosofía del derecho —o, si se prefiere, filosofías del derecho— tiene puntos de abordaje divergentes que son del todo necesarios para que su aparato teleológico no se quede corto ante los retos que impone el mundo contemporáneo. Lo capital es imbricarlas adecuadamente para construir así una filosofía jurídica macro, sólida y robusta en sus circuitos internos.

Los derechos humanos y la filosofía del derecho

La relación entre derechos humanos y filosofía del derecho nunca ha sido fácil ni sutil, sobre todo para los sostenedores de los postulados positivistas. Lo anterior se pone de manifiesto cuando el positivismo por sí mismo no elabora, por propia coherencia, “una teoría de la fundamentación de los derechos humanos, porque los niega, porque entiende que no son derechos”.⁵⁷

Si partimos de la concepción de los derechos humanos como todas aquellas prerrogativas que le pertenecen al ser humano por el solo hecho de serlo, inherentes a su naturaleza intrínseca y que, por lo tanto, no son otorgados sino reconocidos por el Estado, su categorización y protección le corresponde al derecho como sistema objetivo que en sí mismo es.

⁵⁶ *Filosofía del derecho: ubicación de los problemas en su contexto*, trad. de Imer B. Flores *et al.*, trad. de la 3a. ed. en inglés, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2010, pp. 221 y ss.

⁵⁷ López Calera, Nicolás María, *Filosofía del derecho (I)*, Granada, Comares, 1997, p. 236.

Ahora bien, es menester referir que la evolución del positivismo jurídico actual en la teoría de Luigi Ferrajoli resulta ser incluso paradójica, pues en los razonamientos de Ferrajoli encontramos algunos de los constructos más solventes en pro de los derechos humanos, lo cual hubiese sido impensable para el iuspositivismo embrionario. En Ferrajoli se tiene a un pensador neopositivista que sin embargo se ha encargado de ciertos rasgos elementales en la teoría actual de los derechos, concibiéndolos como leyes de los más débiles que son oponibles frente a cualquier clase de poder, ya sea público o privado, dotados del carácter de universalidad.

Asimismo, importante resulta que el material normativo de los sistemas jurídicos contemporáneos no se compone solo por reglas sino por principios y directrices. Las reglas, ya sea de carácter primario –de carácter obligatorio, permisivo, prohibitivo o que implique un tener que– o secundario –regla de reconocimiento que otorga un criterio de identidad al resto de reglas del ordenamiento, regla de cambio que faculta a ciertos funcionarios a realizar cambios, supresiones o adiciones a otra regla del ordenamiento, y regla de adjudicación que faculta a otros funcionarios a resolver disputas o dirimir controversias que surjan con motivo de la aplicación de la ley–, son diferentes a los principios en razón de que estos últimos asumen la naturaleza de normas iusfundamentales, *i. e.*, mandatos de optimización que, como haz de posiciones iusfundamentales, tejen la textura abierta de los derechos fundamentales.

Mientras que las reglas se interpretan, de los principios no se predica tal ejercicio de interpretación; antes bien, lo que opera es propiamente una labor de argumentación, misma que requiere un entrenamiento sólido no únicamente en cuestiones jurídicas técnicas, sino en aspectos entremezclados con lo político, lo moral, lo humano y lo discursivo. De la misma forma, las directrices funcionan a manera de normas programáticas cuya ejecución requiere ser acompañada de una política pública, *i. e.*, un quehacer positivo por parte del Estado.

Regresando al tema de los principios, y como ya se había expuesto con anterioridad, estos fragmentos normativos cumplen con un rol de fundamentación de los derechos humanos y de puente entre la moral y el derecho.⁵⁸ Si los derechos fundamentales se expresan a manera de principios, es relevante tener en cuenta que estos por lo general se argumentan por medio de la ponderación y el principio de proporcionalidad, balanceándolos en aquellos casos donde lleguen a colisionar. El juez constitucional, por igual casuísticamente, debe ser capaz de ponerlos en su justa dimensión y llevar a cabo razonamientos partiendo de la Constitución y los tratados internacionales en materia de derechos humanos, así como de los criterios emitidos con anterioridad por los tribunales constitucionales y trasnacionales en la materia.

¿Ha triunfado el derecho natural a partir de lo anterior? Si los derechos humanos son unas “criaturas de la moralidad”, en el sentido que les da Alfonso García Figueroa,⁵⁹ entonces una de las tesis clásicas del iusnaturalismo, como sería la identificación entre derecho y moral, saldría avante. Sin embargo, ya ha quedado expresado que más allá de delimitar la victoria de una doctrina iusfilosófica, lo relevante es suministrar elementos del amplio catálogo dogmático reseñado en el anterior apartado que pongan de su parte para la puesta en práctica de los derechos, no solo su determinación en la retórica.

Cáceres argumenta lo que sigue en relación con la integración de los derechos humanos al discurso del derecho natural:

En la actualidad, se suele usar la expresión “Derecho” en sentido de “Derecho Natural” (sin especificar a qué tipo de iusnaturalismo se está haciendo referencia), en contextos en los que se exige que ciertas conductas sean observadas con independencia de si son o no reguladas por las leyes, a efecto de satisfacer determinadas expectativas que, de ser

58 Cárdenas Gracia, Jaime, *op. cit.*, nota 10, p. 205.

59 *Criaturas de la moralidad. Una aproximación neoconstitucionalista al derecho a través de los derechos*, Madrid, Trotta, 2009.

satisfechas, permitirían el surgimiento de nuevos estados de cosas valorados como positivos, deseados o justos.

Un ámbito particularmente fructífero en discursos de esta naturaleza es el de los “derechos humanos”. Un ejemplo lo tendríamos en la apelación a la existencia de un Derecho Natural que debió haber sido respetado por los soldados alemanes, aun contraviniendo lo establecido por el Derecho creado por los órganos legislativos del Estado alemán durante el vergonzoso periodo del nazismo. O la apelación de una mayoría negra a un derecho a no ser discriminado por el simple hecho de ser hombre, en contraposición al régimen del *apartheid* establecido en Sudáfrica mediante el Derecho creado por el Estado.⁶⁰

Es preciso tener en cuenta la insostenibilidad de aquellas teorías iusnaturalistas que consideran a los derechos fundamentales como inmanentes a la esencia del hombre o dados previamente en abstracto. Como refiere el propio Cáceres, los derechos humanos son un invento del hombre, por lo que no es válido afirmar que “forman parte de una misteriosa naturaleza humana intrínseca de nuestra especie”.⁶¹

En el proceso de objetivación de los derechos ha jugado una particular relevancia la incorporación de los mismos a textos paradigmáticos como la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, instrumentos internacionales, textos constitucionales y otras normas de los sistemas jurídicos contemporáneos.⁶² De la anterior positivación ha resultado que los derechos humanos hoy en día adquieren la categoría de entidades jurídicas,⁶³ imponiendo a todas las autoridades del Estado la obligación de promoverlos, respetarlos, protegerlos y garantizarlos, como

60 Cáceres Nieto, Enrique, ¿Qué es el *derecho?*..., nota 29, pp. 60 y 61.

61 Cáceres Nieto, Enrique, *Estudio para la elaboración de un manual para la calificación de hechos violatorios de los derechos humanos*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2005, p. 37.

62 *Ibidem*, p. 38.

63 *Idem*.

se desprende por ejemplo en nuestro caso del artículo 1º, párrafo tercero de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.

Las tareas de la filosofía del derecho actual, a partir de la presencia de dos fenómenos que impactan la esencia del ámbito jurídico por entero como serían la constitucionalización y la internacionalización del ordenamiento, deben recoger de manera transversal la reflexión acerca de los derechos humanos como categorías sociales, cognitivas, epistémicas, argumentativas y discursivas desde las cuales se generen insumos para el principal reto al que se enfrenta el expediente de los derechos en el siglo XXI: la efectivización y real protección de los mismos ante un escenario donde el poder en todas sus dimensiones asume una naturaleza tendencialmente negacionista de los mismos, en virtud de obedecer a los particulares intereses de sus depositarios y no a un genuino beneficio colectivo que tendría que operar como respaldo iusfundamental de la sociedad.

Tanto el poder público como el poder privado en sus diferentes vertientes están en condiciones de conculcar a menudo los derechos y libertades públicas más básicas, lo cual entraña la necesidad de diseñar estrategias de ingeniería doctrinal para ponerlas a salvo de los tentáculos de las autoridades y de los poderes salvajes del mercado, o bien, de cualquier otro poder fáctico privado.

En México hemos acudido, a partir del 10 de junio de 2011 en que se publica en el *Diario Oficial de la Federación*, la reforma constitucional en materia de derechos humanos, a un proceso de aprehensión y revalorización del concepto de los propios derechos humanos. Antes considerados como categorías etéreas, dispersas, volátiles, impalpables, incorpóreas, su contorno jurídico no estaba delineado si no adquirirían la dimensión de una “garantía individual”.

¿Qué sucede entonces con aquellas visiones que negaban a los derechos humanos por tratarse de categorías jurídicas no positivizadas? Nominalmente caerían derrotadas, de forma simple y sencilla en razón del cambio de “garantías individuales” a “derechos humanos”. Sin embargo, desde una óptica más amplia,

en realidad siguen existiendo derechos no contemplados por las constituciones o los instrumentos internacionales en la materia, y seguirán surgiendo de manera emergente nuevos derechos igualmente humanos, pero no serán derechos positivizados en el ordenamiento hasta que no se recojan en un documento como los ya referidos.

La distinción tradicional entre derechos humanos, derechos fundamentales y garantías individuales se llenó de nubarrones, zonas grises, ángulos poco claros y espacios de penumbra por lo que hace a su desenvolvimiento práctico. Anteriormente los derechos fundamentales eran derechos humanos constitucionalizados o positivizados, mientras que las garantías se conciben como los medios que salvaguardan los propios derechos.

Cuando el Capítulo I del Título Primero de la Carta Magna pasó a denominarse “De los derechos humanos y sus garantías” se incurrió en un error dogmático y terminológico, pues la idea más deseable hubiera sido la de “derechos fundamentales”, lo cual trae consigo la necesidad de imbuir en la cultura jurídica una concepción desgastada en su sustrato propio, como es la de “derechos humanos”, con todo lo que ello implica.

Con lo dicho, convendría aclarar que no se trata de dejar atrás el examen a consciencia de las estructuras normativas, de la sanción, de los conceptos jurídicos fundamentales, de la noción general de orden, de los sistemas jurídicos como procesos de complejidad, de la validez y la eficacia de los mismos, de las relaciones jurídicas y los sujetos determinados, de los valores y la configuración disciplinar de una axiología como filosofía de los valores, una deontología como filosofía de los deberes y una ética del derecho como filosofía de la libertad y la responsabilidad, entre otros tantos constructos que son materia de la filosofía jurídica; todo lo contrario: del encauzamiento de tales constructos depende en buena medida la prefiguración de los derechos fundamentales en vía jurídica como tal.

El espectro contemporáneo de la filosofía jurídica abarca todo un abanico de posibilidades en donde caben algunas de las

cuestiones más relevantes para entender el derecho que intenta aproximarse al vertiginoso cambio que experimentan constantemente las sociedades abiertas, heterogéneas, dispersas, líquidas y diversas de nuestros tiempos. En tal abanico estarían de manera enunciativa, mas no limitativa, cuestiones como el nuevo rol de la interpretación, la argumentación, la metodología, por entero concentrando aspectos como la enseñanza (pedagogía legal), el aprendizaje y la aplicación del derecho, solo por mencionar algunas. Sin embargo, no debe perderse de vista que los derechos humanos deben ser el gran *telos* al que hay que apuntar en todo este panorama de alternativas y posibilidades tan amplias.

Si el bien común, la justicia y el orden público son algunos de los fines que persigue el derecho y, por tanto, la reflexión filosófica sobre el mismo, no hay una manera racional, objetiva, concreta y palmaria por conducto de la cual dichos propósitos no sean igualmente cometidos de los derechos humanos. En ello estriba una nueva visualización y optimización de la filosofía del derecho como, también, una filosofía de los derechos humanos.

Por una filosofía del derecho garantista

Hoy en día, es crucial porfiar por una filosofía del derecho integral, de corte garantista, la cual tome en consideración los axiomas válidos de las diferentes escuelas de reflexión. Incluso las doctrinas clásicas como el iuspositivismo y el iusnaturalismo mantienen algunas líneas de pensamiento que siguen siendo válidas, como serían por ejemplo la necesidad de una sanción para las normas jurídicas redactadas bajo la forma de un enunciado prescriptivo en la primera, y la conexión necesaria entre moral, justicia y derecho en la segunda.

Una filosofía del derecho garantista sería también una filosofía jurídica más racional, progresista, capaz de adecuarse a su tiempo, a su entorno y a su espacio. Indagar sobre el derecho desde fuera y para fuera, no solo desde dentro o para dentro es una actividad que se antoja posible bajo una visión lo suficientemente

amplia de los sistemas jurídicos, dejando de lado el formalismo y el tradicionalismo, propios del *statu quo*.

En definitiva, solo una filosofía del derecho comprometida con la causa de los derechos humanos parece tener la habilidad de insertarse en la globalización jurídico-política y hacer de los propios derechos las estrellas polares de la (pos)modernidad. Si el ámbito de lo filosófico se entiende a sí mismo como crítica y razonabilidad, ambas notas distintivas añadirían tanto solvencia como fortaleza al nuevo paradigma de los derechos.

Conclusiones

Primera. La filosofía del derecho actual se caracteriza por su dispersión tras el agotamiento del positivismo en sus estructuras originales, haciendo su aparición una buena cantidad de corrientes reflexivas acerca de lo jurídico desde la filosofía general y a partir del cruzamiento con otras ciencias sociales y humanidades como la sociología, la ciencia política, la economía, la antropología, por mencionar solo algunas.

Segunda. La pugna entre iusnaturalismo y iuspositivismo tendría que superarse en aras de construir una noción más razonable de los derechos humanos como elemento de la cultura actual, tomando en cuenta que como paradigma de la modernidad que son, encuentran no en su fundamentación sino en su protección el principal conflicto a superar en el corto, mediano y largo plazo.

Tercera. Los derechos humanos y la filosofía del derecho han guardado una relación disímbola, dado que la corriente imperante hasta hace poco tiempo prácticamente negó la existencia de la categoría en referencia. Sin embargo, y considerando que los fines del derecho son también algunos de los fines de los derechos humanos, hoy en día el vínculo entre ambos debe ser de correspondencia y análisis metateórico recíproco.

Cuarta. Una filosofía jurídica en clave garantista puede edificarse con el concierto de un derecho al servicio de los dere-

chos humanos y la democracia. Como producto cultural que son, los derechos humanos son el reflejo de la sociedad heterogénea y abierta del siglo XXI, por lo que la búsqueda de más y mejores técnicas de tutela y garantía puede instrumentarse también desde la filosofía del derecho.

Quinta. La filosofía del derecho debe ser también una filosofía de los derechos humanos. El bien común, la justicia, el interés público, entre otros grandes cometidos sociales, son ideales compartidos por el derecho y los derechos humanos; en tal tesitura, y sin desentenderse de sus objetos de examen tradicionales, la filosofía del derecho puede fungir como el respaldo ideológico, dogmático, objetivo, coherente y racional de los derechos humanos.

Escritura autobiográfica, conocimiento de sí mismo y construcción de identidad

Raúl Manríquez Moreno
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Resumen

En este artículo se presentan los resultados de un trabajo de investigación en el que se estudió la relación entre la literatura autobiográfica, el conocimiento de sí mismo y la construcción de la identidad.

El trabajo consistió, en una primera parte, en el análisis de obras literarias de carácter autobiográfico y entrevistas a los autores de las mismas, lo que permitió recuperar experiencias valiosas para el propósito de la investigación. En una segunda etapa se implementaron dos estrategias de creación literaria autobiográfica con un grupo de participantes voluntarios y, a través de cuestionarios y el análisis de los textos producidos, pudo valorarse el impacto que las estrategias tuvieron en el autoconocimiento

de los participantes así como la manera en la que construyeron el *yo* y su identidad a través de la escritura.

Entre las principales conclusiones se encuentra que la escritura autobiográfica es un ejercicio de reflexión en el que se involucran no solo las ideas sino también los sentimientos y creencias, lo que permite recuperar aspectos soterrados de la historia personal y organizar, a veces modificar, la imagen que la persona tiene de sí misma. Coadyuva también a la construcción de la identidad pues propicia que quien escribe encuentre, en sí mismo y en el contexto de la narración, rasgos y cualidades que reconoce como suyos y le permiten afirmarse consigo mismo y frente a los demás. Esto conlleva con frecuencia no solo una mejor definición del yo sino también una revaloración de la persona.

Palabras clave: literatura, autoconocimiento, identidad

Abstract

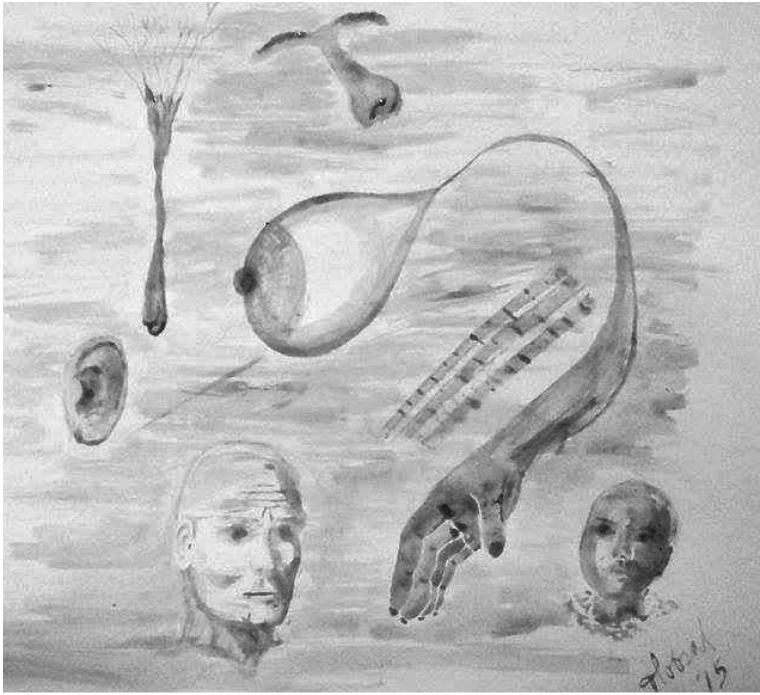
In this article the results of an investigation task are presented in which the relationship among autobiographic literature, knowledge of oneself and the construction of the identity are studied.


The first part of the work consisted of the analysis of literary work of autobiographic character and interviews with their authors, which allowed to recuperate the valuable experiences for the investigation purpose. In a second level two strategies of the literary autobiographic creation were implemented with a group of volunteer participants, and through questionnaires and the analysis of the produced texts, it could be evaluated the impact that the strategies had on the knowledge of oneself of the participants and also the way how they built the "I" and their identity through the writing.

Among the main conclusions you will find that the autobiographic writings is a reflection exercise which not only involves ideas but also the feelings and beliefs, which permits to recuperate hidden aspects of the personal history and organize, sometimes to modify, the image the person has of him or her-

self. It also helps the construction of the identity and sponsors found by who writes in herself/himself and in the context of the narration, features and qualities he/she recognizes like hers/his and allows to affirm himself/herself and in front of others. This frequently doesn't only provide a better definition of the "I" but also a reevaluation of the person.

Keywords: literature, knowledge of oneself, identity.




 Quién soy?; ¿a qué me refiero cuando digo *yo*: a mi cuerpo, a mi mente, al espíritu?; ¿hay una esencia que me identifica frente a mí mismo y frente a los demás? Son preguntas que a veces nos asaltan y generan cierta confusión en nuestro interior. Las respuestas acaso puedan encontrarse si tratamos de entender el sentido del yo y la manera en la que se construye la identidad; si buscamos, en fin, conocernos a nosotros mismos.

En la experiencia de creación literaria hemos encontrado que escribir sobre la propia vida es un proceso a través del cual el autor llega a conocerse mejor. Conforme la historia personal se recupera, el que escribe va encontrando su identidad, la raíz de sus conflictos, los obstáculos que se impone a sí mismo. Escribir permite recobrar y comprender no solo aquellas experiencias que se reconocen como determinantes del rumbo de la vida, sino también aquellos hechos aparentemente triviales, a veces olvidados, que acaban por definir la identidad de la persona. Desde la narrativa autobiográfica puede verse cómo el libre albedrío se entreteje con las circunstancias, el azar y la voluntad de otros para construir la trama de la vida; puede verse también cómo la razón se conjuga con las creencias y las emociones a la hora de tomar las decisiones que construyen el destino.

Aunque estas son ideas compartidas por muchos escritores, el proceso ha sido poco estudiado y no se ha documentado suficientemente la manera en la que la narrativa impacta en el autoconocimiento. En un trabajo de investigación realizado entre

el 2012 y el 2013, me propuse estudiar cómo influye la escritura autobiográfica en el conocimiento de sí mismo y en la construcción de la identidad. En una primera etapa se entrevistó a autores de obras literarias de carácter autobiográfico para conocer su experiencia personal. Enseguida, con un grupo de voluntarios participantes, se implementaron dos estrategias para detonar este tipo de escritura valorando el impacto que estas tuvieron en los participantes. Se exponen aquí algunos de los resultados y conclusiones de esa investigación, pero, antes de abordarlos, es necesario dar un rápido paseo por algunas ideas de pensadores que han reflexionado sobre el tema y que constituyen el marco teórico del trabajo.

