

EL FUTURO PASADO LOS OJOS DEL MAÑANA

• BUELNA | GUTIÉRREZ | DURÁN | LUNA | RÍOS | GONZÁLEZ | LÓPEZ | RAMÍREZ | HUARTE | ESQUIVEL | NASSER •

El futuro pasado.
Los ojos del mañana.

Primera edición (digital): Ciudad de México 2021
Primera edición (impresa): Ciudad de México 2022

D.R. © 2021 Editorial Scriptoria • CDMX

D.R. © 2022 María Elvira Buelna Serrano

D.R. © 2022 Lucino Gutiérrez Herrera

D.R. © 2022 Norma Durán R.A.

D.R. © 2022 María Luna Argudín

D.R. © 2022 Guadalupe Ríos de la Torre

D.R. © 2022 Marina González Martínez

D.R. © 2022 Moisés López Flores

D.R. © 2022 Edelmira Ramírez Leyva

D.R. © 2022 María Concepción Huarte Trujillo

D.R. © 2022 María Teresa Esquivel Hernández

D.R. © 2022 Judith L. Nasser Farías

D.R. © 2022 Juan Moreno Rodríguez

Todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial,
de esta obra de ninguna manera y
por ningún medio electrónico o mecánico
o cualquier otro tipo de almacenamiento y
recuperación de información,
sin la autorización previa.

ISBN 978-607-98542-8-7

ISBN 978-607-99274-8-6

Realizado en la Ciudad de México

EL FUTURO PASADO LOS OJOS DEL MAÑANA

• BUELNA | GUTIÉRREZ | DURÁN | LUNA | RÍOS | GONZÁLEZ | LÓPEZ | RAMÍREZ | HUARTE | ESQUIVEL | NASSER •

Índice

Utopía

6

Introducción

Ma. Elvira Buelna Serrano
Lucino Gutiérrez Herrera.

18

Utopía: Contexto conceptual e historia.

Ma. Elvira Buelna Serrano
Lucino Gutiérrez Herrera.

Utopías pasadas

38

Los futuros abiertos en la misión franciscana en el siglo XVI: Fray Toribio de Benavente.

Norma Durán R.A.

52

Esteban Moctezuma y el sueño confederal, 1832-1837.

María Luna Argudín.

66

Radiografía de la sociedad liberal mexicana.

Guadalupe Ríos de la Torre.

Utopías actuales

Valoración de la Utopía

76

Edgar Morin y José Saramago:
la vitalidad de la utopía.

Marina González Martínez.

•

86

El futuro del género y la raza:
algunas consideraciones
metafísicas y normativas.

Luis Moisés López Flores.

•

100

Hiperbolizaciones microtópicas
en cotidianidades postapocalípticas.

Edelmira Ramírez Leyva

112

El derecho al
espacio público
como utopía del derecho
a la ciudad.

Ma. Concepción Huarte Trujillo

Ma. Teresa Esquivel Hernández

•

130

¿Cuál Futuro?,
con el presente que se precipita
y un hoy que es ya pasado.
Algunas reflexiones sobre
educación en el siglo XXI.

Judith L. Nasser Farías.

Introducción



María Elvira Buelna Serrano / Lucino Gutiérrez Herrera

Seminario Genealogía de la Vida Cotidiana

CSYH UAM-AZC

utopía

El libro *El futuro pasado. Los ojos del mañana* es un producto del Seminario Genealogía de la Vida Cotidiana, un espacio colectivo de investigación, formación y discusión donde interactúan profesores de la División de Ciencias Sociales y Humanidades y la División de Ciencias y Artes para el Diseño, así como invitados de otras instituciones. Esta característica interdisciplinaria permitió formular los imaginarios que dieron pauta a ciertas acciones o actos de un pasado realizados en referencia a un porvenir, configurado a partir de utopía capaz de construir una realidad esperanzadora o disruptiva.