Autoconocimiento, sentido del yo e identidad

En su obra *Fuentes del yo*, estudio fundamental sobre la construcción de la identidad, Charles Taylor afirma que hay una clara conexión entre el sentido del yo y la visión moral: “La identidad personal y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral son temas que van inextricablemente entretnejidos”.¹ Si podemos definir el bien como aquello que nos lleva a la mejor vida posible, la identidad está entonces relacionada con aquello que consideramos valioso y digno.

Por otra parte, Taylor considera que la noción moderna del yo se basa en tres aspectos: la interioridad, la afirmación de la vida corriente y la voz de la naturaleza. El sentido de interioridad tiene, nos dice, una gran importancia en la autocomprensión, pero el interior permanece en parte oculto e inexpressado para nosotros mismos.

Para nosotros el inconsciente está ‘dentro’ y pensamos acerca de las profundidades de lo no dicho, de lo indecible,

¹ Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Editorial Paidós, 2006. p. 19

de los intensos sentimientos, afinidades y temores incipientes que se disputan en nosotros el control de nuestras vidas, como algo interior. Somos criaturas con profundidades interiores, con interiores parcialmente inexplorados y oscuros.²

En este sentido, Taylor establece que la autoexploración es un hecho central en nuestra cultura, nuestra naturaleza consiste en explorar lo que somos para establecer nuestra identidad; el supuesto que apuntala la autoexploración moderna es que no sabemos quiénes somos: “El autoconocimiento es la llave indispensable para la autoaceptación. Aceptar los límites de nuestra condición presupone entender dichos límites, aprender a perfilar sus contornos, diríamos, desde dentro”.³

Las corrientes psicológicas contemporáneas consideran que en la construcción del yo participan tanto el interior del individuo como el ambiente. Podemos ahora entender el sentido del yo como la autoconciencia y la imagen que un individuo tiene de sí mismo y de su relación con los demás. Gardner lo define como “el equilibrio que logra cada individuo –y cada cultura– entre los impulsos de los ‘sentimientos internos’ y las presiones de ‘las otras personas’”.⁴

El filósofo hispano-mexicano Luis Villoro también establece una clara relación entre autoconocimiento e identidad pues considera que para construir la identidad personal es necesario establecer los valores prioritarios, determinar cuáles son las necesidades más profundas y, a partir de estos aspectos, forjar una imagen ideal de sí mismo en la que esas necesidades se vean colmadas. Esto está condicionado por el medio social pues el individuo no puede acceder a la conciencia de identidad personal sin separarse del ámbito social, de los roles que se cumplen en la

2 *Ibidem*, p. 161.

3 *Ibidem*, p. 250.

4 Gardner, Howard. *Estructuras de la mente: la teoría de las inteligencias múltiples*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 291.

familia, la escuela, el trabajo, etcétera. Dice Villoro refiriéndose al individuo:

Frente a la multiplicidad de las miradas ajenas y la diversidad de roles por jugar, está obligado a dibujar una imagen unitaria de sí mismo con la que pueda identificarse. En un juego de identificación con los otros (con los padres, maestros, amigos, colegas, figuras modelo) y de autoafirmación frente a ellos, emprende la lenta construcción de un 'sí mismo'.⁵

La capacidad para construir esa imagen de sí mismo congruente con sus ideales y valores, le dará a una persona la posibilidad de convivencia y fortaleza para afrontar las situaciones difíciles, así como elementos para resolver más acertadamente las disyuntivas que se presenten en su vida. No se trata de una tarea fácil, dice Villoro, pues suele estar sujeta a una serie de dilemas internos y a los cambios de las circunstancias que nos rodean.

Para Villoro, este proceso de construcción de la identidad es determinante en la formación de la personalidad: "Otra etapa en el mismo sentido, en la formación de la personalidad: encontrar la propia identidad es forjar una imagen de nosotros mismos en la que podamos reconocernos y presentar ante los demás".⁶

Hasta aquí hemos visto cómo hay una estrecha relación entre el conocimiento de sí mismo y la conformación de la identidad. Veamos a continuación cuál es el papel del lenguaje literario, particularmente el de la narrativa, en este proceso.

Narrativa e identidad

En sus estudios sobre identidad, Paul Ricoeur plantea el que es quizá el aspecto más problemático de este tema: a pesar de que

⁵ Villoro, Luis. *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 56-57.

⁶ *Ibidem*, p. 228.

estamos siempre en proceso de cambio, nos consideramos una misma persona a lo largo de la vida, nos designamos con un mismo nombre, nos asumimos como uno mismo: “¿Cómo podría el ser humano seguir siendo sumamente parecido si no existiera en él un núcleo inmutable que eludiese el cambio temporal? Sin embargo, todo en la experiencia humana contradice esta inmutabilidad de un núcleo personal. En la experiencia interior nada elude el cambio”.⁷

Aunque el constante cambio corporal y mental que experimentamos contradice la idea de mismidad, nuestra intuición y el hecho mismo de que nos asumamos como un *yo* a lo largo de nuestra vida, afirman la existencia de un núcleo inmutable. Podemos entonces pensar en una mezcla de permanencia y de no-permanencia que parece implicar la conexión que, para Ricoeur, se da a través del relato: “La mediación del relato se ofrece, precisamente, en este punto... el relato construye el carácter duradero de un personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la identidad dinámica propia de la historia contada. La identidad de la historia forja la del personaje”.⁸

La identidad, siempre cambiante, es construida a través del relato; en el personaje algo cambia y algo permanece. Esa mezcla de mutabilidad e inmutabilidad que caracteriza a la vida humana son reflejadas en el protagonista, que si bien sufre transformaciones a través del relato, se mantiene como voluntad de ser él mismo, lo que Ricoeur llamar *ipse*.

La literatura ha sido una herramienta particularmente útil para entender el problema de la identidad. El propio Ricoeur afirma que en algunas formas de la novela, particularmente en aquellas que narran el flujo de conciencia, la transformación del personaje es el tema principal del relato. “¿Cuál es la contribu-

7 Ricoeur, Paul). *La identidad narrativa*. Conferencia dictada en la Facultad de Teología de la Universidad de Neuchatel, 1986. Recuperada de: <http://textosontologia.files.wordpress.com/2012/09/la-identidad-narrativa-paul-ricoeur.pdf>

8 *Ibidem*.

ción de la poética del relato a la problemática del sí mismo?”, se pregunta Ricoeur. Antes que nada, “el arte narrativo confirma la primacía de la tercera persona en el conocimiento del hombre”,⁹ nos dice, luego afirma que es a través de la narración en tercera persona como hemos llegado a conocer ciertos aspectos de la naturaleza humana:

[...] ¿no hemos aprendido los recovecos de la envidia, de los ardidés del odio y las modulaciones del deseo en los personajes surgidos de la creación poética, que no importa que sean designados en primera o en tercera persona? El *thesaurus* de lo psíquico es fruto, en gran medida de las investigaciones del alma que han llevado a cabo los hacedores de tramas y los inventores de personajes.¹⁰

Pero además ocurre en la narración un proceso que permite llegar a la identificación de sí mismo a través de un personaje cuando, en la literatura de ficción, se da una apropiación entre el lector y las significaciones de una acción vinculada al personaje ficticio y de esta apropiación resulta una refiguración del sí mismo:

La refiguración mediante el relato pone de manifiesto un aspecto del conocimiento de sí mismo que supera con mucho el marco del relato. A saber: que el sí mismo no se conoce de un modo inmediato, sino indirectamente, mediante el rodeo de toda clase de signos culturales, que nos llevan a decir que la acción se encuentra simbólicamente mediatizada. La mediación narrativa subraya, de ese modo, ese importante carácter del conocimiento de uno mismo que consiste en ser una interpretación de sí mismo...¹¹

9 *Ibidem.*

10 *Ibidem.*

11 *Ibidem.*

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur plantea una hipótesis en la cual pondera las posibilidades de la literatura como herramienta para la comprensión de sí:

[...] la identidad narrativa, sea de una persona, sea de una comunidad, sería el lugar buscado de este quiasmo entre historia y ficción... ¿no consideramos las vidas humanas más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que la gente cuenta a propósito de ellas? ¿Y esas historias de vida no se hacen a su vez más inteligibles cuando se les aplican modelos narrativos –tramas– tomados de la historia propiamente dicha o de la ficción (drama o novela)?¹²

El propio Ricoeur nos da algunos elementos que permiten asociar la literatura autobiográfica directamente con la identidad en tanto considera que las experiencias de la persona están involucradas en el relato que construye la identidad:

La persona, entendida como personaje de relato, no es una persona distinta de *sus* experiencias. Muy al contrario, comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje.¹³

Ricoeur hace sus estudios a partir de la lectura y no de la creación de textos, pero sus ideas parecen aplicables a la creación literaria autobiográfica ya que el autor de un texto es a la vez lector. Escribir y leer son, de algún modo, acciones simultáneas: mientras escribes, interpretas, te involucras con el personaje.

12 Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI editores, 1996, p. 107 (nota al pie).

13 *Ibidem.*, p. 147.

Aunque Ricoeur habla principalmente de relatos de ficción, el relato autobiográfico no difiere del ficticio en la manera de construirse puesto que el autor se asume como personaje, independientemente de si lo escribe en primera o en tercera persona. Siguiendo sus ideas diríamos que, en el relato autobiográfico, a través del texto el autor se da cuenta de las transformaciones a lo largo de su vida y podría preguntarse: “si he cambiado, entonces ¿qué o quién sigo siendo yo?”, y acaso encuentre la respuesta en el propio relato. El personaje es aquí el propio narrador en otra época de su vida y puede darse una integración entre el yo actual del narrador y el yo de la época en la que transcurre el relato.

Por su parte, refiriéndose a la inteligencia intrapersonal, que puede definirse como la capacidad para reconocer y manejar los propios sentimientos, Gardner reconoce la narrativa como una fuente de autoconocimiento: “Uno encuentra esta forma de inteligencia desarrollada en el novelista (como Proust) que puede escribir en forma introspectiva acerca de sus sentimientos...”.¹⁴

La materia prima de un escritor son sus vivencias, sus sueños, sus reflexiones, las circunstancias que han marcado su existencia. Mientras se escribe rondan siempre por ahí las experiencias personales. La narrativa nos permite clarificar puntos oscuros de la interioridad. Escribir sobre nosotros mismos es visualizarnos como protagonistas de una trama y encontrar en ella una explicación de nuestra vida.

La voz de los autores

Con el fin de conocer la experiencia de otros escritores, entrevisté a tres autores de obras de carácter autobiográfico cuyo contenido y valor literario me parecen notables. A continuación se destacan y comentan algunas ideas de los entrevistados que resultan relevantes para esta investigación en tanto reconocen este tipo

¹⁴ Gardner, Howard. *Educación artística y desarrollo humano*. Barcelona, Espasa, 1994, p. 288

de literatura como fuente de autoconocimiento y construcción de la identidad.

Gabriel Borunda

En el texto *Para empezar a escribir*,¹⁵ Gabriel Borunda aborda su historia de lector y su génesis como escritor. Aunque tiene también rasgos de ensayo, se trata de un ameno relato en el que, mientras nos narra fragmentos de su infancia y adolescencia, intercala reflexiones sobre la relación que encuentra entre la vida y la literatura. Conocemos así sus andanzas en los barrios clasemedios y populares de su ciudad natal, las riñas entre muchachos, sus peripecias en la escuela de monjas y los primeros acercamientos al erotismo y al amor, vivencias para él siempre trenzadas con la lectura y la escritura.

Borunda afirma que escribir permite el conocimiento de sí mismo porque es una actividad que exige sistematizar los recuerdos. Esto permite al autor explicarse cómo organiza su vida. Al escribir, la realidad es tamizada para construir lo que llama “verdad literaria”. Para él, la única explicación posible de la vida está en la literatura: “Creo que mi vida, si fuera ajena a la lectura y la escritura, si no estuviera inmersa en los libros, no la podría explicar. Ni siquiera la alcanzo a imaginar”.

Por otra parte, considera que escribir permite descubrir en uno mismo una serie de usos y costumbres, una manera de ser. Al visualizarlos se entiende que estos pueden ser modificados y la persona puede emprender una reconstrucción de sí mismo. A él le ha permitido reconocerse como capaz de “ciertas bajezas” pero también cobrar conciencia del desarrollo ético que ya no le permite esas concesiones.

En la medida que en la que la experiencia se verbaliza, nos dice, los hechos se ven desde otra perspectiva, más alegre, y se van dejando atrás ciertas angustias. Considera que la escritura

15 Borunda, Gabriel. *Para empezar a escribir*. Cuauhtémoc, Chih., México, Áster Ediciones, 2008.

autobiográfica tiene un valor terapéutico pues permite al autor resolver asuntos pendientes consigo mismo. Al escribir afloran asuntos, algunos de los que no se tenía consciencia pero estaban ahí “magullándonos la memoria y machacándonos el alma”. Escribir es la manera de saldarlos.

José Luis Domínguez

*El barrio viejo de mis recuerdos*¹⁶ es una crónica basada en la memoria personal de José Luis Domínguez, su autor, que con un lenguaje intenso y evocador nos adentra en el mundo de su infancia transcurrida en el barrio más antiguo de la ciudad. En la historia vemos cómo el niño sensible y observador tiene que enfrentar un mundo a la vez hosco y maravilloso, poblado de atractivos personajes que, para bien o para mal, dejan huella en su vida.

Para Domínguez, la escritura autobiográfica tiene un valor muy claro en el conocimiento de sí mismo pues permite formar una identidad propia y afincarse en ella. Fundamentalmente ayuda a saber con qué herramientas se cuenta para la vida y a definir el rumbo que se quiere seguir. Permite también rescatar de la infancia lo que realmente se posee. Asuntos velados por el pensamiento racional en la edad adulta, como la espiritualidad, pueden resurgir a través de la escritura.

Escribir no solo permite recuperar una integridad en la estructura psíquica sino que permite clarificar hacia dónde se deben apuntar los objetivos en la vida, en congruencia con los intereses y valores personales. La literatura es, para Domínguez, una posibilidad de darle un rumbo claro y maduro a la existencia.

Por otra parte, le da un valor terapéutico pues considera que a través de la escritura una persona puede librarse de las experiencias traumáticas. Permite también encontrar en los buenos recuerdos una fortaleza para la vida. Una frase que destaca en este sentido es “escribir sobre los seres que más has amado

16 Domínguez, José Luis. *El barrio viejo de mis recuerdos*. Chihuahua, México, Instituto Chihuahuense de la Cultura, 2010.

te fortalece”. Del mismo modo, escribir sobre las relaciones difíciles permite una mejor comprensión de aquellas personas con quienes en algún tiempo se tuvo conflictos. Hay en la escritura un perdón.

Otra frase destacada en la entrevista es que en la conformación del sí mismo “también las ausencias cuentan, muchas veces más que las presencias”. Escribir permite recuperar, procesar, comprender esas ausencias, asumirlas como parte de uno mismo.

Considera que escribir la propia historia es darle la importancia que merece: “Si para otros no la tiene, debe tenerla para uno mismo, pero hay que contarla con sinceridad”, afirma.

Gloria Ariceaga

Memorias obscenas,¹⁷ de Gloria Ariceaga, puede leerse como una novela pero es una narración autobiográfica llena de belleza y dramatismo que recupera la infancia y la adolescencia de la autora, caracterizadas por el sentimiento el desamparo y la necesidad de autoafirmación al lado de la madre que la arrastra en sus correrías. Escrita en primera persona y desde la aguda perspectiva de la protagonista, la obra tiene una fuerza subyugante que mantiene el interés del lector en todo momento.

Para Gloria Ariceaga, la escritura autobiográfica, si se hace con sinceridad, es un análisis que permite conocer fortalezas y flaquezas de las personas. Escribir el libro le permitió afirmar rasgos que desde la infancia la han acompañado y le han permitido transitar por la vida: la capacidad de asombro, la fortaleza y la valentía.

Por otra parte, mientras se escribe, unos recuerdos llevan a otros, recuperándose así los que permanecían soterrados. Si tuvo como propósito inicial rendir homenaje a su abuela, la escritura misma la llevó a otros terrenos y acabó escribiendo no solo su propia historia sino la saga familiar. Destaca aquí la expresión:

17 Ariceaga, Gloria. *Memorias obscenas*. México, Documentación y Estudios de Mujeres, A. C. , 2006.

“quise preservar esos buenos recuerdos, pero se colaron también los malos ratos”. Todos los recuerdos, buenos y malos, conforman nuestra historia.

Escribir implica, por una parte, una revaloración de las personas que se aman. Al centrarse en ellas, quien escribe se da cuenta de todo lo que han significado en su vida. Por otro lado, modifica la relación con las personas de quienes se tienen recuerdos dolorosos. La escritura tiene un valor: permite liberarse de resentimientos y perdonar. Esto implica un alivio, concluye esta autora.

Si se analizan en su conjunto, pueden encontrarse en los entrevistados algunas ideas comunes que permiten, desde la experiencia de ellos, hacer algunas afirmaciones:

- La escritura autobiográfica permite un mejor conocimiento de sí mismo en tanto implica, por una parte, recuperar y sistematizar recuerdos e ideas sobre sí mismo y, por otra, descubrir aspectos de la infancia que, negados por la racionalidad, subyacen en el inconsciente.
- Coadyuva también a la construcción de la identidad pues propicia que la persona encuentre en sí misma y en su contexto familiar y social, rasgos y cualidades que reconoce como suyos. Esto conlleva con frecuencia no solo una mejor definición del yo sino también una revaloración de la persona.
- El texto autobiográfico tiene un efecto terapéutico ya que permite liberarse de resentimientos y externalizar experiencias traumáticas. Propicia también un cambio de perspectiva de sí mismo pudiendo construir una autoimagen más positiva.
- A través del texto se revalora la relación con aquellas personas sobre las que se escribe. Escribir sobre las personas con quienes se tuvo una relación amorosa y constructiva convierte su recuerdo en una fortaleza para la vida. Analizar a la distancia las relaciones conflictivas o dolorosas

hace posible comprender mejor a las personas involucradas y tomar una actitud conciliatoria.

- La escritura autobiográfica permite a la persona darse cuenta de sus fortalezas y debilidades. Al descubrir una serie de actitudes y costumbres, éstas pueden ser modificadas o reforzadas de acuerdo con la manera en la que se valoren. A partir de ello puede trazarse mejor el rumbo de la vida y definir metas más viables y pertinentes.
- El lenguaje de la literatura es apropiado para reconstruir la propia historia pues la asociación de ideas que ocurre en el proceso permite acceder de mejor manera a los recuerdos. Transformar la experiencia de vida en literatura es, en sí, una explicación de la existencia.

Estrategias de creación literaria autobiográfica

En la investigación se tuvo la participación de 27 personas voluntarias (20 mujeres y 7 hombres) con las cuales se implementaron y evaluaron dos estrategias de escritura autobiográfica: autorretrato y relato de infancia. Doce de los participantes eran estudiantes universitarios de la licenciatura en humanidades, siete integrantes de talleres de creación literaria y ocho estudiantes de bachillerato tecnológico. Antes de implementar las estrategias, se les dio una breve capacitación sobre la manera de realizarlas. Dispusieron de una semana para escribir cada uno de los textos y, al concluirlos, respondieron cuestionarios dirigidos a valorar las estrategias. También se hizo un análisis de los textos producidos en el ejercicio.

Autorretrato

La primera de las estrategias implementada fue el autorretrato. Se trata de un texto en verso o en prosa a través del cual el participante escribe sobre sí mismo identificando aquellas cualidades que, desde su perspectiva, lo definen como persona y le dan identidad. Algunos escritores destacados han escrito este tipo de

textos; son famosos los autorretratos de Pablo Neruda y Rosario Castellanos; algunos de los ensayos de Montaigne también podrían considerarse como tales. Para elaborar el texto, a los participantes se les sugirió abordar los siguientes puntos: aspecto físico, personalidad, gustos y preferencias, cualidades y defectos, creencias y valores, origen, elementos del entorno familiar y social, aunque, tratándose de un ejercicio libre, pudieron no seguir esta guía.

A continuación se presenta el autorretrato de Edith Robles Borja, elaborado mediante esta estrategia durante la investigación:

“¡Estudia!”, siempre me ha dicho mi madre. “¡Estudia!”. Lo he hecho, no sé si bien, pues no tengo aún un título que valide mi esfuerzo, pero lo he hecho. Aunque más bien lo que he hecho es aprender, aprender sobre las cosas de la vida. He conocido sobre amor o desamor según donde me haya parado. He peleado con el alma y me la han destrozado; si tan solo hubiese conocido de Joaquín Sabina antes, no hay nada que sus canciones no arreglen.

A veces me desencuentro en lugares conocidos, pero eso pasa por saber ausentes muchas de las cosas que podrían hacer mi vida perfecta, aunque lo es, desconcertantemente, lo es. A mi alcance está todo, buena música, buenas charlas, buenos libros, buen café y por qué no, un vino barato en la compañía de mis buenos amigos. Creo en los colores, en el sol, en el amor; creo en las palabras, en la familia, pero sobre todo creo en mi abuela, esa “Lurdes” que cocina probaditas de cielo y que sabe cantar. ¡Vaya si sabe cantar! Los sueños de las siestas y los duermevelas dibujan paisajes en mi mente que voltean y desconciertan mi realidad, pero si en sueños puedo besar a Iván y bailar “Glycerine” a modo de vals no dejaré de dormir aunque ya no tenga sueño. En ellos puedo ser Sabina, la amante de Tomás, y al mismo tiempo Marianela, el lazarillo que murió por amor.

Me he dedicado a ser libre. Ha sido difícil escoger la soledad para sentir libertad. Tanta ha sido mi necesidad que me he encontrado siendo esclava de mí misma y lo que debería ser, he dejado las cosas pasar de largo. Mi consuelo: “Así tenía que suceder”.

Ha habido ocasiones en que se me descompone el lagrimal y no hay quien me pare de llorar. No pasa tan seguido, solo que cuando pasa parece enfermedad y el llanto se prolonga días o tal vez meses. Pero no pasa nada: si tengo boca para hablar, nariz para respirar, por qué no usar mis ojitos también para llorar.

Soy la que siempre tiene el carro descompuesto y no junta para fin de mes; soy la ni tan alta, ni tan flaca, ni tan buena, ni tan mala; soy la que tiene ganas de vivir por lo menos otro cuarto de siglo.¹⁸

Edith se presenta con un lenguaje ágil e inteligente cuyo tono linda entre lo alegre y lo irónico. Sin necesidad de ser dramática, tiene una notable capacidad de penetración en sí misma. Los gustos, las preferencias y la cotidianidad son un referente de su nivel de satisfacción en la vida, pero mantiene separado su yo, al que más bien identifica con la libertad, la soledad y los sentimientos, es decir, con su interioridad. Algunas personas cercanas cumplen una función importante en su vida pero no se define en relación con ellas. Agrega los sueños como parte de su experiencia, para ella son una extensión de la vida interior.

Relato de infancia

Escribir sobre los recuerdos personales es un recurso común en la literatura, ejemplos muy notables los tenemos en la novela *Infancia*, de J. M. Coetzee y en el relato autobiográfico *Cambios*, de Mo Yan, autores que han obtenido, por cierto, el premio Nobel

18 Robles Borja, Edith. *Autorretrato*. Elaborado durante la investigación, 2013. La autora es estudiante de la UACJ, División Multidisciplinaria Ciudad Cuauhtémoc.

de literatura. La segunda estrategia de escritura que utilizamos en la investigación fue la de escribir un relato de infancia. Para ello se pidió a los participantes que eligieran y escribieran un suceso ocurrido en su niñez que consideraran significativo y determinante en su vida; puede tratarse de una experiencia feliz, emocionante, triste o dolorosa. El hecho se presenta como una narración que puede ser escrita en primera o en tercera persona.

A continuación se presenta el relato de Blanca Cárdenas Robles, escrito a través de esta estrategia en el transcurso de la investigación:

Hay momentos que siguen ahí. Estuve ahí y apenas si puedo recordar, pero de pronto llegan y se llevan una lágrima. Muchas veces recuerdo algo y me encuentro con los dientes apretados. Mi vida está marcada por pedacitos de sonrisas y una que otra taza rota. Siempre recuerdo las tardes que mi mamá, con voz temblorosa, llegaba a casa con libros de cuentos y nos decía a mi hermanito y a mí que no saliéramos del cuarto, que no oyéramos, que leyéramos los libros e imagináramos que estábamos en otro lugar, y que “todo iba a estar bien”. Esas tardes de lectura al lado de mi hermanito nos marcaron y nos unieron, sabíamos que debíamos cuidarnos uno al otro.

No me gustaba quedarme a dormir en casa de mis amiguitas porque siempre tenía miedo de lo que pudiera pasar en mi casa por la noche. Si alguna vez lo hacía, la pasaba pensando en cómo estaría mamá y en cómo se sentiría mi hermano sin mí. Él no tendría quién le leyera un cuento o le contara una historia antes de ir a la cama y probablemente pasaría la noche hablando dormido, llorando entre sueños. Un día, cuando yo tenía nueve años y mi hermano siete, mi abuelita Sara, la cual nos cuidaba mientras mamá iba a trabajar, nos pidió un mandado de la tienda. Mi hermano y yo habíamos estado decaídos ese día, porque una noche antes, mamá y papá habían peleado y gritado mucho, como

tantas peleas de las que mi abuela no se enteró hasta varios años después. De regreso a su casa vimos un payaso.

El payaso llevaba muchos globos de colores en la mano y estaba rodeado de niños, parecía que tenían mucho tiempo caminando. Algunos niños parecían de otras nacionalidades, chinos, menonitas, rarámuris, japoneses. Era algo extraño, que nos atraía pero a la vez nos daba miedo. El payaso nos invitó a que los acompañáramos, haciéndonos señas con sus manos y sonriendo, al igual que los niños. Por un momento pensamos irnos, pero entendimos que si lo hacíamos, iba a ser para siempre.

Nos tomamos de la mano y corrimos lo más fuerte que pudimos. Llegamos a casa de la abuela agitados, con mucha emoción. Mi abuelita nos preguntó qué pasaba; no se lo dijimos. Era algo que solo nosotros podíamos entender, habíamos creado un mundo en el cual entrábamos cuando necesitábamos un respiro de la realidad, pero volvíamos a esta porque amábamos las historias de mi abuelo, la comida de mi abuelita, los libros que mamá nos regalaba. Además, ella también nos necesitaba, no podíamos dejarla sola con papá.¹⁹

A través de un lenguaje narrativo preciso y evocador, en el que hay lugar para la metáfora, Blanca recupera la visión de la infancia. Vuelve a ser la niña que vive la historia. Más allá de los hechos que narra, reconstruye su manera de ver la vida, sus temores, sus sentimientos de aquella época. El texto es conciso pero capaz de encontrar las delicadas fibras que tejen la percepción infantil. Hay medida y sensibilidad en la voz narrativa que, sin exabruptos ni dramatismo, aborda la inestabilidad en la relación de sus padres como un hecho determinante en su historia personal, pero también aquellas acciones cotidianas que van mar-

19 Cárdenas Robles, Blanca. *Relato de infancia*. Texto elaborado durante la investigación, 2013. La autora es egresada de la UACI, División Multidisciplinaria Cuauhtémoc.

cando su vida, como la lectura, que en principio aparece como un mecanismo para aislarse de la realidad y acaba por convertirse en una fortaleza emocional. O la tendencia a ser protectora, que desde entonces definía su personalidad.

Se trata de una etapa de la vida en la que aún tiene cabida el pensamiento mágico, esa otra forma, ajena a la razón, de ver y entender la realidad. Desde esta perspectiva narra la presencia del payaso sin que quede claro, como ocurre con ciertos recuerdos de infancia, hasta qué punto es fantasía y hasta dónde realidad. Este hecho revela la capacidad para construir una realidad alternativa que permite sobrellevar las dificultades, pero que también le hace identificar los asideros en esta realidad, los aspectos entrañables por los que vale la pena permanecer.

Conclusiones

Después de que los participantes escribieron cada uno de los textos, respondieron cuestionarios que básicamente preguntaban las reflexiones que la escritura propició, si el participante se dio cuenta de rasgos de sí mismo que ignoraba o a los que daba poca importancia, si después de escribir se sentía capaz de definirse mejor, si el ejercicio generó sentimientos, si hubo un cambio en la percepción de sí mismo después de escribir y si el texto modificó su relación entre el pasado y el presente.

Para el análisis, se agruparon las respuestas de todos los participantes para cada pregunta, luego se establecieron categorías que clasifican las respuestas de acuerdo a su contenido. Las categorías no fueron establecidas de antemano sino que se crearon en el momento del análisis dependiendo de las respuestas mismas.

Una vez clasificadas las repuestas a cada pregunta en las categorías generadas, se realizó un conteo simple y, de acuerdo a su frecuencia, se jerarquizaron las categorías, lo que permitió observar los patrones y tendencias que prevalecieron en cada pregunta, sin que esto signifique que las categorías minoritarias no pudieran brindar también alguna información relevante.

El análisis de las respuestas y los textos nos permitió llegar a algunas conclusiones:

Autorretrato

- Escribir un autorretrato es una actividad que propicia la introspección y la reflexión acerca de sí mismo. A través de este proceso, la persona cobra mayor conciencia de algunos rasgos tanto de su interioridad como de su conducta y aún de su corporeidad, a los que hasta entonces ha prestado poca atención. Esto resulta en un mejor conocimiento de sí mismo, la construcción de una identidad y, en muchos casos, una revaloración de la persona.
- Aun en los casos en los que las personas no hacen un descubrimiento de cualidades específicas antes inadvertidas, el autorretrato implica una clarificación y reordenamiento de los conceptos que se tienen sobre sí mismo, lo que permite definirse mejor y verse desde otra perspectiva.
- La estrategia también permite comprender mejor las circunstancias de la vida personal gracias a que revela los vínculos entre acontecimientos del pasado y el presente.
- El hecho de escribir resulta en sí mismo satisfactorio para muchas personas. Algunas lo encuentran como una actividad disfrutable que desarrolla la creatividad; para otras, la intimidad de la escritura representa un medio de expresión que les facilita abordar temas personales que quizá no tratarían de otro modo. El lenguaje de la escritura proporciona elementos para definirse mejor.
- En los textos analizados, los participantes construyen su sentido del yo en buena medida a través de su vida cotidiana: sus gustos, hábitos personales, personalidad, y de la gente que les rodea; es decir, aspectos que pertenecen a la vida exterior. Pero abordan también su interioridad, su preferencia por situaciones como la soledad, sus valores y sentimientos y su manera de entender el mundo, aun cuando algunos no llegan a profundizar en este tema. En

términos generales, hay en los textos una aceptación de sí mismos.

Relato de infancia

- Para escribir un relato de infancia es necesario hacer una revisión de la historia personal y una valoración de los acontecimientos que la han marcado, primero para seleccionar el hecho que se va a narrar y luego para reconstruirlo mientras se escribe. En ello radica una de sus principales virtudes como herramienta para el autoconocimiento.
- A través de la introspección y el ejercicio de la memoria, la escritura del relato permite recuperar o revalorar recuerdos que permanecían soterrados pero que, una vez recuperados, puede encontrarse que son significativos para la vida actual.
- La elaboración del texto lleva a una reflexión sobre la manera en la que los acontecimientos del pasado determinan algunas situaciones del presente. Al establecer vínculos entre la vida actual y los hechos que se narran, se tiene una mejor comprensión de aspectos como la personalidad, la manera de entender la realidad, la vocación y la manera de relacionarse con otras personas. Esta reflexión permite también entender que las experiencias penosas implican un aprendizaje.
- La reconstrucción de hechos del pasado a través de la escritura involucra emocionalmente a los participantes en tanto evoca hechos que fueron entrañables y significativos en su vida. Los sentimientos y emociones que despierta son diversos pudiendo ser de nostalgia, tristeza, dolor, alegría o una mezcla de estos y dependen de la perspectiva desde la que la historia se aborde más que de la naturaleza de los hechos narrados.
- La actividad permite a quien escribe situarse en la posición de narrador y ver su historia desde otra perspectiva. Esta nueva visión permite una mayor conciencia de los cambios

que se han experimentado y la percepción de situaciones antes inadvertidas. Puede generar también una revaloración de la infancia y la situación actual, así como de las relaciones que se han tenido con otras personas.

- Como herramienta de escritura, el relato ofrece una doble posibilidad: contar la historia desde dentro, como protagonista en primera persona que se traslada a la infancia para volverla a vivir con intensidad; o bien, contarla como un narrador externo que toma cierta distancia y emocionalmente se involucra poco pero puede organizar y sistematizar los recuerdos de manera más objetiva.
- En tanto en el relato aparecen otros personajes, el sentido del yo y la identidad se construyen también en relación con los demás, tratándose, en alguno de los casos, de un yo colectivo que suele asumirse en la infancia.

Reflexiones finales

En el autorretrato la persona comúnmente se responde a las preguntas *¿cómo soy yo?* y *¿qué soy yo?* para finalmente responderse *¿quién soy yo?* Se trata de una actividad esencialmente reflexiva y de autocuestionamiento que exige un reconocimiento preciso de las cualidades personales. En ese sentido está emparentado con los ensayos de Montaigne. Sin embargo, en los textos obtenidos como producto de la implementación de la estrategia autorretrato encontramos que muchos de ellos tienen además una fuerte carga emotiva; la persona vuelca no solamente sus ideas sobre sí mismo sino también sus sentimientos y creencias. Así, a través del autorretrato se pueden abordar las diferentes dimensiones que construyen el sentido de identidad: biológica, emocional, psicológica y espiritual, por lo que la persona puede sentirse cabalmente identificada con esta clase de texto.

En cuanto a las ideas de Taylor, quien considera que, además de la interioridad, entre los aspectos que nos permiten entender el sentido del yo se encuentra la afirmación de la vida

corriente, en el autorretrato encontramos que esto se da solo de manera parcial, pues los participantes se identifican con rasgos de su interioridad, sus relaciones familiares, su vocación y sus preferencias en la vida cotidiana, pero no aparece entre estos elementos ninguno relacionado con las actividades económicas o productivas, ni siquiera entre los adultos. En cualquier caso, hay una tendencia a relacionar el sentido del yo con lo que se considera bueno o valioso, lo que concuerda con la idea central de Taylor.

En cuanto a la identidad narrativa, habría que comenzar diciendo que una historia es siempre la historia de un cambio; de no ser así, no habría nada qué contar. Así, en la mezcla de mutabilidad e inmutabilidad que caracteriza a la vida humana, en el personaje del relato algo cambia, algo permanece. Quien lo escribe y se da cuenta a través del texto de las transformaciones que ha sufrido podría preguntarse: si he cambiado, entonces ¿qué o quién sigo siendo yo?

La narración organiza y da unidad y coherencia a los fragmentos de identidad que conforman la idea de nosotros mismos. A pesar de los cambios que sufre, el narrador-personaje encuentra los elementos que le dan identidad a lo largo de la historia, el hilo conductor que le permite mantenerse en esencia como él mismo. La identidad es entonces construida conforme en el relato se recuperan rasgos y recuerdos y se va reconstruyendo el yo identitario que completa a la persona.

La mayoría de los participantes ven los cambios como parte del proceso de formación de sí mismos y no consideran que a partir de estos haya una ruptura que los convierta en otros. En la mayoría de sus relatos el yo se presenta como un ser en parte cambiante y en parte permanente. Así, los participantes se percatan de que una parte de ellos permanece y otra se modifica y se sienten identificados con ambos aspectos. De este modo se confirmaría la propuesta de Ricoeur: la identidad narrativa se construye en la relación entre lo que cambia y lo que permanece.

En la estrecha relación que varios participantes establecieron con el texto mismo, podemos reafirmar lo que intuitiva-

mente veíamos desde la experiencia literaria: la literatura autobiográfica puede llevarnos no solo al conocimiento de nosotros mismos y al descubrimiento de la identidad sino también a un estado de plenitud. Escribimos desde nosotros entregados al lenguaje en una construcción íntima y personal; desde ahí trazamos las relaciones que tenemos con los otros y con el exterior pero volvemos siempre a nosotros mismos. No solo nos identificamos con lo que escribimos sino que nos encontramos ahí, en las palabras; por momentos *somos nuestro texto* y este hecho es una forma de la felicidad.

Bibliografía consultada

- Ariceaga, Gloria. *Memorias obscenas*. México, Documentación y Estudios de Mujeres, A. C., 2006.
- Bermejo, Jesús. *Hombre y pensamiento. El giro narrativo en ciencias sociales y humanas*. Madrid, Ediciones del Laberinto, 2005.
- Borunda, Gabriel. *Para empezar a escribir*. Cuauhtémoc, Chihuahua, México: Áster Ediciones, 2008.
- Domínguez, José Luis. *El barrio viejo de mis recuerdos*. Chihuahua, México: Instituto Chihuahuense de la Cultura, 2010.
- Frankl, Viktor E. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Editorial Herder, 1992.
- Gardner, Howard. *Estructuras de la mente: la teoría de las inteligencias múltiples*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Gardner, Howard. *Educación artística y desarrollo humano*. Barcelona: Espasa Libros, 1994.
- Goleman, Daniel. *La inteligencia emocional*. México: Suma de Letras, 2002.
- Hawkins, Jeff y Blakeslee, Sandra. *Sobre la inteligencia*. Madrid: Espasa, 2005.
- Hernández Sampieri, Roberto; Fernández Collado, Carlos y Baptista, Lucio Pilar. *Metodología de la investigación*. México: Mc Graw Hill, 2010.

- Montaigne, Michel de. *Ensayos*. México: Editorial Océano - Conaculta, 1999.
- Mo Yan. *Cambios*. México: Editorial Planeta, 2013.
- Price, Allison. *Reinventate. Reescribe tu vida desde la experiencia*. Madrid: Espasa, 2000.
- Ricoeur, Paul. *La identidad narrativa*. Conferencia dictada en la Universidad de Neuchatel, 1986. Recuperada de: <http://textosontologia.files.wordpress.com/2012/09/la-identidad-narrativa-paul-ricoeur.pdf>
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores, 1996.
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Todorov, Tzvetan. *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Volpi, Jorge. *Leer la mente. El cerebro y el arte de la ficción*. México: Santillana Ediciones Generales, 2011.



Una humanidad seca y arenosa: la sudcalifornidad, Baegert y sus dragones

Raúl Carrillo Arciniega
College of Charleston

A la diestra mano de las Indias

Las relaciones afectivas con la tierra, desde tiempo inmemorables, le han servido a Hispanoamérica para centrar sus valoraciones fundacionales. Bajo este entramado de relaciones con el entorno ha tenido que derivar el uso de la naturaleza como demarcador principal de una identidad autoimpuesta. Bien es sabido que desde la edificación de la Nueva España el problema del *ser* empezó a construirse como un problema más del *estar* como una posición fenomenológica que como una posición ontológica.¹ El caso de la península de Baja California y sobre todo su parte sur (comprendida esta desde el paralelo 28 hacia abajo) ha sido una cuestión dramática no solo para su articulación como espacio propio sino

¹ Desarrollo más estas ideas en el libro *De héroes, amorfos y sufrimientos: la condición (melo)dramática de ser mexicano* (2014).

para su apropiación y población. La península en su parte sureña lleva el estigma de haber sido primeramente “descubierta” por instrucción de Cortés, quien mandó dos expediciones, una en 1532 en la que tres navíos se perdieron sin dejar rastro y otra al siguiente año en 1533, piloteada por Fortún Ximénez y capitaneada por Diego de Becerra, que desembarcó en la Bahía de La Paz. Fortún Ximénez organizó un motín en contra del capitán y perdió la vida en una guerra contra los nativos. Fue nombrada California dado que se creía que era una isla habitada por amazonas en un autogobierno, mujeres salvajes cuya agencia sexual era insaciable. No hallaron ninguna correspondencia del mito pero sí se enteraron de la existencia de perlas negras de gran tamaño, por lo que los empeños en su conquista no cesaron del todo.

Desde esa apropiación central California ha tenido que transformar no solo su espacio geográfico sino también su itinerario mental. Las primeras cartografías la representan como una isla que tuvo como correlato el mito de las amazonas y su procedencia es directa de la ficcionalización de la Reina Calafia, de las *Sergas de Esplandián* de Garci Rodríguez de Montalbo, que Cortés había leído y poblaba el imaginario cultural de la Conquista. De la misma procedencia es el nombre de California con el que se llamó a esta “isla”. Las perlas negras gigantes permanecieron en la edificación mental del lugar, mientras que sus nativos fueron solo seres salvajes que custodiaban un tesoro ajeno.

La construcción mental de Baja California, concretamente del noroeste, tuvo su auge más de un siglo después de la llegada de Cortés hasta su colonización como empresa particular de los jesuitas hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII. Con los jesuitas se articuló el imaginario con el que tendría que erigirse la particularidad mental de una construcción identitaria. Los jesuitas construyeron la ruta de las misiones y gracias a sus exploraciones se pudo iniciar la verdadera colonización del territorio. Dentro de esta que podríamos considerar la “primera fundación” surge una reapropiación del territorio y de la insularidad como recurrentes dentro del proceso mental colonial. Sin

bien es cierto que el trabajo se consolida dentro de la presencia colonial, lo que se gesta en esa insularidad dividida es un espacio de fábula y de excluyentismo que se ha tratado de mantener hasta estos días, sobre todo por la parte sur. Este aislamiento devendrá en una serie de reelaboraciones tanto humanas como geográficas que se verán presentes en su cotidianeidad mental.

Uno de los primeros intentos en definir esta insularidad y particularidad dentro del discurso nacional alejado del centro se ha dado por las crónicas de Indias, de esos mismos jesuitas que buscaron coyunturas para aplicar sus ideas sincréticas a los pocos indígenas que encontraron diseminados a la largo de la península.² Sorprende la monumentalidad del proyecto dado que para hacer que subsistiesen dichas misiones se hubo de recurrir a un puente marítimo entre Guaymas y la península, ideado por el jesuita Eusebio Kino. Crosby, uno de los pioneros entre los estudiosos de la historia de la península, comenta:

Because of the conquest of California had been... so costly to the Spanish crown, and especially because Jesuits undertook the campaign at their own expense, the King of Spain granted extraordinary powers to the missionaries. They were given authority overall temporal matters... These unusually broad powers led to nearly a century of California history dominated by religious activities which practically excluded colonization in the usual sense of the word (33).