El perfil heterodoxo del libro muestra que su eje temático sienta su base en una visión dinámica, y, por lo tanto, adaptativa del concepto “Utopía” la cual nos conduce a preguntarnos por qué los humanos creamos visiones alternativas del mundo y sociedades sustentadas en ideales.

Para coadyuvar a la comprensión de esta inquietud el texto inicia con un recuento de la generación y persistencia de este concepto en la historia de occidente. Los textos subsecuentes se organizan en tres secciones: Utopías pasadas, Utopías actuales y valoraciones de la Utopía. La intención al presentar los textos de esta manera ha sido generar elementos que permitan al lector encontrar un hilo que le de referencia a cada una de las propuestas utópicas que estos trabajos contienen. El libro inicia con el artículo “Utopía: contexto conceptual e historia” realizado por Ma. Elvira Buelna Serrano y Lucino Gutiérrez Herrera, el cual constituye el eje conductor del conjunto de los trabajos de investigación. La sección dedicada a las “Utopías del pasado” trata sobre proyectos utópicos de orden histórico y comprende el trabajo de Norma Durán R.A. acerca de fray Toribio de Benavente; el de María Luna Argudín sobre Esteban Moctezuma y el de Guadalupe Ríos, quien analiza la Epístola escrita por Melchor Ocampo y publicada como parte de la Ley del matrimonio civil del 23 de julio de 1859. La segunda sección, “Utopías actuales” comprende los artículos de Marina González Martínez sobre Edgar Morín y José Saramago, el de Luis Moisés López Flores acerca del futuro del género, la raza y algunas normativas metafísicas, cerrando el análisis de escritos literarios orientados a escenarios distópicos en el futuro de la humanidad elaborado por Edelmira Ramírez Leyva. La sección denominada “Valoración de la Utopía” agrupa el trabajo sobre el urbanismo utópico en el siglo xx de Ma. Concepción Huarte Trujillo y Ma. Teresa Esquivel Hernández y el trabajo de Judith Nasser Farías sobre el futuro de la educación.

Para un acercamiento a cada artículo en la segunda parte de esta introducción se ha realizado una breve reseña de los contenidos de lo mismos, exceptuando el primero, por la función que terminó realizando en el texto: dar entorno al origen y contexto al concepto de “utopía”, formulado por destacados humanistas religiosos en el siglo xvi, retomado por líderes civiles, filósofos y literatos durante el siglo xix, a partir de los cuales se construyeron realidades sociales ambivalentes, en algunas de ellas pudieron concretar parte del ideal utópico, otras se configuraron como distopías.

El libro en el desarrollo de su temática nos muestra la fuerza del principio normativo sobre el positivo, el deber ser como una necesidad para sostener la concepción intertemporal de la realidad humana, porque siendo seres con pasado, ordenamos nuestro presente a través de expectativas sobre el futuro, y somos así porque está en nuestra naturaleza plantearnos ideales: una visión utópica, y corregir de tiempo en tiempo las consecuencias.

Los futuros abiertos en la misión franciscana en el siglo XVI:

Fray Toribio de Benavente

Norma Durán

La doctora Norma Durán analiza la obra de Motolinía como un texto construido en la perspectiva de ensalzar la labor evangelizadora de los franciscanos en la Nueva España. El objetivo del artículo es coadyuvar al entendimiento de la obra producida por el fraile originario de Benavente. El artículo se presenta en tres dimensiones paralelas: la idea de historia sostenida por la autora; los contextos y circunstancias en los que debemos ubicar a Fray Toribio de Motolinía como productor de la *Historia de los indios de Nueva España* y el juicio sobre la obra de este autor.

Para la doctora Durán la historia no es una ciencia, tampoco una meta-ciencia; no es deductiva ni permite predicción; no se fundamenta en leyes del comportamiento humano en el tiempo. Para ella la historia es una disciplina de hechos particulares, es multiplicidad. En consecuencia, en la historia no existen futuros metahistóricos ni presentes positivistas deducibles. Sin embargo, el tiempo contemporáneo se vive al margen la historia, es un presente que envejece día con día y no logra articularse en forma equilibrada con un pasado ni con el futuro o futuros.