² Crosby comenta que a lo largo de toda la península había entre veinte mil y treinta mil indígenas cuando se produjeron los primeros asentamientos misionales. Años después de estos asentamientos, cuando se trajeron militares y sirvientes con familia, los indígenas no pudieron adaptarse a los cambios y a las enfermedades declinando el número de indígenas sustancialmente. De ahí que Crosby argumente que la historia de la península es la historia de los españoles traídos como sirvientes y soldados que se quedaron una vez expulsados los jesuitas en el siglo XVIII, a los que se llamó al principio “gente de razón”. Este término tenía una connotación racial que a la postre significó de descendencia europea por alguna línea (34).

Los asentamientos jesuitas fomentaban esa secrecía por la península, el aislamiento era impulsado y el contacto de los demás miembros de la comunidad misionera fuera de la península era restringido y fiscalizado. Crosby añade: “The missionaries kept nearly all traffic from the outside world away from their shores. They fear the influence of miners and pearl seekers, merchants and sailor” (40). Sea por proteger a los nuevos y pocos convertidos indios o por amasar un fortuna como se creyó de la orden antes de ser expulsada, el aislamiento ha quedado y con ello el sentimiento que definirá las posiciones identitarias.

Después de la expulsión de los jesuitas de los territorios americanos en 1767 por Carlos III de la casa borbona, se experimentó una reconfiguración mediante una “segunda fundación” que atrajo a un personal más educado que consistía en españoles y criollos enviados por José de Gálvez, abriendo así la terminología entre los *californios* y los nuevos pobladores (Crosby 48). Una vez terminado el esfuerzo de Gálvez por impulsar la región, la orden que tomó posesión de las misiones fue la de los dominicos. Estos insistieron en poblar y extender sus misiones en la Alta California y se dio un éxodo de quienes habían poblado la Baja California, quedando así la Baja como arteria para llegar a la Alta a través del “Camino real”. Esta situación hizo que se reforzara una vez más el aislamiento de aquellos que no había emigrado. Con el siglo XIX y el *boom* económico que se experimentó en la Alta California, la Baja quedó marginada, expuesta a un destino desarraigado del centro de la república, así como su involucramiento dentro de la nación centralista y el contenido identitario que esta propondría. Cuando estalla la revolución de independencia y se consolida en 1821, la península ya era, y siempre lo había sido, una entidad independiente que no recibía ninguna clase de apoyo del centro del virreinato (Crosby 65). El autogobierno esperimentado por Cortés se había hecho realidad salvo que bajo otro esquema mental, mucho más piadoso y menos escandaloso. Este aislamiento tendrá que ser determinante para la supervivencia, el autoconocimiento y la relación del ser humano con una realidad

geográfica agreste: desierto, mar, escasez de agua y contados oasis donde se asentaron las misiones jesuíticas.

Lo que llamaría la “tercera fundación” se realiza a partir de 1950 cuando el país creía haber consolidado su avance hacia la prosperidad con el llamado milagro mexicano. Durante este periodo se traza y pavimenta la carretera transpeninsular que va desde Cabo San Lucas hasta Tijuana, con un recorrido de poco más de mil millas. De igual forma se introduce un sistema de transbordador en dos puntos de la península y tres en tierra firme: el primero reactivando el puente marítimo de Kino de Guaymas a Santa Rosalía, el segundo desde Topolobampo a Pichilingue y el tercero desde Mazatlán también a Pichilingue. Con esto el territorio aumenta su población de manera exponencial para atraer a gente del macizo continental y abrir el problema de la identidad y su proceso de búsqueda.

Pero no fue sino hasta 1974 cuando surgió la idea de un estado autónomo. Previo a ese año era solo considerado un territorio sin libertad política y sin gobierno propio. La población de Baja California había mantenido una tasa de natalidad estable siendo la entidad con menos densidad de población de toda la república mexicana. Es a partir de 1974 cuando se comienza a buscar una identidad propia que sirva como contrapeso y descripción de aquello que acontecía dentro de la insularidad californiana.

Este recorrido histórico somero solo pretende centrar el proceso de construcción y de simbolización por el que se han generado los bienes culturales de una comunidad y cuáles han sido los mecanismo asimilables por la colectividad en contraposición con los que se han afirmado como propios. Hubo de pasar por este proceso no solo para buscar un contenido único sino para construirlo y ponerlo a prueba con respecto a los otros ya más desarrollados por cuestiones políticas y económicas. Baja California Sur no ha dado gran cosa dentro de estos dos rubros. Siempre se ha mantenido al margen.³ Sin embargo, con la crea-

³ Salvo por la explotación de cobre, la formación del poblado de Santa Rosalía por la compañía minera del Boleo durante la primera mitad del siglo XX y las

ción del estado número 32 Baja California Sur no adoptará como gentilicio “bajacalifornianos del sur” o “sur bajacalifornianos” sino como se han autodenominado desde siempre “sudcalifornianos” sin hacer una distinción entre la Alta y la Baja California aunque eso implique también dos países distintos.

De la insularidad a la periferia

El ensayo *La otredad en la California sureña* (2003), de Antonio Sequera, es una de las primeras manifestaciones por comprender de una manera moderna el problema de la identidad cultural dentro de su regionalidad. El estudio construye su propio corpus cultural popular desde una oralidad que atiende a los usos y costumbres constreñidos dentro de una sociedad que confirma su aislamiento como medio de expresión. Su ensayo parte desde una redefinición de lo que es lo otro y lo mismo para de ahí separar el concepto en torno a lo que pudiera ser lo ideológico, con poder estatal, y lo social, generado por una autodefinición frente a lo extranjero. Sequera sostiene que la identidad es una “actitud de los miembros del grupo frente al hábitat que los rodea” (13). De igual forma aclara que este concepto de actitud es visto como “el comportamiento social de los diferentes actores de Baja California Sur” (13). Así la identidad, propone Sequera, tendrá que estructurarse en contraposición con lo otro, sobre todo en las diferencias que se acentúan para darle legitimación al ser que se contempla fuera de ese espacio en el que se inscribe para ser ponderado como legítimo, producto de un proceso teleológico dentro de un comportamiento y un cuerpo que lo define como morador de ese determinado espacio. La confrontación con *lo otro* será vista como una relación de carencia ante los estímulos de una geografía que lo definirá como ser propio; es decir, ante la capacidad de reacción frente a ciertos embates culturales y climáticos. Así, como plantea Sequera, la relación con el otro es más bien dinámi-

salinas de Guerrero Negro justo a la mitad de la península.

ca. Es el otro quien responde a las clasificaciones del mismo, de aquel que no es eso que cree ser porque el otro lo posee. Ante la pregunta expresa de “quién pertenece o qué pertenece al grupo que se denomina sudcaliforniano”, la respuesta más pertinente es contestarla no con una definición constitutiva sino con una definición de contraposición de quién no es sudcaliforniano. El otro siempre resulta ser una identidad que se redefine constantemente para que las divisiones sean elaboradas desde una zona nebulosa, de quienes afirman ser los mismos que se determinan como identidad grupal. De ese modo, la identidad no es un proceso en construcción de aquel que la enuncia sino de aquel que la aspira; es el otro, dentro de la percepción del mismo, el que está en constante cambio para no ajustarse dentro del esquema del mismo que clama la autenticidad como vía aspiracional para aquel que no la tiene. La identidad, en este sentido, es vista como un emblema excluyente y excluidor del otro que aspira a no ser parte de esa mismidad. Por eso Sequera afirma: “Quien me delimita y define es el otro, bien sea por la oposición, bien por la diferencia, bien por lo que yo mismo encuentro en el otro, un señalamiento que lo diferencia de mí mismo” (15). El juego es entonces la posible definición de una estructura social, la idea que se tiene de la “realidad” habitada que comparte un grupo que redefine sus prioridades con base en las prácticas culturales que lo afirman como integrante de una comunidad dada. Es en cierto sentido un código cultural, o mejor dicho, un sistema simbólico de relaciones entre el entorno y las prácticas culturales que se habrán de generar que afirmen esa misma definición cultural propuesta por la costumbre. Son visiones del mundo compartidas que van a irse reestructurando a medida que los otros las vayan adoptando para entrar en un discurso que se asimila bajo patrones intuitivos. Es casi una especie de etiqueta que se lleva con la cual no solo hace falta el reconocimiento propio sino la inclusión dentro de un estadio que legitime la pertenencia. Es una búsqueda de una verdad preservada mediante la acción de sus miembros. Pero sobre todo

es una actividad procesal de reestructuración simbiótica de lo otro con lo mismo.

En este sentido Sequera argumenta que el concepto central de esta actitud procesal es la “creencia” que impone condiciones para su consolidación: “lo que se ha creído no es lo mismo que lo que hoy se cree, lo que mañana se creerá sobre las condiciones para ser sudcaliforniano, o poseer esa cualidad” (15). Aquí habría que incluir el concepto del devenir como central tanto en la articulación de la identidad como a su reproducción y fijación dentro del esquema de quien lo rige. El devenir no solo como cambio sino también como mero proceso de tránsito de un estado a otro y esa serie de improntas que se van dejando a lo largo del camino. Por tanto, ¿se puede ser sudcaliforniano sin antes haberlo sido? Pareciera también que el concepto de lo otro y de lo mismo parten de un posición regulatoria de la estructura legislativa como lo es la del Estado. Todorov, al señalar las distinciones entre nación y nacionalismo, distingue dos condiciones que darán vida a dos seres completamente distintos: el humano y el ciudadano. En la distinción de Todorov, la nación tiene dos caras que no siempre son parte de una misma cosa: “la nación interior”, a la que relaciona con la cultura y las relaciones afectivas de solidaridad y de empatía por el prójimo, por el vecino que comparte fundamentalmente una misma porción territorial. La segunda es la “nación exterior” que es la del Estado que a la postre otorga la ciudadanía. La primera resulta incluyente y humanitaria, en esta se construyen lazos afectivos recíprocos que repercuten en el bien de la familia, comunidad, barrio, etcétera. La segunda es por definición excluyente y está delimitada por el Estado y conduce a un chovinismo tangible y en su mayoría violento. La primera produce al ser humano con valores morales universales y la segunda al ciudadano, delimitado, regulado y controlado por el Estado bajo preceptos excluyentistas que poco repercuten en el bien tangible de una comunidad determinada.

Como he apuntado arriba, BCS nace como estado autónomo en 1974. Es en ese momento cuando el marco jurídico tiene

que configurar un discurso que incluya o excluya a aquel que será el llamado sudcaliforniano, es decir, al fundar la nación exterior, se limitará a aquellos que no lo sean. Desde un punto de vista jurídico, la sudcalifornidad solo se adquiere por nacimiento, por tener ambos padres sudcalifornianos o por residencia de cuando menos tres años. Quedan en el aire los matices que no cumplen con estos paradigmas legales. Por otro lado, la constitución denomina a la sudcalifornidad como “calidad”. Desde esta perspectiva, la calidad de sudcaliforniano tendrá que ser matizada para el desarrollo ontológico del ser y del estar, es decir, pretender construir la nación interior con respecto al “habitus”, como propone Sequera, y al “hábitat”. Por un lado, el *estar* dentro de una sociedad no garantiza automáticamente la pertenencia cultural sino un libre albedrío, una disposición de *ser*, más que del estar dentro de un territorio delimitado por el mar y el desierto. Así distinguimos que la identidad sudcaliforniana no solo es la confrontación procesal con lo otro sino la reevaluación constante de un imaginario que emparenta a sus miembros, el *habitus* pero también su relación con el *hábitat*. Las preguntas que se generan son en un primer momento de tipo ontológico grupal, para construir la nación interior, y luego desde una perspectiva axiológica para fundar un contenido de valor superior (para el que lo enuncia) de los demás en el *habitus*. La pregunta, en esta primera etapa, se desliza desde el quién soy como individuo hacia en qué me parezco con el más próximo, mi vecino. Si bien es cierto, Pablo L. Martínez y Crosby señalan que la sociedad se construyó mediante criollos blancos, descendientes directos de españoles, argumentar una ausencia de mestizaje como lo hace Martínez y Sequera sería recurrir a un proceso fundacional de carácter racial, que se dio sin lugar a dudas, pero que no se dio en un sentido programático, sino cultural. Ha sido y es una cultura predominantemente blanca que mira con recelo lo que no proviene de ella. El nosotros se amplía para no recurrir al prójimo sino al nosotros con ciertas características raciales y determinar una historia y un apellido que contenga esos rastros históricos que los validen como parte de un proyecto estatal y de

algo que se consolida como elementos culturales. En este sentido Sequera acierta al identificar la cultura como un discurso, más que como una práctica: “Las actividades, por sí mismas, solo significan en el efecto teatral de la sociedad; son los actos los que necesitan del discurso, de las realizaciones verbales, simbólicas, a las cuales la sociedad les confiere un valor. El discurso, en cualquiera de sus niveles, es el cómo las sociedades construyen imaginarios, los límites, las categorías del proceso identitario” (20). De esto se desprende que uno de los mecanismos para contar el discurso como proceso de intelección es la literatura. Como lo ha argumentado Benedict Anderson: “literature plays a crucial role in the formation of the nation and nationalism, rather than being their manifestation” (Carrillo 15). Es en la producción literaria donde el discurso se corporaliza, donde toma forma para extender un propuesta axiológica. El nosotros es expuesto, ventilado para constreñir y mostrar aquello que es el discurso del devenir identitario.

Discursos de una peninsularidad o cómo plantear la sudcalifornidad

Para delimitar el estadio procesal de la identidad plantearé como primer discurso inaugural la crónica de Baegert, que explora etnográficamente y desde una perspectiva testimonial el mundo californiano (como se le decía indicando lo que ahora podemos identificar con sudcaliforniano, mitos de fundación que si bien comparten la Baja Norte no están dentro de su formación identitaria por estar poblado fundamentalmente en la frontera de lo que hoy es Estados Unidos). Baegert enumera y enuncia aquello que será la construcción de la sudcalifornidad como discurso genésico, fundacional, pero sobre todo como un punto de partida para resituar los valores axiológicos de lo que implica ese discurso.

Noticias de la península americana de California (1772), está dividida en tres partes y un anexo final, además de contener dos ilustraciones de una mujer, un hombre y un mapa. La primera parte comienza con una descripción topográfica del lugar en la

que describe la posición, longitud y extensión de California así como el clima, la flora y la fauna endémica. La segunda trata de sus habitantes y de sus costumbres hasta llegar a una breve descripción de la lengua. La tercera parte explora las peripecias que la orden jesuita tuvo que pasar para fundar y mantener las misiones así como la descripción de lo que he llamado la “segunda fundación”, con soldados y personal español o criollo de primera generación, hasta la expulsión de los jesuitas en territorio californiano. La crónica concluye con dos anexos en los que trata de desmentir, aunque toda la crónica es un intento de contraargumentar una visión idílica de la zona, ciertas noticias del lugar, sus pueblos indígenas y el papel de los propios misioneros.

El mapa se encuentra al comienzo de la crónica. Es importante situar mentalmente la península dado que gracias a esa ubicación mental se producirá un espacio geográfico diferente; al quedar desmaterializada su insularidad, Baegert la une a un continente para anexarla a lo que podría ser un espacio estable y quitarle su condición de vulnerabilidad con la que Eusebio Kino y Juan María Salvatierra la habían edificado. Este giro espacial dota al lugar, si bien es cierto, de una certeza cartográfica y valida el discurso cientificista que la crónica tendrá en el devenir de la identidad. Las narraciones mitológicas con las que se pretendió dotar a ese espacio se desmotan pero al mismo tiempo sufren una *deferencia*, una suspensión en términos derridianos, de sus propios contenidos. El espacio fabuloso de su condición insular se transformará en un lugar más del norte agreste e incluso peor, dado que es más inaccesible, porque es más accesible. Es decir, el umbral mitológico, de fantasía que representaba el cruce del mar, se anula para cerrarlo y abrir el camino a su posible conquista sin necesidad de aventurarse en una navegación que abre más incertidumbre y menos refugio de los elementos.

Baegert nos narra su llegada y travesía por el Golfo de California a bordo de una canoa. Al inicio de su crónica aún persiste un halo de fantasía con la que se había cubierto a la California, intercalando datos técnicos de navegación para crear un discurs-

so híbrido, propio de la época donde el testimonio mitológico se conjuga con el dato preciso de navegación. Llama al Golfo de California “Mar Rojo Californiano”. Las imágenes acuáticas son las que comienzan a formar un discurso definitorio del estar, frente al ser, de una incipiente fenomenología en contraposición de una ontología del ser. La apertura de la percepción en el reconocimiento de la identidad sobre la geografía es relevante sobre todo para el imaginario cultural español, que impulsaba los esfuerzos por descubrir más riquezas para la Corona. Era necesario desarticular el halo mitográfico ficcional que se tenía de la región, dado que el origen del nombre de la California directamente provenía de una novela de caballería. Es consecuente la nota de esta práctica con lo formulado en la crónica de Bernal Díaz del Castillo, aunque Díaz no lo utiliza como actualización de la novela sino como imagen de comparación. En el caso de la California, todo su discurso es tomado de Rodríguez de Montalbo, con otra referencia, no del *Amadís* sino de *Las sergas de Esplandián*. Es decir, no de fenómenos aislados sino de discursos narrativos, de acaecimientos textuales completos. California se articula mediante una fundación textual ficcional, por lo que el proceso de desarticulación de la misma tendrá que realizarse de una manera “salvajemente textual”, como lo hace Baegert. El sema “agua” con su valor simbólico tendrá que estar presente como elemento constructor pero también como elemento preciado y carente. El agua desde el inicio se manifiesta por la carencia. La labor del cronista, entonces, es ponerla en su dimensión topográfica: “Todos los otros ríos que se ven en el mapa, apenas son algo más que arroyos, los que, durante la mayor parte del año, llevan bien poco agua y pueden atravesarse a caballo sin mojarse los zapatos” (10). Lo acuoso se reconfigura para situar el elemento simbólico del mar en los terrenos de la esterilidad. El agua es poca. Baegert argumenta que dichos arroyos están repletos de caimanes que hacen peligroso satisfacer la sed y el aseo personal dado que estos caimanes “pueden tragarse a un hombre entero” (10). El valor testimonial es el que se pone en jue-

go para desarticular la posibilidad de una vida “civilizada”, dado que se tiene que estar constantemente en guardia para seguir con vida, incluso en los momentos más rutinarios y domésticos. Así, el valor simbólico del agua en el proceso de construcción identitaria solo tendrá que ejercerse mediante la reconfiguración de la esterilidad en contraposición con la fertilidad de la imagen del mar por su coloración rojiza. Tenemos entonces un discurso de la esterilidad, de la muerte, con la que se abre una reconfiguración topográfica; lo que era un lugar fantástico, de promesas sexuales, es en realidad un espacio para la muerte, donde el peligro acecha en cada rincón. El agua dulce es poca mientras que el agua salada tiene una coloración rojiza de muerte.

De alguna manera su inhospitalidad se deriva de su extensión caprichosa, dado que es larga y delegada, dimensión que Baegert quiere dejar en claro. Dada su génesis mitológica herética, ha sido un lugar digno de conservarse dentro del imaginario fundacional. Baegert afirma: “los cartógrafos, le han asignado a la extensión de California, a lo ancho, desmesuradamente más leguas de las que le corresponden, tal vez por falta de noticias fidedignas, o tal vez, para que California no aparezca, por lo menos en los mapas universales, totalmente invisible” (13). La preponderancia de situar a la California en su dimensión real resulta de vital importancia dentro del discurso científico que el cronista recupera; un discurso que articula para valorar el lugar geográfico desde el cual habrá de partir una articulación identitaria. Dentro del sistema axiológico baegertiano, la esterilidad topográfica no justifica la extensión ni la misión evangelizadora, donde se pierde mucho más de lo que se gana. Dice Baegert:

Para cualquier hombre será mucho más provechoso tener la encomienda de una aldea o ser alcalde de un pueblo que ser Gran Duque u Hospodar de California. Tan contra de nuestra voluntad, la mía y la de mis compañeros, que tuvimos que abandonar California, de mil ganas, en cambio, hubiera querido emprender con nosotros la retirada

de esta triste tierra, los dragones españoles y sus oficiales que apenas habían llegado para expulsarnos de ella (14).