En cuanto a los contextos necesarios para resignificar la *Historia* de Motolinía, la autora identificó tres dimensiones temporales que nos permite comprender el texto del franciscano. La primera sería la de la Europa renacentista, del humanismo cristiano, del erasmismo, del movimiento de Reforma, de la difusión del conocimiento gracias a la imprenta. La segunda, la procedencia específica de los primeros doce franciscanos que llevaron la labor evangelizadora como producto de la Reforma del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y la especificidad de haberse formado en la Provincia de San Gabriel, Extremadura, con la visión milenarista de fray Juan de Guadalupe. La tercera se refiere a las circunstancias concretas acerca de por qué fray Toribio dedicó tiempo a la escritura del texto. La doctora Durán deja en claro que esta actividad no fue producto de posibles preocupaciones etnográficas, sino la respuesta a la solicitud de un informe del propio emperador Carlos V. Asimismo, la doctora cuestiona su confiabilidad porque los datos proporcionados no son indicativos. Y concluye que los naturales informaban lo que los frailes querían oír de las costumbres nativas, además de que entre lo informado y lo escrito se pierde contexto y realidad, como era el caso de la datación de un pasado.

En contraste, la convicción milenarista de los primeros doce franciscanos los condujo a encontrar señales de la parusía en la alianza que establecieron el emperador Carlos V y Francisco I. Este era el crisol con el que interpretaban la vida, la conversión de indígenas y la proximidad del final de los tiempos.

La conclusión de la doctora Durán es que los frailes idearon ese pasado indígena porque los españoles destruyeron todo lo que era pagano para construir una nueva sociedad. Las crónicas cuentan hasta el cansancio la labor de destrucción que se lleva a cabo, por eso son tan pocos los códices que se conservan de la época precolombina. Finaliza con planteando que Motolinía escribió la historia de la conversión-redención y no las formas de vida y costumbres de los naturales. Por consiguiente, no pudo cumplir cabalmente con la petición del emperador acerca de elaborar un registro de cultos, usos y costumbres de los indígenas.

Esteban Moctezuma y el sueño confederal, 1832-1837

María Luna Argudín

La doctora María Luna Argudín acomete el conflicto entre centralismo y federalismo ejemplificado en San Luis Potosí en 1837. Este conflicto estuvo latente desde la Independencia y conformación de la República porque el sistema federalista les permitía contar con los recursos generados en su delimitación, mientras que el centralista les requería más recursos de los que estaban dispuestos a dar como contribución, de manera que muchas veces preferían optar por independizarse en caso de que se impusiera el centralismo, como sucedió con la emisión de las Siete Leyes en 1936.

En San Luis Potosí la incertidumbre política y económica dejó a la entidad en desgracia, generando un ambiente de naturaleza distópica, que produjo una reacción sistemáticamente violenta y de contraposición del espacio nacional-regional, la cual propició a la postre la desintegración de la República Mexicana y la pérdida de la mitad del territorio nacional.

La autora relata un episodio de desventura asociado a las campañas militares federales sobre las entidades de la República acaecida por los excesos cometidos por el General Antonio López de Santa Anna. Por ese motivo el teniente coronel Ramón Ugarte acusó el 16 de abril de 1837 al gobierno centralista de ejercer la tiranía más desenfrenada sobre los pueblos y de poner en peligro la independencia del país. El militar hizo un pronunciamiento exigiendo el respeto al pacto federal y declarando el Estado de San Luis Potosí independiente de México hasta que se restableciera la Constitución de 1824.

El artículo trata específicamente el caso del general José Esteban Moctezuma, caudillo huasteco, quien fuera capaz de articular a las fuerzas armadas, ciudadanos, corporaciones civiles, populares y eclesiásticas. Este líder buscaba recuperar las voces y demandas de una amplia región confederal formada por Zacatecas, San Luis Potosí y Tamaulipas como forma de extrema de negociación con las autoridades federales para restablecer un mejor equilibrio entre la federación y los Estados.