Una vez más la inhospitalidad del terreno se manifiesta intercalando su nulo valor pragmático e incluso mitológico. Reitero que es de suma importancia establecer los puentes simbólicos para suspender el “utopos” por la “distopos”. No se trata de desaparecer la utopía sino de cancelar su posibilidad mental, de quitarle su valor semántico dentro de los procesos de la conquista y la evangelización, de cerrar la empresa de una buena vez. Es aquí donde el valor testimonial se hace presente. Se ha evaluado a través de la experiencia lo que había parecido ser el último lugar mitológico por descubrir. Es un punto mental de quiebre que redefine el valor de las utopías a partir de un incipiente sistema fenoménico que no se había instaurado en el nuevo mundo como vía de comprobación de lo inútil de una empresa religiosa. Es necesario aclarar que en la conquista de México hubo en cierto grado una corroboración de la utopía no solo en su búsqueda sino también en su actualización. Las descripciones de Díaz del Castillo así lo acreditan. Este, como Baegert, funda su crónica en el sentido del testimonio y rechaza ciertos valores mágicos, cristianos, que se habían manejado en otras crónicas para decir que la conquista había sido una empresa colectiva y no producto de un solo héroe. Con Baegert la noción de conquista es la que se pone entre paréntesis, se suspende y al final se niega para afirmarse como proceso de pérdida. Haber pasado en California más de diecisiete años solo fue un desperdicio de tiempo, recursos y vida; un enfrentamiento constante con la muerte en una región que ni la burocracia española habría podido resistir. Es una tierra que expulsa constantemente, es la visión de una contrautopía, de un lugar que no puede ser tal lugar. No es que no haya tal lugar: es que las coordenadas de navegación y los parámetros culturales

no demuestran que el lugar encontrado sea el prometido. No se niega el lugar *per se*, sino la confusión en el valor asignado.⁴

Una idea que continúa dentro de la descripción topográfica es la suspensión de la noción del microclima paradisíaco que debería tener la utopía mitológica pagana. En este sentido no hablamos pues de una reactualización del discurso religioso cristiano sino del discurso heterodoxo que llevó hacia la necesidad y persistencia de poblar para evangelizar. Se trata de un paraíso confundido por la heterodoxia, de ahí que Baegert debe dejar en claro que además de la falta de insularidad el clima prueba que aquello está más cercano al infierno en el sentido semántico de calor. Aquí se conjugan dos ideas de paraísos contrarios: el cristiano y el herético, este último fundamentalmente sexual. Al ser una isla poblada por mujeres dentro del imaginario cultural se pretendía encontrarlas deseosas de copular con el primer hombre que se apareciera. Eran una especie de bestias ninfómanas insaciables. Más tarde, en la crónica, Baegert lo desarticula. En este paraíso reestructurado lo que hace eco es el infierno y en él solo se registra calor y sudor al por mayor. Baegert nos narra sus experiencias con el clima y cómo ha tenido que cambiar su rutina para ajustarla a los elementos:

Todos los años, al acercarse el verano, tuve que arrumbar mi colchón de apenas tres dedos de grueso, y dormir en el cuero extendido, y ni así entonces conseguí conciliar el sueño antes de la media noche, debido al fuerte calor que me bañaba en sudor y a pesar de haberme colocado entre dos ventanas abiertas. En este mes [julio] me cuidaba de no pararme al medio día, ni un minuto al sol, sin sombrero, pero si algún asunto urgente me obligaba a alejarme a tales horas [...] mi ropa quedaba empapada de sudor, por-

4 Recordemos pues que el río Amazonas es también producto de esta búsqueda fracasada en California y recuperada en Brasil, narrada por Gaspar de Carvajal en su crónica *Descubrimiento del Río Amazonas* (circa 1580), donde las amazonas sí se manifiestan como mujeres guerreras y blancas.

que el reflejo de la tierra ardiente estaba tan fuerte como si se encontrara uno frente de la puerta de un horno encendido (17).

En el infierno hace calor y esta es la corroboración de la experiencia del calor inhumano, del calor que un cristiano puede sentir para afirmar que estas tierras no son dignas de ninguna incursión civilizatoria. No es un clima paradisíaco sino infernal; una vez más las imágenes de la esterilidad vuelven a surgir. Baegert resume las estaciones en dos: el calor infernal y el calor soportable. Así el calor que consume la vida se convierte en una categoría para esbozar los terrenos de la sudcalifornidad expuesta en la lucha contra los elementos.

Baegert expone y sitúa sus observaciones con metódica disciplina testimonial y “cientificista”. El cronista parte de su realidad perceptiva en la que los elementos vivenciales se confrontan para rearticular los contenidos simbólicos de los elementos materiales de una tradición presocrática: agua, fuego, tierra y aire. En Baegert se desmontan y reconstruyen usando el agua, el fuego y el aire, y finalmente la tierra. Estos cuatro elementos sufrirán una resignificación en una estética, o mejor, en una ética de la carencia: el agua escasea, el fuego consume, el aire caliente es irrespirable, asfixiante; y finalmente, la tierra expulsa todo tipo de vida. Así, la pregunta se orienta a qué vida se puede generar en este infierno.

Sin embargo, una vez más tenemos que reformular la pregunta para plantear las categorías con las que la sudcalifornidad tendrá que construirse. Por tanto, ¿de qué estamos hablando cuando decimos California? Baegert lo resume en su capítulo “De las cualidades, fertilidad y aridez de la tierra la tierra en California” de la siguiente manera:

Si quisiera dar un resumen de la descripción de California (de la que en tono de broma se suele decir que de los cuatro elementos solo le han tocado en suerte dos, o sean el aire y

el fuego), podría decir como el profeta en el Salmo 62, que este país es un desierto sin agua e intransitable, debido a tanta piedra y espinas, *terra deserta, et invia, et inaquosa*,⁵ o en otras palabras, una extensa roca que emerge del agua, cubierta de inmensos zarzales y carente de hierbas, praderas, montes, ríos y lluvias (29).

Es importante hacer notar que es gracias a los jesuitas y la incorporación del sincretismo como método de reestructuración mental que se favorece la idea de una apropiación del territorio como medio para la configuración de una identidad nacional y regional (Paz, *Las trampas de la fe*). Recordemos, asimismo, que para llevar a cabo el proceso de “colonización”⁶ se hubo de poner énfasis en la propiedad de la tierra. La tierra y la relación con el individuo pasaron a ser determinantes en la manera en que se despojó a los indígenas de sus territorios, además de que no tenían un discurso jurídico que avalara la posesión a través de la palabra escrita.⁷ A diferencia de lo ocurrido en la apropiación de los territorios del centro, la península no daba pie al uso de una estrategia sincrética dado el poco valor cultural que se le otorga a las pequeñas poblaciones indígenas que con las que se encontraron ahí y de lo cual hablará Baegert más adelante. De ese modo, la tierra y su pertinencia dentro de la elaboración de la identidad regional no podrá construir una axiología que se refiera a la mejoría del nuevo poblador a partir de su explotación. Esta inaccesibilidad a la península hacía que el discurso mitológico persistiera por espacio de todo el tiempo que duró el dominio jesuítico. Incluso los anexos del libro se encargan de desmentir (para perpetuar tal vez) ese halo mitológico con el que se ima-

5 La cita bíblica corresponde a Salmos 62:3 de la *Biblia Sacra Vulgata* [nota del editor].

6 A diferencia de ‘colonización’, llamo ‘colonialización’ al proceso de resituar una extensión de tierra dentro del terreno ya colonizado que está alejado de todo contacto y que pretende ser parte de un sistema mental cultural.

7 González Echevarría expone en su libro esta fundación textual del Nuevo Mundo en *Myth and archive: a theory of Latin American narrative* (1990).

ginó a la isla California. Así el resumen de Baegert reintroduce una estética de carencia que se había inaugurado con Cabeza de Vaca⁸ aunque con intenciones disímiles y nada heroicas por parte de nuestro cronista. La carencia baegertiana funciona más como advertencia y desmitificación del imaginario popular. Si bien es cierto que la naturaleza ha servido como demarcador identitario, el jesuita la desarticula: no es posible para él desarrollar una empatía con la geografía infernal tomada más como un lugar “distópico”. En ese sentido es uno de los primeros críticos en abrir la discusión del paisaje y lo estéril de una labor evangelizadora. Es una apertura bastante avanzada y constituye ese espíritu crítico que la sociedad novohispana no llegó a completar gracias a la contrarreforma y la expulsión de los jesuitas que inocularon el germen de la identidad en la población europea de América, como les llama a los criollos.

La crónica testimonial ha tratado de trazar un recorrido distinto que lo que se ha propuesto como la historia de un canon español barroco, donde la exuberancia del paisaje era un exuberancia lingüística que no se expresó más allá del siglo XVII con Sor Juana Inés de la Cruz como la última más grande manifestación del conocimiento poético⁹ y con el jesuita disidente Carlos de Sigüenza y Góngora con su crónica de viaje *Los infortunios de Alonso Ramírez* (1690) que narra las desventuras con los piratas

8 Ver mi artículo “Cabeza de Vaca”, donde expongo y analizo la función mesiánica del cronista y su transformación discursiva sincrética.

9 Sor Juana Inés de la Cruz inicia un proceso de reestructuración poética y discursiva dentro de las letras barrocas de Indias. Es la primera mujer en español que comienza a introducir elementos femeninos dentro de sus propias creaciones que aluden veladamente a su condición de mujer así como una reflexión de sí misma como mujer criolla y sus opciones dentro de una sociedad novohispana, fundamentalmente masculina. Véase por ejemplo su obra de teatro *Los empeños de una casa* (1683) en la que filtra características propias en el personaje de Leonor (Paz 436), o más explícitamente en su *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691) en la que habla abiertamente de sus inclinaciones literarias y su deseo de conocimiento.

británicos de Alonso Ramírez.¹⁰ Hay que resaltar una vez más que el papel de la contrarreforma en México hizo que la Ilustración no se materializara como una crítica del modelo europeo hasta más tarde ya en el modernismo hispanoamericano, cuando otros valores más nacionales se habían generado y se pusieron en duda una vez instaurados. Si bien es cierto la crónica de Baegert no cae dentro de la producción de la crónica española por haber sido escrita en Alemania y en alemán, sí se manifiesta dentro de la crónica de Indias de corte testimonial como hemos expresado y como resultado de una experiencia vivencial directa. El otro aspecto más interesante de esta crónica es que no ha sido escrita como resultado de un imaginario cultural pagano sino en contra de ese imaginario fundacional que servirá para situar el espíritu identitario moderno como el de una conquista y de una lucha contra el tiempo y los elementos. Es decir, el sudcaliforniano pese a todos los factores en su contra es el resultado de una necesidad vivencial y de un arraigo a sí mismo.

La vida está en otra parte

La conquista del infierno solo es posible en lugares localizados, zonas de las cuales se genera una vida fértil que se materializa únicamente bajo ciertas excepciones, que son mostradas como caprichos de la naturaleza, de una desbalanceada perspectiva de la reproducción de la vida. Es dentro de esas especies de zonas liminales donde se puede negociar con la tierra para producir todo lo que una civilización europea cualquiera pudiera producir. En esta idea se prefiguran ciertos aspectos de una teoría de la civilización y el esquema dicotómico con el cual se han generado la

10 Leonor Taiano comenta a propósito de la narración: “El texto no es una mera relación histórica, sino una narración que se destaca por sus elementos subjetivos que provienen en apariencia del propio Ramírez; los cuales, ante la falta de pruebas históricas y documentales sobre su existencia, habían llevado a la crítica durante muchos años a creer que Sigüenza y Góngora fue el autor de la obra, reduciendo a ficción la identidad del puertorriqueño” (181).

conquista y la apropiación territorial. Los jesuitas se toman como portadores de la civilización y buscan que su valoración vivencial exponga los grados de desarrollo del lugar. En ese sentido, la búsqueda y producción de bienes de consumo se presentan como la posibilidad de formación de una comunidad a la altura de lo que ellos han dejado. Esto pone de manifiesto cómo el rasero se implementa para incidir en la transformación de la geografía en una reproducción de los mismos valores culturales, una reproducción de cierto *habitus* tratando de manipular el hábitat. Luego de exponer la “aridez de California” (31), Baegert introduce una fuga en la desarticulación del imaginario para otorgarle aún el espacio paradisiaco a la altura de lo que dejó en el Viejo Mundo, pero solo como vía de excepción. Dice Baegert: “Pero, si se dispone de un pedazo de tierra húmeda en las inmediaciones de un pantano, o si se puede llevar agua a un terreno seco, cambian las cosas radicalmente, porque entonces se siembra y se planta todo lo que se quiere; todo se da bien y la tierra rinde frutos centuplicado, incomparablemente más que las mejores regiones de Europa” (32). Baegert comienza una lista de bienes agrícolas que serán parte de los elementos rescatables cuando se reconfigure la sudcalifornidad moderna, especialmente los limones, las naranjas, la uvas, las aceitunas y finalmente los higos que, según afirma, se dan dos veces en verano del mismo árbol. Así, el vino será una de las riquezas que trascenderán en el terreno de la sudcalifornidad cuando se trate de construir con respecto a una nueva sociedad formada más de tradiciones europeas que de una mezcla sincrética de costumbres como había sucedido en lo que llamaban, y todavía lo hacen, el “interior” de México. De ahí lo infértil de la región se contrasta con esta configuración de zonas aisladas y dispersas dentro de toda la geografía peninsular. La vida europea es posible pero solo en ciertas zonas donde la industria del hombre puede llevar agua. Una vez más el problema del agua es puesto sobre la mesa de discusión para otorgarle a esta un reconfiguración no solo simbólica sino también una escasez funcional y fundacional.

Otro elemento digno de mención es la referencia constante de California como “país”. Lo hace al describir la flora endémica de la región. Lo anterior ha sido una trasplatación de los elementos civilizatorios dentro de una región inhóspita para hacerla vivible. Sin embargo, la crónica de Baegert continúa dando recuento de lo que su experiencia vivencial ha corroborado. Hay un capítulo totalmente dedicado a las “espinas” y otros matorrales. Es interesante desde el punto de vista simbólico que en este capítulo el árbol como tal, como constructo europeo, se vea disminuido con respecto a lo que identifica Baegert como “mata” porque dice “no son ni árboles ni arbustos” (39). Esta ausencia de árboles dotados de su significado completo debe de resituarse dentro de otra realidad menor, una que no ofrezca nada por sí misma. Un árbol es, dentro del imaginario europeo, una construcción paradisíaca, el árbol de la vida, por ejemplo, el árbol del que mana la fruta, el sustento: “El árbol representa, en el sentido más amplio, la vida del cosmos, su densidad, crecimiento, proliferación, generación y regeneración. Como vida inagotable equivale a inmortalidad” (Cirlot 77).

En California el árbol es “mata”, un punto intermedio entre el ser como entidad productiva y el estar como realidad accidental. El *habitus* tiene que programarse por el hábitat. Aquí la mata existe pero no funciona como el árbol, la representación mental se debe reajustar. Baegert continúa argumentando: “Los arbustos y árboles enanos que no producen otra cosa que no sean hojas y espinas, tienen sus frutas [...] dentro de una vaina larga [...] pero muy pocas sirven de alimento a los indios” (40). La imagen del buen salvaje, que se genera en la Ilustración, es negada en su praxis. Después de los indios que encontró Cabeza de Vaca, los de la California eran la imagen ideal de lo que podía ser el salvaje, sin embargo, estos distaban mucho de poseer ese primer candor que la historia racional y del imaginario cristiano les había asignado. La imagen del árbol de la ciencia es revertido: es un árbol enano, deforme, que da frutos incomedibles a seres ya expulsados de su paraíso. Asimismo, la equiparación, o mejor dicho, la comprobación del infierno materializado prosigue aho-

ra con la presencia de las espinas en todo el país: “Parece que la maldición que Dios fulminó sobre la tierra después del pecado del primer hombre, haya recaído de manera especial sobre California; hasta podría dudarse que en las dos terceras partes de Europa haya tantas púas y espinas como en California sola” (40). Este paisaje espinoso da pie a una reflexión casi ociosa de parte del jesuita en la que hace un aproximado del número de espinas que podría haber por “mata” para llegar a la conclusión de que cada una contiene “más de un millón de espinas” (41). Claramente el territorio no solo es agreste sino tortuoso, donde el cuidado diario es parte de la rutina. Es un lugar invivible por definición; es la imposibilidad factual de la utopía realizada por necesidad, casi como un proyecto que deriva del narcisismo cultural jesuita empujando en la conversión cristiana de cuanto remedo de hombre se encuentre a su paso.

Como último elemento de la presentación de Baegert de los elementos del paisaje tendremos el único fruto endémico comestible de la región: la pitahaya, de la misma familia de las tunas. Baegert le dedica a la descripción de este fruto un capítulo entero. Señala todas las variantes que pueden haber y el sabor que presentan desde lo dulce hasta lo agrio. Cabe destacar que dentro de la valoración del jesuita la fruta más sabrosa no es la dulce sino la agria. Esto conlleva a una reflexión sobre los órdenes trastocados dentro de la actualización de este paraíso confundido. Lo agrio es mejor que lo dulce porque procede de una naturaleza distinta a la imaginada como emblema, como símbolo apócrifo que proviene de discursos equivocados. Así la redefinición de paraíso cristiano lo convierte en un infierno manejable pero no por eso penoso.

En cuanto a la reflexión de los elementos telúricos de California, destaca el papel de una minería incipiente pero también mal difundida, sobre todo en sus atributos de valor y riqueza. Toda la California ha sido conformada desde un espacio mitológico apócrifo y herético; y desde ahí tiene que proceder a ser consecuente con la falta de narración de la abundancia. La pesca

de perlas negras gigantes es más bien una mentira: las hay pero son difíciles de sacar; y la minería de plata existe pero de igual forma es imposible que genere riqueza siquiera para alimentarse. Las minas están localizadas en San Antonio y Santa Ana al sur de la península (62). Este capítulo, que es el final de la primera parte, termina con un resumen de quiénes son los posibles habitantes de esta región:

[...] es fácil deducir que la vida en California solo es posible para tres clases de seres humanos: [...] primero, para algunos Padres que logran decidirse a abandonar su patria por el amor a Dios, para pasar su vida en los desiertos californianos bajo los más variados peligros y privaciones...; segundo, para unos cuantos españoles pobres, nacidos en América, que pasan a California por no poderse ganar la vida en otra parte y para servir como soldado o como vaquero; tercero, para los *californios* mismos, para los que todo resulta bueno y para quienes su patria... parece ser un paraíso, porque no conocen nada mejor, o porque el amor, innato en todos los hombres, a la tierra que los vio nacer, los arraiga a ella” (63-4).

De su listado se desprenden varias situaciones que serán de suma importancia al momento de trazar un proyecto identitario regional: a) quiénes habitan la zona infernal, b) el argumento que se ha trazado para mostrar quién es el californio moderno, y c) la reconfiguración del indígena que se irá extinguiendo paulatinamente hasta desaparecer debido al contagio de las enfermedades que traen los españoles y los misioneros. El capítulo de la crónica termina con una apología del buen salvaje donde el californio no desea nada y es feliz dado que no conoce la propiedad. Es una estructura comunal donde todos se sirven de los escasos productos. De ahí que al mismo tiempo Baegert es un apologeta que anteriormente los había llamado holgazanes. La crónica irradia en toda su extensión una relación de amor-odio

hacia el lugar y hacia el nativo. Los reconoce como barbarie pero establece la dicotomía de menosprecio de corte, afirmando que la civilización es lo que ha perdido a la humanidad europea. En ese sentido, la barbarie es un estadio desde donde se puede corroborar el fracaso de un sistema jerárquico y aristocrático. La propiedad comunal no genera sentimientos adversos y conduce a un estado de “bienaventuranza”, situación que lleva a una levedad espiritual conocida dentro de la religión cristiana como “una de las ocho felicidades” que, de acuerdo al diccionario de la Real Academia, “manifestó Cristo a sus discípulos”. La crónica nos dice que los californios: “... siempre están de buen humor y [...] domina entre ellos una alegría eterna, una risa y bromas ininterrumpidas, con lo que comprueban a las claras que siempre se sienten contentos y siempre alegres, en el cual el estado de ánimo consiste, sin duda alguna, la bienaventuranza” (66). Esta felicidad endémica, a pesar de las adversidades con las que tiene que lidiar el californio, será una de las redefiniciones al momento de construir “la sudcalifornidad”. Del mismo modo destaca que el californio sufre una variante que señalan los nuevos constructores de la identidad regional como Pablo L. Martínez, Crosby e incluso comparte Sequera en su propuesta identitaria: la nulificación del californio reemplazada por lo que Crosby llama “gente de razón” y que Baegert llama “español americano”. Esta división racial habrá de persistir cuando se trate de construir el ser sudcaliforniano: “Pablo L. Martínez realiza esta aseveración [en Baja California no hubo mestizaje] –con la que estamos de acuerdo–, aunque lleve propiamente un matiz racial (Sequera 16). Así, este sentido de “bienaventuranza” o de levedad espiritual que se manifiesta con la risa será retomado por el nuevo californio.¹¹

11 Hacia mediados del siglo XX se mudará la nomenclatura de ‘californio’, una vez que se ha despojado de todo sentido indígena hacia principios del siglo XIX, a “sudcaliforniano”, para apartarse racial y culturalmente aún más de la realidad del “interior” del país.

El salvaje sin espejo

En la segunda parte de la crónica, Baegert expone los ritos y costumbres de los californios para exhibirlos una vez más como seres primitivos con potencial para adaptarse finalmente a un modo de vida europeo, es decir, civilizado. En “Del carácter, costumbres y naturaleza de los Californios”, por ejemplo, Baegert escribe: “Por lo general, puede decirse de los californios que son tontos, torpes, toscos, sucios, insolentes, ingratos, mentirosos, pillos, perezosos en extremo, grandes habladores y, en cuanto a su inteligencia y actividades, como quien dice, niños hasta la tumba” (109). Gracias a este tipo de comentarios se ha tratado de desaparecer o menospreciar todo indicio de mestizaje para borrar esta imagen negativa que se ha tenido de los indígenas, mismos que a la postre no serán reconocidos como el componente humano de arraigo. Este constructo racial es lo que posibilita el discurso de una sociedad que se construyó con ideales europeos. Sin embargo, dentro del pensamiento sincrético enarbolado por los jesuitas, los puentes entre culturas de la época generarán que se pueda reconfigurar este orden que al final actúa en ambos sentidos. Como Paz afirma, los jesuitas fueron los que empezaron a inocular la semilla de la identidad construyendo un ser cuyo influjo topológico fuera parte y reflejo de la construcción interior que serviría para distinguir un grupo de otro (461-2). Al final Baegert advierte que la California, lugar por demás de fuerzas encontradas y en constante conflicto, puede ser ese paraíso aspiracional cristiano, si y solo si se ejerce ese mismo renunciamiento ante las cosas del mundo para vivir solo con lo puesto, es decir, rechazando una civilización mercantil europea basada en la posesión: “Los que viven en Europa, pueden, ciertamente, sentir envidia por la bienaventuranza de los californios, pero solamente podrán disfrutar de ella por medio de una perfecta indiferencia ante la cuestión de poseer mucho o poco, algo o nada en este mundo, y de una completa conformidad con la Divina Voluntad en todas la contingencias de la vida” (66). Baegert recupera pues

esa visión paradisíaca herética para reescribirla desde los postulados cristianos de la renuncia y la humildad, de la mortificación del cuerpo y de la exposición constante al peligro de vivir sin una civilización y todos los contratiempos que acarrea consigo. Sin lugar a dudas puede ser un paraíso cristiano a través de la privación. Introduce algo que será vital para la construcción y fragmentación del ser identitario: además de la retórica de la carencia, será también una retórica mística punitiva, o si se prefiere una retórica del dolor expiativo. Esta retórica revela una verdadera vía y oportunidad para merecer el paraíso imaginario del cristianismo.¹² De ese modo, California es el lugar para la expiación de las cosas del mundo civilizado. Se transforma en una zona de castigo donde solo los más fuertes de espíritu consiguen salir con vida. Nótese que es el valor que Baegert señala para los europeos que quieran aventurarse a aquellas latitudes, pero cuando habla de los lugareños expresa siempre su falta de “humanidad” tanto lingüística como social. Los californios no presentan ninguna cohesión social con respecto a un orden jurídico, como lo hace la cultura europea española, y su “igualdad” es vista como un problema que deriva de su falta de valores jurídicos y religiosos:

Y, en realidad, ¿qué autoridad puede existir, qué régimen puede haber, donde todos son iguales; donde nadie tiene más, ni puede tener más que su prójimo; donde cada uno y todos juntos no poseen otra cosa que su cuerpo, su alma y su piel morena; donde el niño desde que sabe andar, ni siquiera obedece a sus padres, ni se siente impelido a obe-

12 En el libro *Historia cultural del dolor* (2011) de Javier Moscoso se aprecia el tratamiento cultural de las manifestaciones del dolor y su discurso corporal. Dentro de la literatura mística se brinda un vía discursiva para plantear el dolor como expresión del cuerpo. Con Baegert el sufrimiento se expresa como mecanismo para reconfigurar la propia experiencia europea y dotar de sentido a esta empresa que dejó de ser social para convertirse en una posibilidad personal. Recordemos de igual forma que fue Ignacio de Loyola, fundador de los jesuitas, quien escribió una serie de *Ejercicios espirituales* (1548), parte de la formación de los misioneros de esta congregación.

decerles? De modo que en aquellos tiempos, cada quien hacía lo que quería... Sus tribus formaban todo menos comunidades o entidades, antes bien, representaban una manada de jabalíes... como si hubieran sido librepensadores o materialistas (125).

Todorov lo señala como el primitivismo que se practicaba por todos los autores y cronistas hasta finales del siglo XVI-II, y el nuestro no es ninguna excepción. Los contenidos que se destacan del primitivismo son que aquellos que lo practican “se consideran como portadores de un cultura más compleja y más artificial que todas la demás” (307). Dentro de ese esquema de valoración es menester recordar que las dicotomías culturales se establecen en contraposición de la “simplicidad a la complejidad, la naturaleza al arte, el origen al progreso, el salvajismo al carácter social” (Todorov 307). Esta visión de los californios como seres primitivos se alinea con la visión que articuló un Américo Vespucio y se practicó a lo largo de siglos venideros. Dice Todorov: “La sociedad de los salvajes, según Américo, se caracteriza por cinco rasgos: carencia de vestimenta; ausencia de la propiedad privada; ni jerarquías ni subordinación; inexistencia de prohibiciones sexuales; carencia de religión; y todo eso se encuentra resumido en la fórmula: ‘Vivir conforme a la naturaleza’” (308).

Resulta interesante la referencia a un gobierno de tipo anárquico que estaba gestando la Ilustración europea, sobre todo alemana y francesa, para establecer su oposición a una nueva estructura mental que solo se corroboraba como modelo utópico. Baegert, desde una experiencia vivencial, argumenta una vez más en contra de la aspiración de transformación del modelo jerárquico aristocrático religioso. Baegert categóricamente afirma: “Donde no hay autoridad suprema, allí parece, no puede existir religión alguna, porque la religión exige que haya leyes y su aplicación. Este hecho es probablemente la causa de que todos los ilusos y ateos de nuestro tiempo profesen el mismo odio contra todo gobierno y autoridad, como contra toda religión” (125).

Baegert arguye que de continuar con la tendencia de la Ilustración y el liberalismo se llegará a ser como la California, pero incluso peor, porque todo razonamiento en contra de la idea de autoridad es falaz. California resulta entonces la prueba fehaciente de lo que ocurre en las sociedades primitivas y una vez más arremete contra la idea de “un buen salvaje” que libre en la naturaleza no es más que un animal de peligro. Los llama tácitamente “manadas de jabalíes”. Asistimos entonces a la refutación de la idea de república democrática, donde la ley no es el reflejo de un modelo “patrimonialista” como señala Paz que era la sociedad novohispana (38-41). Al hacer la distinción entre una república formada desde Europa y la sociedad de californios, el misionero discute que estos últimos desconocen la palabra Dios en su lengua dado a que están en constante búsqueda de alimentos. Si los californios apenas pueden resolver sus funciones primarias de nutrición, Baegert afirma que su preocupación física por el mundo opaca su meditación metafísica. Es interesante que haga esta reflexión cuestionando, entonces, la banalidad del culto religioso en comunidades marginadas que se alejan de los parámetros europeos. Una vez más Baegert pone en tela de juicio, veladamente si se quiere, el papel de una evangelización que no mejora en lo absoluto la vida para quienes la fe y el conocimiento metafísico son más bien accesorios.

Su propuesta por mostrar al salvaje recupera cada uno de los postulados traídos por Vespucio doscientos años antes, incluso en la descripción de la lengua que funciona de una manera muy limitada, según lo mostrado por el misionero. Esta falta de “dimensión” cultural, al momento de ser reformulada por las concepciones mitológicas que buscan establecer una identidad, es completamente negada. No hubo una cultura indígena propiamente, por tanto hay el rechazo de toda cultura del “interior”, que es vista de manera despectiva.

Capitanía de dragones

La tercera parte explora el tema mismo de la conquista del Nuevo Mundo y la edificación de las misiones a lo largo de la península, así como su financiamiento para dejar en claro que el capricho de California no ha redituado pérdidas a la Corona. Si bien es cierto que la conquista ha sido vista por la Iglesia como una posibilidad de expansión de la fe cristiana, no ha terminado en felicidad sino en contratiempos, nutriendo la mitología con la que fue creada, en especial, California. Para Baegert es evidente que no vale la pena este proyecto. Sin duda la falta de “humanidad” de los habitantes de la California no acepta ningún proceso de aculturación. Todo el sincretismo ideado por los jesuitas, con el que lograron la expansión del cristianismo dentro de la región mesoamericana, no fraguó en los territorios del norte. Así, Baegert argumenta y denuncia cómo esta conquista solo ha sido generada por el deseo de riqueza, un deseo que no tiene sustento en el imaginario cristiano. Baegert afirma: “Debido a este afán incansable de buscar y encontrar nuevos tesoros en tierras nuevas, la pobre California no pudo quedarse oculta por mucho tiempo” (144). En esta tercera parte, el misionero propone deconstruir la imagen mitológica ya haciendo uso de un razonamiento expositivo, con visos de la Ilustración, mostrando esta industria como imposible en sí misma. Este capricho californiano tuvo dos artífices: el Padre Juan María de Salvatierra y el Padre Eusebio Kino. Ambos son reconocidos como, literalmente, los padres fundadores de California. Dentro de la mitología cívica, estos nombres aún figuran como símbolo de una fundación civilizada. El texto de Baegert es categórico una vez más al narrar la historia de cómo el lugar no es digno de ser parte de un entramado civilizatorio. Incluso siente lástima por el primer gobernador, quien es un personaje ilustre:

Don Gaspar Pórtola, catalán, capitán de dragones y... desde 1767, primer gobernador de California! Se le ha concedido esta posición para honrarlo por sus méritos, pero a

base de la reputación equivocada acerca de la bondad del país y de sus riquezas. No se le hubiera podido castigar de una manera más severa... si hubiera jurado en falso contra su rey y si hubiera querido traicionar a su patria (158).

Explica la carencia de civilización europea y el aburrimiento que sentiría Pórtola.¹³ Sin embargo, gracias a Pórtola se lleva a cabo la fundación de las misiones y de los establecimiento en la Alta California.

Con Pórtola la noción de “californio” toma un nuevo giro y se deslinda de su contenido “indígena” para nombrar ahora a los europeos que forman los presidios de la Alta California y se establecieron con mayor éxito que los de la península. Crosby afirma: “Several Californios, as a result of participation in this expedition, or the several that followed in its support, would become pioneer settlers in Alta California” (49). El desarrollo de las misiones dentro de una cultura europea es lo que se manifestará a lo largo de la narración, pero sobre todo, el problema de la construcción de civilización europea donde no es de interés para ninguna de sus partes. Es decir, la imposición de un imaginario solo funciona cuando hay otro imaginario que se pondera. El problema se pone de manifiesto cuando el asentamiento humano con el que se trabaja comparte un ideal abstracto de un mundo que está en condiciones de reemplazarlo con otro, que es impuesto mediante los mecanismos que se quieran o se tengan a su disposición. Baergert no encuentra necesario este ejercicio; a la postre tuvo razón. El indígena fue disminuyendo hasta finalmente ser nulificado, tanto en su percepción como en su presencia. El nuevo californio será dentro de su segunda fundación, y la tal vez la primera en sentido estricto, el europeo americano, hoy nombrado criollo. Así Crosby ofrece una lista de apellidos de los fundadores que se fueron con Pórtola hacia el norte desde la península y que fundaron

¹³ Pórtola fue el primer expedicionario en fundar la misión y el presidio de San Diego en 1769 (Crosby 49).

la historia de la Alta. Reproduzco la lista porque a partir de ella se comenzará a replantear la sudcalifornidad como un derecho histórico de arraigo y de contenido generacional, precisamente para construirla desde su “europeidad”: “Acevedo, Alvarado, Arce, Camacho, Carrillo, López, Lugo, Olivera, Ortega, Osuna, Peña, Romero, Verdugo, and Villavicencio. More important to the Baja California story were those peninsular men who served in the north and returned” (49). Bajo este esquema la fundación y creación del universo conceptual del sudcaliforniano quedará delimitada en torno a dos ejes fundamentales: el paisaje desértico y marino, y la construcción de asentamientos humanos de origen criollo, no en presidios, como en la Alta California, sino en ranchos. Una vez que la población indígena fue disminuyendo la idea de ataques desapareció. De igual manera el rancho de Baja California presentaba otras características más destinadas a la supervivencia. Crosby explica esta diferencia: “... in Baja California a ranch was created on whatever land happened to lie around any permanent source of water” (58). Era fundamentalmente para el autoconsumo de una comunidad pequeña asentada en espacios geográficos imposibles. Así, el término californio tuvo una connotación distinta y ya moderna. El cambio acarreó dos condiciones que se plantearían como valores culturales que fueron expuestos desde el principio por Baegert: el aislamiento y la conquista del hombre europeo americano frente a la naturaleza desértica.

Bajo estos dos conceptos se derivarán los elementos que servirán para plantear una identidad regional. El aislamiento cobrará sentido positivo como parte de un proceso de autenticidad y al mismo tiempo de resistencia temporal, que años más tarde repercutirían en la emancipación del territorio para autogobernarse y convertirse en Estado: el clamor de un gobernador “con arraigo”.¹⁴ En los textos literarios que se gestan el espacio en-

14 Hacia 1945 se integra el movimiento *Frente de Unificación Sudcaliforniano*, que pretendía establecer un regionalismo que constara dentro de un marco político y cultural con miras a una independencia frente al centro de la República: “... en lo político promulgación de una legislación adecuada a las condiciones y

démico es reconfigurado para presentar la geografía como una parte integral del ser sudcaliforniano. El hombre es el reflejo de su entorno: el aislamiento y el desierto, lejos de quitar la humanidad, la construyen y la templan. La expiación, lejos de ser un castigo, es una posibilidad para recuperar un lugar dentro de una promesa futura y metafísica. Al no haber una cultura milenaria para reconstruir el lugar, la misión es el punto de partida para construir una cultura que busca vincularse con toda una Europa difuminada de aquellos que regresaron o que jamás se han ido. Cultura hecha de espectros, soledad, desiertos y sed de mitologías milenarias.

Bibliografía

- Baegert, Juan Jacobo. *Noticias de la península americana de California*. México: Porrúa, 1942.
- Carrillo Arciniega, Raúl. “La sintaxis del héroe mítico, su voz y sus realizaciones en los naufragios de Cabeza de Vaca”. *Trayectos 1*, (2007): 195-219.
- . *De héroes, amoríos y sufrimientos: la condición (melo)dramática de ser mexicano*. Newark: Juan de la Cuesta, 2014.
- . *Huellas y oquedades: teoría de la poesía de Jorge Cuesta y José Gorostiza*. México: Eón, 2007.
- Carvajal, Gaspar de. *Descubrimiento del río Amazonas*. Quito: Superintendencia de Bancos, 1995.
- Cirlot, Juan-Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Editorial Labor, 1978.
- Crosby, Harry. *The last of the Californios*. La Jolla: Copley Press, 1981.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa, 1968.

necesidades especiales del territorio; designación de gobernadores nativos por medio de elecciones” (González Cruz 626).

- González Cruz, Edith y María Eugenia Altable (eds.). *Historia de Baja California Sur. Vol. II. Los procesos políticos*. México: Plaza y Janés/Conacyt/UABCS/SEP, 2003.
- González Echevarría, Roberto. *Myth and archive*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Loyola, Ignacio. *Ejercicios espirituales*. Barcelona: Abraxas, 1999.
- Martínez, Pablo L. *Guía familiar de Baja California, 1700-1900*. México: BC, 1965.
- Moscoso, Javier. *Historia cultural del dolor*. Madrid: Taurus, 2011.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Nafragios*. Madrid: Espasa Calpe, 1971.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: FCE, 1982.
- Pérez Bernal, Ángeles y María Luisa Bacarlett Pérez (eds.). *Devenires de la literatura y la filosofía*. México: UAEM/Eón, 2014.
- Rodríguez de Montalvo, Garci. *El Amadís de Gaula*. Zaragoza: Ebro, 1970.
- . *Sergas de Esplandián*. Madrid: Castalia, 2003.
- Sequera Meza, José Antonio. *La otredad en la California sureña*. México: Praxis/UABCS, 2003.
- Taiano, Leonor. “Infortunios de Alonso Ramírez: consideraciones sobre el texto y su contexto”. *Bibliographica Americana* 7 (2011): 180-200.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 1987.
- . *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI, 2000.

Jesús Gardea: antropología poética pesimista confeccionada desde Chihuahua

Jorge Ordóñez Burgos
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

“...los nacionalistas radicales, que son generalmente hombres impreparados, sin cultura alguna. Ven las cosas superficialmente, a través de un estrecho provincialismo que les hace creer que lo mexicano es el “color local”.

Si su influencia llegara a imponerse en la vida espiritual de México, el arquetipo de la cultura sería una mentalidad pueblerina, que en poco tiempo reduciría la significación del país al de una aldea sin importancia en medio de un mundo civilizado”.

(Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*)

Resumen

Sesús Gardea es uno de los narradores más importantes del norte de México en los últimos treinta años. Sus textos reflejan la manera de sentir, entender y vivir el mundo a través del alma de los habitantes de la región. El presente ensayo intenta desarrollar una lectura filosófica de los cuentos de Gardea, recogidos en cinco libros publicados entre 1980 y 1995. Los elemen-

tos filosóficos encontrados en la literatura gardeana son básicamente dos: la construcción del perfil de la gente del desierto y la exploración del mundo esotérico, impreso en rituales mágicos, la presencia de los muertos y conjuros. La reflexión filosófica de Jesús Gardea invita a emprender un viaje al vacío a través de un lenguaje poético e inteligente.

Palabras clave: filosofía mexicana, antropología filosófica, Jesús Gardea


Abstract

Jesús Gardea has been one of the most important Northern Mexican narrators in the last thirty years. His texts reflect the wise to feel, understand and live the world across the soul of the zone's inhabitants. The present essay tries to develop a philosophical reading of Gardea's short tales (compiled in five books published between 1980 and 1995). The philosophical elements found in gardean literature consist basically in two big themes, construction of existential and spiritual profile of desert's people, and exploration of esoteric world printed in magical rituals, ghosts and incantations. Gardea's philosophical reflection invites to make a trip into the void, guided by poetic and clever language.

Key words: Mexican philosophy, philosophical anthropology, Jesús Gardea



Jesús Gardea: antropología poética pesimista confeccionada desde Chihuahua
Jorge Ordóñez Burgos


 El presente ensayo tiene como objetivo central hacer una interpretación filosófica de los cuentos de Jesús Gardea, textos que fueron recogidos en varios libros, a saber: *Los viernes de Lautaro* (Siglo XXI, 1979), *Septiembre y los otros días* (Joaquín Mortiz, 1980), *De alba sombría* (Ediciones del norte, 1985), *Las luces del mundo* (Universidad Veracruzana, 1986) y *Difícil de atrapar* (Joaquín Mortiz, 1995).¹ Me propongo leer las narraciones a través de meditaciones críticas impresas en varias de ellas. Su contenido me lleva a la conclusión de que Gardea debe ser incluido dentro del reducido catálogo de filósofos chihuahuenses. A lo largo de estas páginas argumentaré para sostener dicha afirmación. Sin embargo, es importante aclarar primero qué entenderé por filosofía, para pasar luego a explicar cómo se relacionan las historias de Gardea con tal concepción.

1 Para las citas de este trabajo recurriré a la antología *Reunión de cuentos* (FCE, México, 1999), donde se compilan los cinco libros íntegros. La numeración de las páginas está conforme dicho volumen. Para facilitar al lector el cotejo de referencias se colocará el título del libro en el que apareció originalmente el relato. —El libro *Donde el gimnasta* (Aldus, México, 1999) se compone también de cuentos; no obstante, no fue consultado para la elaboración de este ensayo.

Noción de filosofía

La idea de filosofía suele hacerse más compleja de lo que debería ser en muchos casos. Una concepción muy recurrente consiste en evaluarla a través de los sistemas que pueda integrar. *V. gr.*, Aristóteles, San Agustín, Kant, Ortega y Gasset o Zubiri son filósofos y hacen filosofía porque tienen sofisticadas estructuras de conceptos que abordan los grandes temas de la tradición occidental, como el problema del conocimiento, del bien, el hombre, el estado, la belleza y el ser. Aquello que no medita con tal *rigurosidad*, simplemente, no es filosofía. José Gaos habla sobre los usos y costumbres del oficio:

[...] la idea tradicional de que la filosofía, o es sistema metódico, o no es –de primer orden, al menos. Esta idea se ha concretado en los últimos cien años en la de que los filósofos que son profesionales tienen que publicar por lo menos un mamotreto sistemático y metódico, si quieren asentar una reputación al par académica y filosófica.²

La filosofía es una actividad encargada de reflexionar sobre el sentido que tienen temas esenciales para la vida humana: ¿qué es la muerte?, ¿cómo conocemos?, ¿qué es lo bueno?, ¿qué o quién es Dios?, ¿qué es lo bello?, ¿qué o quién es el hombre?, ¿qué sentido tiene nuestra presencia –individual y/o colectiva– en este mundo?, ¿qué es el lenguaje?, o ¿vamos hacia alguna parte?, por mencionar tan solo algunos. El filosofar se construye mediante bloques hechos de inquietudes, pasiones, ideas, prejuicios y condiciones históricas específicas. Por mucho que se pretenda desarrollar una aproximación del todo objetiva, racional o imparcial de las cosas, siempre surgirá algo que haga visible la naturaleza particular del filósofo.

² José Gaos, “Sobre Ortega y Gasset”, contenido en *Filosofía de la filosofía*, p. 81.

Si bien, la filosofía es un escaparate que exhibe algo de la personalidad de su autor, también es verdad que un pensamiento significativo se preocupa por generar posturas, dentro de lo que cabe, mesuradas, bien guiadas y preocupadas por entender el mundo común además del individual.