Según la doctora Luna, su levantamiento fue particular porque mantiene un entorno de legalidad al conservar la representatividad de los ayuntamientos en la toma de decisiones. La capacidad de convocatoria del general Moctezuma contraviene a la fragmentación del país. Encabeza una sublevación que cuestiona al gobierno porque no respeta la legalidad, porque es arbitrario con la población, con la región y la nación. Rechaza el voluntarismo central que procrea el abandono público y fomenta el abuso.

Las Siete Leyes dañaron un equilibrio político inestable de la federación y los estados nortños que tendieron al confederalismo porque se concebían a sí mismos como naciones independientes que se habían unido para constituir a los Estados Unidos Mexicanos, por ende, en circunstancias extremas se sentían con el derecho de separarse del pacto federal.

La doctora Luna señala eventos del mismo orden: en 1832 la legislatura tamaulipeca “ratifica su alianza y unión con los demás estados de la federación”, pero interrumpía su colaboración impositiva porque la federación toma ingreso sin reciprocidad regional y lo hace de manera incisiva. Por ello, las entidades luchan por un nuevo equilibrio o una separación.

La doctora Luna cita textualmente el periódico *El Yunque de la Libertad* para destacar la forma de percibir el conflicto federalista ante la imposición centralista. El diario destaca la importancia de restablecer el pacto consagrado en la Constitución de 1824 con base en el conocimiento de las entidades, así como en la necesidad de implementar políticas más acordes con la situación económica.

La pugna quebrantó el pacto federal y precipitó la secesión de Texas, frustró la de los californianos de noviembre de 1836 y originó el pronunciamiento independentista de San Luis Potosí en 1837.

Radiografía de la sociedad liberal mexicana.

Guadalupe Ríos de la Torre

La doctora Guadalupe Ríos de la Torre aborda un problema de incompatibilidad temporal del cambio institucional y del cultural posterior a la instauración del liberalismo en México y a la inclusión de las Leyes de Reforma en la Constitución de 1857. Específicamente trata sobre la importancia que tuvo el establecimiento del Registro Civil como organismo institucional de la República Liberal y la apertura de oficinas estatales para documentar los nacimientos, los matrimonios y las muertes de los ciudadanos. Esta actividad anteriormente era monopolio eclesiástico y, en ese momento, se percibía como un registro que no tenía posibilidad en la realidad, una utopía irrealizable.

En la segunda mitad del siglo XIX los liberales eran conscientes de que el cambio en la forma de concebir la vida civil y el Estado laico aún era utópico, pero estaban convencidos de su necesidad. Antes de la Reforma, la Iglesia era la única institución que llevaba el registro demográfico de la población porque de esta forma los sacerdotes encargados de los templos obtenían ingresos vendiendo la administración del sacramento del bautismo, del matrimonio y de la extremaunción. Los ingresos de la confirmación le correspondían al obispo. Por ello, los nacimientos, los matrimonios y los decesos se registraban en las parroquias. Además, los feligreses debían seguir las reglas establecidas por el Concilio de Trento que mandaba que los padres eran quienes debían aprobar el matrimonio de los futuros cónyuges y los hijos nacidos de uniones no reconocidas por la iglesia serían bautizados pero estigmatizados como hijos ilegítimos, por tanto, sin derecho a recibir ninguna heredad de su padre.

El hecho de que las Leyes de Reforma quebrantaran el monopolio eclesiástico del registro público de la población era un ataque certero contra una de las fuentes de ingresos del clero, especialmente para el bajo clero en el siglo XIX. A largo plazo, el registro de los nacimientos, de los matrimonios y de las muertes de la población sirvieron para elaborar estadísticas demográficas y dimensionar las necesidades públicas. Asimismo, este cambio institucional repercutió en la definición de los derechos y obligaciones públicos y privados de la vida cotidiana en las organizaciones políticas modernas.