La filosofía tiene tantos métodos como filósofos pueda haber; sería muy complicado demarcar las fronteras que definieran el pensamiento aceptado y el rechazado. La historia de nuestra disciplina en buena medida se compone de esfuerzos estériles que, más que buscar precisión conceptual, se han exhibido como una clara tendencia sectaria por eliminar todo aquello diferente de un puñado de principios que, en la práctica, operan en la dimensión de *verdad revelada*. Para este estudio en particular, me interesa acentuar la condición espacio-temporal de la filosofía. A pesar de existir temas “clásicos” de tratamiento constante a los que nunca se les agotará, no podemos preguntar cosas fuera de nuestra realidad. Quizá si nos dedicamos a hacer un ejercicio ocioso de imaginación podríamos elucubrar reflexiones de esta clase: ¿cómo sería una ciencia perfecta?, ¿qué notas debería reunir un código jurídico que fuera aplicado en todo tiempo y lugar?, o, ¿podemos construir un idioma en el que no existan géneros y tiempos? La filosofía suele gestarse en coordenadas particulares definidas por el idioma en el que se construye, la época, el lugar, las actividades propias de quienes la piensan, los propósitos que llevan a reflexionar a estas personas, además de toda la carga cultural que llevan impresas las ideas. Pensar dentro de América Latina, de México y de Chihuahua limita miras al tiempo que las expande. Construir una filosofía en las grandes capitales del Occidente no garantiza agudeza u originalidad, ni siquiera superioridad absoluta en recursos materiales para filosofar. Ahora bien, si los archivos, las academias y las bibliotecas fueran las únicas herramientas con las que cuenta el filósofo, esto podría ser cierto. Empero, considero que la filosofía es algo más, inmiscuye la creatividad, la curiosidad y el talento por preguntarse por las cosas, cualidades que no se adquieren por solo vivir en Londres o Berlín. En las zonas

“periféricas” del mundo —me valgo de esta expresión para captar los profundos prejuicios todavía vigentes—, tenemos contacto con condiciones impensables para muchos europeos. La familia y su trascendencia en la conformación de las naciones, la solidaridad y la especial consideración a ancianos y niños en nuestras sociedades; la convivencia real con etnias cuya antigüedad es más remota que la república más longeva de América, en una palabra, la integración de países mediante el aglutinamiento de naciones indígenas de sólida identidad. O, por mencionar un ejemplo más, el sinsentido de la vida que se puede llegar a experimentar en nuestros países, muy diferente al sabor trágico de la existencia, adjudicado mecánicamente al pensamiento germano.

Jesús Gardea y otros muchos pensadores de nuestro continente no se inscriben en la sofisticada membresía del pensar *cosmopolita sin más*; no se preocupan de que sus inquietudes estén dentro de una reputada escuela de moda o sean compatibles con las corrientes alabadas por la mayoría. Lo inmediato tiene grandes posibilidades para ser revisado, el único problema radica en que es más incómodo para el filósofo atajarlo que si tratara cuestiones lejanas en el espacio y el tiempo. A manera de cimentación de la noción de filosofía que emplearé, citaré la postura de algunos filósofos cuya claridad nos guiará en la lectura de los cuentos de Gardea. Horacio Cerutti ha dedicado muchos de sus trabajos a pensar y discutir la validez de la filosofía en América Latina y en México. En un breve artículo, publicado el año pasado, comenta sobre la filosofía en nuestro país:

No está en duda la existencia de tal filosofía. Existe y ha existido, lo cual no implica que fuera o constituya una concepción monolítica; por el contrario, muestra mucha riqueza en sus variadas formulaciones y, por supuesto, no todas las propuestas se sostienen sobre fundamentos pertinentes. La designación no pretende, de ninguna manera, un particularismo o regionalismo del filosofar, siempre volcado a la universalidad, aunque ineludiblemente gestado

en situaciones específicas. No es una filosofía en el sentido de algo exótico aterrizado en estos lugares, sino filosofar desde, como un esfuerzo obstinado por producir reflexión filosófica pertinente, capaz de aportar —a partir de la recepción y reelaboración de tradiciones importadas— a la comprensión, análisis, examen y transformación de la coyuntura respectiva”.³

Aunque podría debatirse el hecho de que la reflexión filosófica solo puede adquirir tal condición mediante la adopción de pensamiento importado, el principio de *filosofar desde* es de gran utilidad para la lectura que aquí haré de Gardea.⁴ Rafael Moreno sugiere evitar varios vicios para consolidar una filosofía mexicana en toda la extensión de la palabra, entre ellos:

No emprender la acción de filosofar acicateados por el afán de revindicar la filosofía mexicana, ante quienes la privan de historia y de existencia. A esto se responde, y con el mejor argumento, haciendo verdadera filosofía rigurosa. La reivindicación surgirá por añadidura, si los mexicanos no se liberan de su empeño en tener un Aristóteles o un Hegel, no valorando sus filósofos propios, a pesar de os-

3 “Filosofía latinoamericana en México”, contenido en *Historia de la filosofía mexicana*, pp. 192-193. Alberto Saladino, compilador.

4 Miguel Rodríguez Lozano describe el trabajo literario de Gardea desarrollado desde el septentrión: “...siempre se mantuvo a la distancia de mafias y capillas y escribió desde Ciudad Juárez, lugar donde él radicaba... sabemos que ese distanciamiento le otorgó una capacidad de libertad y una idea precisa de su mundo narrativo. Asumió la labor creativa con una responsabilidad titánica, con un entusiasmo y una infatigable audacia.” *Escenarios en el norte de México...*, p. 92. -En una entrevista con Miguel Ángel Quemain, Jesús Gardea sostuvo “...no me interesan los mundillos literarios capitalinos que se distinguen por su mezquindad y envidia. Eso solo lesiona a los demás y a mí me gusta mantenerme lejos de todo eso. Y no es difícil. Vivo suficientemente lejos, en Ciudad Juárez, como para que esas cosas lleguen.” “Jesús Gardea: el insondable misterio de la gracia”, *Revista Mexicana de Cultura*. Julio 28, 1996.

tentar, y haber ostentado, igual o parecida excelencia que los reconocidos por las historias generales de la filosofía.⁵

En el mismo sentido se expresa Norma Delia Durán:

[...] la filosofía se concibe como una reflexión sobre los problemas más propios de cada pueblo y México queda incluido en esta posibilidad. El filósofo crea filosofía desde su propia sociedad con el propósito de transformarla, dando solución a una problemática determinada. La filosofía, vista así, se convierte en una acción legítima. La existencia de sujetos dedicados y preocupados por filosofar sobre los problemas urgentes de su tiempo y su vida, la exalta como tal.⁶

En lo que se refiere a un filosofar norteno, más próximo a nuestra realidad, Rolando Picos Bovio comenta:

[...] el filósofo en particular, brinda elementos reflexivos y necesarios para los grandes temas de la propia comunidad, en todos los ámbitos. Si no los brinda los puede brindar. La aportación es justamente esta idea de, a partir del ejercicio de la crítica, de la razón, plantear los grandes temas de interés, particular y humano, trascendental, que tiene que ver con las discusiones de este tipo, como de cuestiones concretas. Yo creo en la filosofía que es capaz de opinar de temas tan concretos, como el narcotráfico o la violencia, el aborto, este tipo de tópicos que allí están, que son problemas y que tendrían que verse desde distintos criterios, entre ellos el criterio de la propia filosofía y de alguna rama de la filosofía, por ejemplo, la bioética, por hablar así en particular... Creo que la filosofía en Nuevo León o la

5 “¿Filosofía mexicana en el año 2000?”, contenido en *Actha Philosophica Mexicana*, pp. 31-32. Norma Delia Durán Amavizca, compiladora.

6 “Filosofía mexicana para la creación de una teoría pedagógica”, contenido en *Actha Philosophica Mexicana*, p. 88.

filosofía del Estado, que no es ajena a la ideología, también nos ayuda a ubicarnos en coordenadas no solamente históricas, sino en coordenadas del pensamiento para ver qué tipo de sociedad somos.⁷

Para finalizar con el apuntalamiento filosófico del ensayo, quiero echar mano de reflexiones desarrolladas por Fuentes Marres, centradas en investigar la naturaleza del chihuahuense, abordando su condición desde una perspectiva existencialista influida por Unamuno y Gaos. Las obras en las que se recogen dichas meditaciones son *Cadenas de soledad. Novela selecta para desesperados* (1958) y *Servidumbre* (1960). En la primera de ellas, encontramos la descripción de páramos norteros y de los sentimientos que estos despiertan en los habitantes del estado:

El gris es el color neutro que se acomoda a todos salvo al agresivo cielo de la llanura, que es a la imagen de la tierra, como si el hombre tuviera un desierto bajo sus pies y otro sobre su cabeza. Y sin embargo, aún allí el hosco mediodía cede ante el sereno atardecer, cuando algunas nubes, nunca muchas, se agolpan sobre las crestas distantes para despedir al sol, y semejan una serpiente sobre el horizonte... El sol —pensaba don Jesús— tampoco es aquí lo que en otras latitudes, donde su reinado se palpa junto a otros reinados, cada cual con su grandeza; el sol es aquí todo, la presencia de un Señor omnipotente que se adueña del paisaje hasta el crepúsculo.⁸ Todo agoniza entonces lleno de

7 *Inventario de la filosofía en Nuevo León. Filosofía y filósofos en Monterrey*, pp. 373-374.

8 Esta frase recuerda el comentario de Brigitte Amat sobre el papel del sol en la novela de Gardea, *Los músicos y el fuego* (1985): “El sol puede ser benéfico o maléfico” (*El nudo gardeano*, p. 45). ¿Alguna reminiscencia a posicionamientos filosófico-teológicos en los que la Unidad suprema es la suma de todas las particularidades y, dada su condición de infinita superioridad y perfección, no es en sí misma lo que entenderíamos como “mala” o “buena”? De esta manera pensaban los antiguos egipcios respecto al sol. Dios que gobernaba los cielos

él, mientras llega la noche, una atmósfera infinita sin luz, y la tierra descansa; el gran Ausente, su Señor, la deja dormir cuando los tímidos vientos abandonan el escondite de las cañadas, y bajan a la llanura para jugar con el silencio.⁹

Entre las notas que Fuentes Mares proporciona para definir al hombre norteño, producto del medio agreste en el que vive, está la condición de soledad estoica, que ayuda a entender su carácter y proceder.

Nací en el desierto, donde los hombres esperan la lluvia y la muerte, y los niños juegan con las piedras y las lagartijas... Para mí, enemistado con todas las doctrinas, es comprometido entender al desierto como una doctrina más, tan completa como el cristianismo o la filosofía de Kant, y tal vez más aleccionadora que ambas. De las peores doctrinas se sacan buenas lecciones, que permanecen vivas cuando su aparato conceptual y sistemático se ha perdido. Aquí por ejemplo el hombre se encuentra solo, con el riesgo de que encontrarse así no sea encontrar a alguien, y sin embargo en el desierto no hay suicidas. Los hombres se aferran a la vida porque en ella encuentran el instrumento

y el inframundo, nocivo por su poder abrazante –“magia negra”–, simultáneamente, dador generoso de frutos por el poder mágico que fertiliza los campos –“magia blanca”– y, en general, fomenta la vida.

9 *Cadenas de soledad, novela selecta para desesperados*, pp. 88-89. Luis Aboites, en su artículo “José Fuentes Mares y la historiografía del norte de México. Una aproximación desde Chihuahua (1950-1957)”, desarrolla uno de los trabajos más críticos y académicos que se han escrito sobre el chihuahuense y cuestiona la autenticidad del paisaje descrito arriba: “De entrada parece evidente que el argumento del desierto es central para distinguir a los que lo habitan de quienes no lo padecen, es decir, los del ‘sur’, término norteño que bien valdría un análisis concienzudo. Dicho de otro modo, el discurso de Fuentes Mares va encaminado a distinguir una porción del país mexicano frente a otras en las que no hay desierto, entendido este como geografía y también como demografía o etnografía. En el ‘sur’ hay más agua y también una numerosa población indígena sedentaria y pacífica, más dispuesta a trabajar bajo el dominio de las élites españolas y criollas” (p. 502)

de las tres grandes esperas que son para mí, la sombra, la lluvia y la resurrección.¹⁰

Más acerca del chihuahuense y su naturaleza ancestralmente hosca. Fuentes Mares habla sobre una clase de violencia que se vivió durante el siglo XIX y posiblemente haya contribuido en parte para forjar el carácter que nos distingue:

Trasunto del purgatorio. El último rincón de la fe, una sombra de esperanza. Chihuahua, donde la vida vegetal juega cartas finales, y el hombre las jugó y las juega todavía con la ilusión de los grandes optimistas, endurecidos en el infortunio... En el trópico los hombres duermen, en el desierto sueñan. Sueño bronco de indios y cazadores de indios. Sueño de Hidalgo, sueño de Juárez, sueño de Villa, sueño de Carranza. Cabelleras de indios en largas lanzas de rancharos. Acatita de Baján y La Angostura. Paso del Norte, Tierra Blanca, Rellano, Bachimba. Campos cruzados por sombras de guerra. Esperanzas crucificadas en dolor sin muerte.¹¹

Esta descripción del paisaje chihuahuense nos hace entender una antropología derivada de condiciones tan particulares. Una tierra sin grandes tonalidades cromáticas, seca en su mayoría, enmarcada por cierta desolación, producto del clima extremo. El arreglo hace de su morador un ser hurraño y parco, sin grandes aspiraciones más allá de sobrevivir al duro clima. Independientemente de la crítica hecha por Aboites, respecto a la condición literaria del entorno desértico de Fuentes Mares, visualizarnos inmersos en este medio, como habitantes del desierto, ha sido un rasgo dador de identidad desde tiempo inmemorial. Téngase en cuenta que aquello que hace a una persona sentirse parte de un pueblo es un sentimiento íntimo, difícil de expresar

10 *Servidumbre*, p. 7.

11 *Juárez y la intervención*, p. 232.

y entender para los foráneos, además de ser poco “científico”. El campesino del norte de Japón, el obrero de Barcelona, el pescador británico se saben partícipes de una colectividad espiritual, asumiendo cotidianamente su pertenencia sostenida por vínculos que, quizá al ser revisados por la antropología, la historia o la sociología se vengán abajo cual castillo de naipes, mas son tan tangibles y reales para cada uno de ellos como cualquier fenómeno.

Filosofía gardeana

Abordaré de manera global los cuentos de Jesús Gardea con el propósito de interpretarlos, buscando encontrar los elementos filosóficos que articulan una compleja narrativa de giros crípticos. De entrada, es importante señalar que en el contexto académico y geográfico de Chihuahua es muy difícil poder hablar de filosofía en el sentido formal, es decir, una escuela arraigada en investigaciones serias de trascendencia nacional e internacional, formando generaciones de nuevos profesionales que contribuyan efectivamente con esfuerzos colectivos plasmados en aportaciones filosóficas originales. Ni qué decir de la existencia de medios abiertos destinados a difundir las ideas construidas en el ámbito local, pero que, a pesar de su origen, trasciendan a otros círculos de discusión. Si pretendemos buscar una filosofía de esta clase en nuestro estado, solo perderemos el tiempo. Lo que sí podemos buscar, con certeza absoluta de éxito, es filósofos, es decir, individuos encargados de desarrollar pensamiento original diseñado según las circunstancias en las que viven, intentando abordar las condiciones del entorno, más que importar conceptos sin gran conexión cuya validez se reduce a su procedencia foránea. Aunque la literatura de Gardea no se manifieste en el “lenguaje técnico de los filósofos” —expresión cuyo significado es un tanto difícil de desentrañar—, sus meditaciones para comprender lo que es el chihuahuense, en tanto que habitante de una zona desértica en un sentido muy amplio, son agudas porque logran internarse en las profundidades de nuestro ser colectivo. Podemos o no estar de

acuerdo con sus conclusiones, empero, sin temor a equivocarme creo que solo un puñado de personas se ha aventurado a explorar este terreno con capacidad y disciplina.

En los cuentos gardeanos encontramos frecuentemente personajes violentos y desalmados, desprovistos de toda conmiseración por el prójimo y dispuestos a quitarle la vida a alguien si las condiciones así lo exigen. Téngase por botones de muestra un par de relatos, a saber: el final de “La acequia”:¹²

Pero mi hermano volvió muy pronto a la acequia, de nalgas y con un gran balazo de Anastasio Madrid en el pecho. Madrid estaba parado delante de la puerta lila de su casa y nos apuntaba con un rifle. Estaba parado, pisando las hojas.¹³

El final de “Puente de sombra” es igualmente agresivo y trágico, dado que el protagonista describe su muerte a manos de un gatillero:

La orden de detenerse sonará de un momento a otro. Y luego los balazos, rompiendo la calma; echándola abajo como el vidrio de una ventana.

—¡Alto!

La dureza se impone al zumbido de las chicharras. Hago alto a tres pasos. En el silencio siento miedo de que el murmullo vuelva a levantarse en mí. No quiero que nada me ablande. Pero el murmullo está mudo. Me acuerdo de la uña blanca de Jiménez como en un sueño. Y como en un

¹² El cuento se llamaba originalmente “La puerta lila”, publicado en su versión primigenia en 1977 en la revista *Plural*. —Respecto a los primeros relatos de Gardea, Ernesto Romero señala que fueron publicados en *Vida universitaria* de Monterrey y *El fronterizo* de Ciudad Juárez en 1967. Cf. *Ensayos bajo demanda*, p. 29. Miguel Rodríguez señala que Gardea publicó un cuento titulado “El viaje” en la revista *Mujer*, no. 10, Ciudad Juárez, 1973. Cf. *Escenarios del norte de México*, N. 3, p. 95.

¹³ *Los viernes de Lautaro*, p. 31.

sueño me parece verla asentándose, liviana como una pluma, sobre el gatillo. Abro bien los ojos y miro cara a cara al sol. Entonces, las armas hacen un ruido de brasas.¹⁴

La filosofía es un ejercicio espiritual, una forma de vida, una vía para abordar las circunstancias en las que se habita. Quise iniciar este ensayo citando las palabras de Samuel Ramos respec-

14 *Las luces del mundo*, p. 374. —Otros ejemplos de la violencia captada en los textos gardeanos: en “Acuérdense del silencio” se narra la historia de un edil que conduce a un grupo de hombres armados para desalojar a unos invasores que se apropiaron de terrenos del municipio. El escuadrón iba dirigido por el cabo Anzures, militar con experiencia en las armas. Durante el proceso de desalojo, se inicia un tiroteo. Al final, Anzures y el alcalde son los únicos sobrevivientes.

—¿No está usted herido, cabo Anzures? —le preguntó.

—No, señor. Uno es de respeto. Por eso la muerte se sesga.

—¿Y los otros?

—Bien muertos, señor.

—Bueno. No importa. En el fondo era gente sin oficio ni beneficio.

—Lo serían, señor. Pero yo me quedé aún con ganas... y usted, pese a que salió vivo, no es de los de respeto...

La última ráfaga que disparó el cabo Anzures hizo saltar por los aires, por la luna, la pistola del alcalde”. *Septiembre y los otros días*, p. 145.

—En algunos relatos de Gardea deja verse un ambiente de traición en el que las armas salen a relucir, ya como instrumento de dominio y poder, ya como medio de castigo, puesto por el destino en manos de alguien que reconfigura la justicia según sus apetitos e intereses. “Bazúa” termina de la siguiente manera: “Aquello apestaba a nudo. A trampa. Pensé en Bazúa, en que era tan flaco como nosotros, y en que no era de por el rumbo. Pero Bazúa, despegando los dedos del borde de la mesa, cortó de raíz, le dijo a Moley, con las palabras más tranquilas del mundo:

—No se apresure usted tanto, amigo. La piedra es falsa [se refiere a la piedra de un anillo que llevaba en uno de sus dedos], como mis bigotes: todo es un disfraz.

Moley no se inmutó. Sonrió, al contrario, burlonamente.

—No se ría usted —le dijo Bazúa. Y Luego, desabrochándose los cuatro botones del makinof, le dejó ver una pistola.

—De su baba a la mía —le dijo—, la suya es mucho peor.

Moley se fue.

Entonces, Bazúa, volviéndose, me dijo:

—Lo acompaño, Ciriza”.

De alba sombría, p. 253.

to al regionalismo en México, una postura que bien podría entenderse en algunos casos como un nacionalismo insipiente, aunque cabría preguntarse quién determina la validez de dicho sentimiento. Concuero en que sería ridículo contemplar el sentido de pertenencia hasta sus últimas consecuencias porque, de ser así, se llegaría al absurdo reclamando identidad propia para los habitantes de una colonia, una calle o, siguiendo esa lógica, una casa. México tiene zonas que históricamente son bien identificadas; cada una de ellas cuenta con condiciones que difícilmente el resto de los mexicanos podemos entender. ¿Qué significa vivir en la frontera sur de la república? ¿Cómo asume el defenío su condición de poblador de una ciudad cosmopolita? ¿Cómo valoramos en el norte la integración de costumbres y tradiciones con fuerte contenido norteamericano como la celebración del *Halloween* o la Navidad? Este no es el espacio para discutir respecto a la existencia de una mexicanidad que trasciende regionalismos, minimizando a sentimiento retrógrado y aldeano aquello que esté fuera del nacionalismo “normalizado”. Que, dicho sea de paso, por lo general, la idea de mexicanidad es identificada con una serie de factores impuestos desde una mentalidad centralista y centralizante que pretende permear muchas de las áreas de nuestra vida colectiva. Poco tiene que ver el mariachi con el folklore de los tabasqueños o los bajacalifornianos; los monumentos emblemáticos de la capital de la república nada le dicen al nayarita, al neoleonés o al chihuahuense. Las tradiciones populares con que se celebra el día de la Independencia en contadas entidades del país se desarrolla de manera tan entusiasta y pintoresca como en el Distrito Federal. Los mexicanos poseemos mentalidades distintas, paisajes muy diferentes, necesidades dispares. Supongamos por un momento que la capital del país se encuentra en Ciudad Juárez. Imponer al resto del país nuestra visión del mundo sería *antidemocrático*, poco sensible no solo desde la perspectiva social, sino política también. Significaría una aberración histórica, en una palabra; sería ridículo fomentar la mentalidad fronteriza entre los potosinos, imponer expresiones juarenses a los jaliscienses o infundir a los michoa-

canos el orgullo por el pasado combativo contra los apaches que protagonizaron nuestros ancestros. Efectivamente, no tendría sentido alguno. Entonces, ¿por qué ha de tenerlo el centralismo al que desde la Colonia se nos ha sometido?

Los relatos de Gardea reflejan un norteco que está lejos de ser idealizado.¹⁵ Es por ello que sus textos son de relevancia para nuestro estado y, si se tiene la intención mínima de componer una antropología integral, contribuyen a hacer más real y crítica la idea del mexicano. Una concepción nutrida a partir de muchos regionalismos que son imposibles de dismantelar por el solo temor de parecer aldeanos en medio del mundo globalizado.

Gardea y Fuentes Mares difieren en su concepción del chihuahuense. El primero, visualiza y acentúa sus peores miserias, ejemplificadas mediante escenas en las que la misericordia, la solidaridad, el perdón o la conmiseración sencillamente no existen. Cabría preguntarse si la antropología resultante podría denominarse bárbara, porque la mayoría de los personajes de Gardea adolecen de actitudes que solemos definir como humanas. Aunque es frecuente que se recurra a un ambiente sobrenatural, también es fácil encontrar una despreocupación casi absoluta por el prójimo, una especie de *inmunidad emocional* que hace del norteco un ser insensible. Por el contrario, la visión de Fuentes Mares, aunque es crítica y exhibe la tozudez de nuestra gente, siempre exalta la honestidad, la solidaridad y la valentía del chihuahuense. La esperanza en el porvenir aparece en todas sus obras.¹⁶ Y, si cabe la expresión, él concibe una especie de “panseptentrionismo” que trasciende estados para integrar un contrapeso étnico-cultural balanceador del centralismo ancestral. Los nortecos estamos hermanados y nos hemos acompañado a lo largo de la historia del país. Para este estudio cabe, pues, hacer una distinción esencial:

15 Respecto al significado de la guerra en las novelas de Gardea, Cf. Brigitte Amat, *El nudo gardeano*, pp. 39, 57-59 y 64.

16 Como ejemplo, una frase que sintetiza la concepción fuentesmarina del norteco: “El saber práctico es primero, y el regiomontano alboral —como todos nuestros nortecos—, batalló en su principio no con ideas sino con sus brazos y su voluntad”. *Monterrey. Una ciudad creadora y sus capitanes*, p. 20.

el chihuahuense es un ser muy diferente para estos dos filósofos. La narrativa gardeana es cruda, mientras que las obras fuentes-marinas abonan a la concepción del *salvaje gentil* que tanto se ha difundido en nuestra región.

Jesús Gardea no posee un sistema hegeliano o tomista, él se aproxima a la realidad chihuahuense sin muchas ambiciones, según la regla que apunta Gaos. No obstante, los cuentos de Gardea meditan sobre la naturaleza propia del chihuahuense, su pensamiento quizá no nos resulte grato ni *motivador*, pero refleja con gran nitidez unas condiciones que determinan desde nuestro gusto, mentalidad, valores éticos, sentido de pertenencia, idea de destino común, hasta la forma de comer y hablar. Gardea era un gran lector; su trabajo nos permite ver que no solo asimilaba obras literarias de géneros y tiempos diversos, sino también aparecen influjos de filosofías que articularon sus letras.¹⁷

1) El medio

Ya se han trazado algunas líneas generales para definir al norteño. Ahora, pasaremos a caracterizar algo del entorno físico, existencial y espiritual que rodea a este hombre. Gardea es muy insistente en configurar el marco de sus narraciones. La preocupación radica no solo en describir el desierto como espacio climático y físico, sino como estado del alma que se hereda de generación en generación. En su oficio cuentístico se reproducen los ambientes que envuelven al chihuahuense. Las miserias y los vacíos... Rodríguez Lozano construye la ecuación interpretativa de los textos de Gardea invirtiendo la secuencia *hombre*→*entorno* aquí propuesta, para él:

¹⁷ María del Rosario Lara tiene uno de los pocos trabajos que hablan sobre este particular. Cf. "La metáfora de la luz como expresión del alma en 'Livia y los sueños', de Jesús Gardea". Allí se exponen los "puntos coincidentes de una visión del ser humano" de Gardea y María Zambrano. —Por su parte, Brigitte Amat señala que Gabriel Marcel es una de las lecturas filosóficas que gustaban a Gardea. Cf. *El nudo gardeano*, pp. 32-33.

[...] ese espacio por el que deambulan los personajes va a determinar muchas de las instancias de relevancia formal y temática de más de la mitad de los cuentos. *Ese espacio literario hace sobresalir la mayoría de las veces la soledad del ser humano* y a su vez responde a la necesidad de fascinarse con la imagen y el tiempo en apariencia detenido.¹⁸

La estructura de mi lectura se construye a partir de la soledad de los personajes, que se proyecta radialmente en todas direcciones, una forma de vida plasmada en todo aquello con lo que tienen contacto. El desierto, los rayos inmisericordes del sol, los matorrales, los montones de basura que parecerían estar cubiertos de un halo que, a la par, los congela en el tiempo y los hace caducos; el efecto de los rayos solares en el metal de las armas, las sombras, los sabores de bebidas y alimentos parcos. En “La cizaña” nos encontramos con palabras contundentes: “El sol es terrible. Le ha chupado su color al cielo”.¹⁹ La sensación del desierto no es experimentada en las mismas condiciones por nosotros que por un arizoniano, un saharauí, un saudí árabe o un iraquí. Aun si cualquiera de ellos fuera traído a nuestra tierra, los demonios, las imágenes y lenguaje internos serían distintos. Sus desiertos serían una importación a nuestro medio. Tomo como guía diversos pasajes de cuentos en los que se revela esa interioridad que todo lo alcanza. En “Último otoño” se lee:

“Tengo entre mis manos un juguete que emite música si se le da cuerda. Es una melodía triste, que fácilmente evoca la vida en el mundo; la vida de cada uno de nosotros”.²⁰

“Como en el mundo” contiene una frase reveladora:

18 *Escenarios del norte de México*, p. 106. El subrayado es mío.

19 *Las luces del mundo*, p. 375.

20 *Los viernes de Lautaro*, p. 64.

“En lugarcitos como éste en que vivimos, la vida entera de todos se encuentra a flor de tierra. Aquí inventamos, por eso, los secretos; otra vida que a nadie va a desolar de tanto mirarla”.²¹

En “La pecera”, un niño nos habla de las profundidades del alma de su padre:

[...] desplegaba el periódico dominical adquirido en el camino. Pasaba las páginas con tanta lentitud como si cada una fuera un periódico y él el peor de los lectores. Pero mi padre no leía; yo sé que no leía. Eran sus pensamientos los que lo ocupaban y no las noticias. Este volverse hacia sí mismo y encerrarse a trajinar con sus ideas, le daba un aspecto infeliz.²²

“Nada se perdió” nos ofrece una visión del tiempo interno y cuasi insondable, caracterizada por una sensación engañosa de permanecer *en y durante*; no obstante, dicho acto resulta confuso y, para otra clase de personajes distintos a los de Gardea, sería angustiante. Sin embargo, muchos de quienes participan en sus historias están insensibilizados por completo; su actitud ante la vida, más que estoica, es el resultado de un dopaje espiritual que inhibe sentimientos:

“No hay quien feche aquí esas muertes. Y ni las de los vivos. Se nos escapan. Pregúntele a Bayona por la de la mujer. Verá. Pregúnteme usted por la de la mía. Por acá, los años, el tiempo, no tienen agarraderas por dónde agarrarlos”.²³

En “La orilla del viento” encontramos más expresiones del microcosmos norteño que se refleja en el entorno:

²¹ *Ibíd.*, p. 46.

²² *Ibíd.*, p. 57.

²³ *De alba sombría*, p. 267.

“Caminar mundos en busca de una salida, desgasta, Cobos. Atravesar soledades, tolveneras de almas secas, voces y voces que nos desorientan...”²⁴

“Latitudes de Habacuc” es otro relato que contribuye a explorar el solipsismo septentrional, cimiento de todo mundo posible:

“La ruta de Habacuc es rígida. La misma siempre. Dicen, y lo afirmo yo también, que lleva dibujado un mapa en las niñas de sus ojos; pero un mapa de un pueblo de sólo tres o cuatro calles, y sin ningún alrededor. Sin plaza tampoco. Y yo agrego: sin estaciones del año”.²⁵

↪) Lo sobrenatural

Con frecuencia, los textos de Gardea insinúan, cuando no lo expresan abiertamente, la existencia de un ambiente sobrenatural articulador de la narración. Un hilo invisible pero fortísimo que lleva y trae a los personajes, envolviéndolos de afuera adentro; penetrando a la interioridad insondable de sus almas. Sin embargo, el mismo lenguaje del autor hace más hermética una realidad que es tan tangible como cualquier otra.²⁶ Al revisar los cuentos con cuidado, aparecen sentencias que dan la impresión ser pronunciadas por un mago poderoso o un profeta. Algo similar a los

²⁴ *Ibíd.*, p. 274.

²⁵ *Ibíd.*, p. 304.

²⁶ En el texto de Vicente Torres se recogen dos notas definitorias de la composición de la narrativa gardeana, a saber: “Su lenguaje brillante y engarrñado lo ocupaba y lo ocupa todo pues para él la brevedad es estilo”. *Esta narrativa mexicana*, p. 136. Y, más adelante, cuando se le pregunta al deliciense la razón por la que sus personajes tienen nombres tan particulares, explica que les son impuestos porque tienen mayor sonoridad, no es lo mismo decir Juan que Lautaro (p. 146). –Contundencia y musicalidad se sincronizan para producir un lenguaje literario cercano al conjuro.

aforismos donde se revela el ser de las cosas con total crudeza. En “La orilla del viento” nos encontramos con esto:

- Los que entienden de misterios, desconfían demasiado.
- El mundo nos oye por orejas increíbles, Cobos.²⁷

Las palabras certeras del autor-vidente que se adelanta a una realidad espiritual vislumbrada a través de breves y filosas frases construidas en su condición de viajero de mundos, alguien dotado con la capacidad de entender un medio tan cercano y tangible en la cotidianidad, pero distante de quien cierra el entendimiento a las cosas eternas. Por ejemplo, en “La guitarra” podemos leer esta frase: “Las sombras suelen ser otra cosa, dicen. Un reverso del sol, mil veces peor que el sol mismo”.²⁸ Nótese la dualidad del sol y sus poderes, ya apuntados al inicio de este ensayo. En “Los amigos”, encontramos el posicionamiento sobre la naturaleza del lenguaje, esencial para la poética, además de la magia que opera a partir de conjuros: “Los nombres están en el fondo de nuestra vida; se pudren junto con nosotros”.²⁹ Por último, en “Senén” se refiere el principio del misterio por excelencia: “...la muerte es un vidrio opaco”.³⁰ En entrevista con Brigitte Amat, Gardea se sincera sobre uno de los motivos que mayor inspiración le dan a su trabajo, el engrane que permite mover la gran maquinaria narrativa:

Delicias tiene algo. A veces pienso que la gente que se ha muerto en Delicias no se ha ido de ahí... Yo, cuando voy a Delicias, o cuando iba, sentía algo, me deprimía mucho, me deprime Delicias muchísimo, no me gusta... Me acuerdo

²⁷ *Ibid.*, p. 272.

²⁸ *De alba sombría*, p. 336. –De nuevo aparece una referencia que invita a recordar la filosofía egipcia antigua. En varias tradiciones se creía que la sombra era el “negativo” de las cosas y los animales, un componente necesario de la esencia de los entes.

²⁹ *Las luces del mundo*, p. 409.

³⁰ *Difícil de atrapar*, p. 443.

que una vez, regresaba yo de estudiar. Una señora de Delicias venía en el camión conmigo. Nos vamos acercando a Delicias y ella me dice:

–Se siente algo extraño, ¿verdad?

–¿Qué siente usted? Digo yo.

Es como si regresara a un hoyo.³¹

Unas ideas para cerrar...

Los latinoamericanos gustamos de concebir la filosofía alemana como una fuente de la que emana incansablemente un sentimiento de desencanto y vacío, la expresión más nítida del sinsentido de la vida y las cosas. En contraposición se coloca nuestra forma de pensar y vivir, fresca, plena y llena de esperanza. Don Antonio Caso escribió: "...la filosofía de San Agustín es una filosofía desde la vida, en tanto que la Heidegger, es una filosofía desde la muerte y la nada".³² ¿Todo filosofar "no germánico" se aleja del pesimismo y el vacío? ¿Toda elaboración filosófica ajena a la influencia germana es optimista? El mexicano gusta de concebirse alegre, optimista y amante de la algarabía. ¿Es esa la realidad? Es difícil opinar sobre el mexicano en general, por ello creo conveniente solo concentrarme en la *experiencia de ser mexicano* que tengo a la mano: ser norteño. Jesús Gardea plasma en sus cuentos ese sentimiento que sintetiza el medio y la historia de todos y de uno, cava hondo y busca en las entrañas del habitante del desierto, del pueblo y la ciudad. De la mujer y el hombre, del

31 *El nudo gardeano*, p. 9. –En novelas como *La canción de las mulas muertas* (1981) y *El tornavoz* (1983), Gardea introduce a Placeres, que es, en realidad, una construcción literaria de Delicias. Vicente Francisco Torres señala: "...tanto Comala como Placeres están habitados por muertos. En ambos la geografía es árida y sus habitantes son taimados, hablan entre susurros y no gustan de desperdiciar palabras". *Esta narrativa mexicana*, p. 129. –Es de mencionarse el interés de Gardea por la muerte y los muertos; se sabe que en su mesa de trabajo tenía una máquina de escribir y, a la altura de los ojos, una foto de sus abuelos. Cf. *El nudo gardeano*, p. 61.

32 *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, p. 202.

anciano y el joven. Gardea plasma un desierto que nos rodea y, simultáneamente, parte de lo más profundo de nuestra alma, de nuestras consciencia y conciencia, de nuestro lenguaje compuesto por expresiones parcas sin imaginación ni ingenio, carentes de malabares retóricos. Palabras planas y grises como un documento que solo pretende informar, lineales como una sentencia de muerte, áridas y poco creativas. Los cuentos de Gardea reflejan una cotidianidad que difícilmente podría entenderse si no se ha experimentado. Las inercias que se heredan a través de los años, los horizontes inmediatos, cortos, tan cercanos que obligan al que los mira a concentrarse en sí mismo y, en ese acto, es cuando se entera de que el horizonte personal es mucho más amplio, solo que su extensión no se da en el campo sino que es un abismo. Gardea capta sentimientos que quizá son comunes en muchas personas y se repiten en otros lugares de nuestro país o del planeta, pero con estas condiciones son las que nos podemos identificar a cabalidad, dado que son en las que hemos vivido. En este medio hemos crecido, ha muerto nuestra gente y moriremos en él. La trascendencia de la narrativa de Gardea toma más fuerza en los últimos diez años, ahora que se ha venido abajo la utopía del norte progresista, después de algunos años en los que se ha mostrado lo peor de las personas en diversas oportunidades. Lamentablemente, la memoria del chihuahuense empieza a borrar muchas cosas, las desapariciones, el toque de queda, las escenas de sangre que todavía se nos muestran de vez en vez, la ocupación total, tanto de policías y militares como de criminales. Bien a bien no sabemos qué es un criminal, las cosas han sido tan confusas que la realidad supera las categorías y los conceptos. ¿Asesinos, extorsionadores, secuestradores, narcotraficantes, torturadores? Es muy difícil ser optimista después de ver lo peor del ser humano desde tan cerca. ¿Descomposición moral o vicios latentes que esperaban la ocasión para desatarse? ¿Falta de valores o de consciencia? ¿Influencia de las condiciones que vivimos o cosecha de lo que se ha sembrado desde tiempo atrás?

La narrativa de Gardea, ¿permanece vigente, fue elaborada por un visionario, o, simplemente, por un escritor muy observador que reflejó aquello que le rodeó durante toda la vida? Lo cierto es que sus cuentos ayudan a entender parte de los acontecimientos de nuestra historia contemporánea, haciendo muy difícil que nos sorprendamos de los excesos que nuestra gente ha padecido. Cientos de familias en nuestro estado han sido víctimas de delitos perpetrados por chihuahuenses mismos y no por “sureños” —como algunos gustan decir—, tampoco por extraterrestres. Las letras de Gardea no son la medida que define al chihuahuense en su totalidad, pero sí son una excelente herramienta que ayuda en la decantación del mito del norte y el norteño idílicos; tampoco debe caerse en el otro extremo y ver al chihuahuense como el peor de los seres, la literatura de Gardea en las dosis adecuadas es lo suficientemente benéfica para mantener una actitud agnóstica ante la realidad local y nacional. Además, es un buen elixir para mantener fresca la memoria y contextualizar en su justa dimensión los “crímenes aislados”, los discursos políticos, las promesas de campaña o la justificación para crear nuevos impuestos. Me uno al pesimismo del deliciense no por ser una salida fácil a lo que vivimos, sino porque lo considero una postura filosófica legítima que es resultado de pensar el norte *desde* el norte. Si construyéramos una filosofía con el único propósito de hacerla grata y esperanzadora, lo más pertinente sería dedicarnos a la anestesiología.

Bibliografía

- Aboites, Luis: “José Fuentes Mares y la historiografía del norte de México. Una aproximación desde Chihuahua (1950-1957)”. *Historia Mexicana*, vol. 49 No. 3, pp. 477-507. Enero-marzo de 2000. Colmex.
- Amat, Brigitte: *El nudo gardeano*. Département de langues et linguistique. Faculté des Lettres. Université Laval. Québec, 1995. Tesis doctoral inédita.

- Cluff, Russell M.: *Los resortes de la sorpresa (ensayos sobre el cuento mexicano en el siglo XX)*. Universidad de Tlaxcala. México, 2003.
- Durán Amavizca, Norma Delia: *Actha Philosophica Mexicana*, pp. 11-32. UNAM. México, 2002.
- Fuentes Mares, José: *Cadenas de soledad. Novela selecta para desesperados*. Cultura. México, 1958.
- : *Cadenas de soledad. Novela selecta para desesperados*. Cultura T.G.. México, 1958.
- : *Juárez y la Intervención*. Jus. México, 1962.
- : *Monterrey. Una ciudad creadora y sus capitanes*. Jus. México, 1976.
- : *Servidumbre*. Océano. Barcelona, 1983.
- Gaos, José: *Filosofía de la filosofía*. Selección de textos de Alejandro Rosi. FCE. México, 2008.
- Gardea, Jesús: *Reunión de cuentos*. FCE. México, 1999.
- Lara, María del Rosario: “La metáfora de la luz como expresión del alma en ‘Livia y los sueños’, de Jesús Gardea”. Publicado en *Nóesis*. No. 46. Vol. 23, pp. 333-359. UACJ. Julio-diciembre de 2014.
- Pavón, Alfredo (compilador): *Púshale un cuento al piano (la ficción en México)*. Universidad de Tlaxcala. México, 2003.
- Picos Bovio, Rolando; De la Torre Gamboa, Miguel: *Inventario de la filosofía en Nuevo León. Filosofía y filósofos en Monterrey*. UANL/ Juan Pablos Editor. Monterrey, 2014.
- Rodríguez Lozano, Miguel G.: *Escenarios del norte de México: Daniel Sada, Gerardo Cornejo, Jesús Gardea y Ricardo Elizondo*. UNAM. México, 2003.
- Romero, Ernesto Emiliano: *Ensayos bajo demanda*. Creative Commons. México, 2006.
- : *Tolvaneras de almas secas. Un estudio sobre Jesús Gardea*. Creative Commons. México, 2007.
- Saladino García, Alberto: *Historia de la filosofía mexicana*. Colegio Nacional. México, 2014.

Segura Peraita, Carmen: *Fracasos de la razón*. Gatoverde. Madrid, 2002.

Torres, Vicente Francisco. *Esta narrativa mexicana*. Eón/UAM. México, 2007.

Fonogramas

“Jesús Gardea”. *Voz viva de México*, serie Fronteras. UNAM. México, 1991. VV 69. Contiene un cuaderno con presentación escrita por José Luis González. Incluye los cuentos: “Arriba del agua”, “Alba sombría” y “La guitarra”.