No obstante, a pesar de que la República Liberal se restauró después de la Guerra de Reforma y se restableció la Constitución de 1857 como Carta Magna de la misma, se estableció el Registro Civil y Melchor Ocampo escribió la Carta matrimonial en la perspectiva de sustituir el rito sacramental por uno civil, el cambio cultural se produce en tiempos completamente diferentes, de manera que el mismo Ocampo estaba imbuido culturalmente de las concepciones católicas tradicionales acerca de los roles de género, las cuales reprodujo en su declaración. En esta mantiene los conceptos que prevalecieron desde la colonia hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando las mujeres tuvieron mayores oportunidades para acceder a la educación, al trabajo y capacidad para decidir sobre el número de hijos y sobre sí mismas.

Así, como antaño, Ocampo asignó a las mujeres el espacio privado como el lugar adecuado para realizar las actividades femeninas: la reproducción de la familia y de los valores tradicionales determinados por la moral religiosa, la cual siempre concibió a la libertad femenina como causa de su perdición.

Por todo lo anterior, la autora concluye que, a pesar de que se transitó hacia la laicidad con el establecimiento del Registro Civil, la mentalidad acerca de los roles de género, la moral y su reproducción no se modificaron.

Así, la Reforma cambió las leyes, pero no la usanza. El país progresista, laico, igualitario, individualista y moderno, siguió atrapado en la moral y concepto religiosos en la vida cotidiana.

Edgar Morin y José Saramago: la vitalidad de la utopía.

Marina González Martínez

La doctora Marina González transita por dos lugares utópicos porque ellos “no son lugares”: la filosofía y la literatura con el fin de mostrar a través de Edgar Morin y José Saramago las coincidencias de la interacción utópica entre el filósofo y el literato.

El itinerario del viaje lo cubre abordando a Bauman (2008) como viaje utópico que va del futuro deseable al progreso, y de este a un mundo con certidumbre social. No obstante, cuando se pierde la utopía, los augurios se vuelven pesimistas, el gobierno se colapsa y se vuelve irrelevante su diseño de futuro ante el colapso del entorno colmado de incertidumbre. Así, la evasión pasa a constituirse en la utopía, en ella su realización es totalmente individual.

En contraste, con el individualismo o con su desaparición, Ricoeur precisa un concepto funcional que da vitalidad a la utopía recurriendo a un juego dinámico entre la imaginación y la ideología que se configura a partir de los principios filosóficos de la propia utopía. Así, la utopía afecta dialécticamente a la ideología, la pone en duda y, en su caso, la modifica. Es un juego repetitivo que realza la función crítica y creativa de la utopía sobre el cambio social y genera un nuevo paradigma. El proceso, al ser repetitivo da dinámica a la sociedad.

A partir de este planteamiento general, Marina aborda el tema en busca de la vitalidad utópica analizando la propuesta de Morin para la educación del siglo XXI y la novela de Saramago sobre la ceguera. Ella nos dice que la reflexión y la ficción son un “no lugar” que nos acercan al mundo con una mirada crítica y creativa.

Morin considera indispensable que la educación se realice con base en el principio de que los humanos y la naturaleza deben guardar una relación diferente a la que han tenido en durante el siglo XX: una de devastación del medio ambiente. Morin está convencido que esta nueva relación podrá ser una realidad, si el conocimiento científico y tecnológico, cuya tasa de expansión es la más acelerada de la historia, no se finca en una especialización que promueve la ceguera, es decir, en un conocimiento tan especializado que no permita ver el conjunto, sino una parte del todo de forma que es imposible el equilibrio. En consecuencia, Morin sostiene que para comprender la realidad en toda su complejidad es indispensable la integración cognitiva. No obstante, como es imposible conocer todo, lo importante es desarrollar las competencias pertinentes. Pero ¿cuáles son tales competencias? Aquellas que evitan confundir el concepto, el modelo y la teoría con el mundo, que permiten distinguir entre ilusión y realidad, las que equilibran la especialidad y el conocimiento general porque coadyuvan a comprender un problema y resolverlo preservando la existencia de los humanos y la naturaleza donde transcurre su existencia. Esta pertinencia lleva a la comprensión humana en una sociedad donde existe la igualdad en la diversidad.

Señala Morin que, como animal planetario, es necesario identificarnos con la tierra, con la naturaleza y en nuestra dimensión individual, social y como especie. Actualmente no sólo nos enfrentamos a la incertidumbre social, sino también a la incertidumbre ambiental porque estamos destruyendo al planeta. En consecuencia, como nuestra individualidad es el fundamento de todo, debemos comprometernos con ética en el entorno ambiental y fomentando la capacidad de comprensión humana. Esta forma de enfrentar el mundo nos dará la posibilidad de construir un futuro viable y un mundo nuevo con base en la acción colectiva.

Ahora bien, por su parte, Saramago reconstruye un ambiente distópico en la novela *Ensayo sobre la ceguera*. En ella sostiene que el conocimiento científico-tecnológico no puede solucionar los problemas de una comunidad, tampoco la gestión gubernamental porque no basta con el conocimiento general. Asegura que, sin utopía, la ideología vuelve ciego al gobierno, cuyas estrategias fragmentadas no pueden solucionar la situación. En el relato, el personaje que cuenta con las competencias pertinentes para sobrevivir en un mundo distópico es aquel que no sabe ciencia, pero que sí es capaz de comprender, de sentir empatía, de ayudar a sus semejantes a desarrollar las competencias pertinentes para preservar su vida.

La doctora González compara al filósofo y al literato para concluir que ambas utopías pueden infundir la vitalidad requerida para potenciar el poder heurístico de la imaginación, para combatir la ceguera del conocimiento, su impertinencia, el desconocimiento de la condición humana y de su vulnerabilidad como especie, así como para realzar la necesidad de la comprensión y de la ética. Así, ambos personajes señalan la pertinencia cognitiva como un medio para obtener las herramientas necesarias para la subsistencia individual, social y genérica. Así, en conclusión, este trabajo sostiene que, mientras haya ficción literaria y reflexión filosófica, habrá imaginación utópica y renovación social.

El futuro del género y la raza: algunas consideraciones metafísicas y normativas.

Luis Moisés López Flores

El doctor Luis Moisés López Flores da término al contenido del libro con un trabajo sobre el futuro del género y la raza: algunas consideraciones metafísicas y normativas. Plantea que los debates filosóficos contemporáneos sobre la raza y el género han transcurrido en dos líneas generales: una teórica y otra normativa. Del lado teórico, las cuestiones han sido abordadas principalmente desde la metafísica, la semántica y la epistemología. Del lado normativo, las cuestiones han sido perfiladas desde la ética y la política. En este último rubro las preguntas más frecuentes suelen ser: ¿debemos eliminar de nuestras prácticas discursivas los términos raza y/o género?, ¿es posible eliminar estos términos?, así como ¿es siquiera deseable borrarlos?

Así, con fines didácticos y de comprensión, el panorama normativo se ha reducido a dos opciones: eliminativismo y conservacionismo. Después de ponderar estas dos posiciones, el trabajo concluye que el uso de los términos o su eliminación puede afectar comportamientos sociales, pero no puede eliminar las motivaciones que están detrás de los mismos. Por lo tanto, cabría decir que, en la vida real, se deben abandonar las acciones que califican a las personas, pero los términos existen y existirán porque describen acciones y conceptos utilizados en algún tiempo y lugar.

Para modificar los comportamientos lo que se requiere no es prohibir que se pronuncien o conozcan determinadas palabras, sino generar políticas públicas que contribuyan a concebir el género humano como

especie con capacidades y cualidades diferentes, pero que tales diferencias no se relacionan con el color de la piel o el sexo. Por consiguiente, incidir en la transformación cultural de quienes han heredado una cultura racista y de supremacía masculina sobre la femenina.

En el tiempo contemporáneo con un mayor conocimiento antropológico esto es posible. Ahí el género es funcional a la reproducción de la especie y no implica estratificación alguna en términos de capacidades intelectuales, ni de mando.

La convergencia hacia la igualdad deviene del desarrollo de la modernidad contemporánea, la cual precisa que tal tendencia subyace al debate sobre las palabras, la igualdad de género y la diversificación profesional del trabajo femenino.

La eliminación de alguno de estos conceptos no repercutiría en el comportamiento humano porque el mundo es mucho más complejo y no depende de una situación nominalista, sino de los comportamientos heredados de generación en generación a lo largo de cientos de años. Por lo pronto, la inclusión de temas sobre la igualdad en los temarios de estudio de la educación básica, media y superior contribuiría a modificar los comportamientos sociales y promoveríamos la apropiación de Declaración de los Derechos del Hombre firmada en la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1947.

Hiperbolizaciones microtópicas en cotidianidades ficticias

Edelmira Ramírez Leyva

La doctora Edelmira Ramírez Leyva aborda la literatura posapocalíptica y sus soluciones distópicas. Comenta que este tipo de narraciones han incrementado su demanda porque ha aumentado el número de lectores interesados en situaciones de hiperbolización microtópicas en cotidianidades ficticias: escenarios donde la sobrevivencia se desarrolla en atmósferas de desesperanza y desaliento cotidiano; donde la existencia transcurre en una vida cotidiana desinstitucionalizada; ámbitos futuros donde los elementos desarmónicos se extreman; arreglos distópicos en los cuales la utopía tiene una probabilidad cercana a cero.

Un entorno distópico, aclara, implica una realidad en donde las peores prácticas humanas se exhiben como habituales, pues predominan los desarrollos perniciosos de la vida social. No buscan soluciones con base en la razón; tampoco en la moral; no se orientan hacia un ideal porque la única certeza es que el porvenir será peor que la realidad presente. El ensayo es incisivo: “La distopía denuncia o pone sobre la mesa la terrible realidad de lo que aún no ha llegado a ser, pero ya está ahí”.

En este mundo, la sobrevivencia y la individualidad no tienen rostro. Ante la desgracia material, los sobrevivientes enfrentan el reto de reconstruir, de replantear la relación con la naturaleza. Una segunda oportunidad en donde las interrogantes ahogan las respuestas en la búsqueda de modelos eficientes—utópicos— que guíen la acción humana para evitar el final del tiempo del *sapiens* en el universo.

El derecho al espacio público como utopía del derecho a la ciudad

María Concepción Huarte Trujillo / María Teresa Esquivel Hernández

El artículo de Concepción Huarte y Teresa Esquivel trata la relación entre espacio público y el derecho a la ciudad. En principio, analizan la relación entre utopía como ideal a seguir en la planificación urbana y su aplicación en la realidad en los siglos XX y XXI. Las autoras analizaron la pretensión de Le Corbusier de integrar en el espacio urbano la luz y el verde. Después señalan los problemas que tal pretensión encontró de manera que fue difícil llevara a la práctica. Por último, abordan la relación entre ciudad y espacio público como un derecho.

Este trabajo, aclaran las autoras, se desarrolla en el marco de la conceptualización histórica utópico-urbana de Vidal (2011). Con base en ella recorren el desarrollo urbano utópico desde el planteamiento platónico, las utopías entre los siglos XVI-XVII y la de Tomas Moro, el cual deviene del platonismo, calificado como socialismo utópico por Carlos Marx en referencias al planteamiento “científico”.

El trabajo se centra en la utopía tecnológica del siglo XX y en la sustentabilidad como concepto utópico en las ciudades del siglo XXI, es decir, en las relaciones utópicas de las ciudades occidentales modernas a partir de los planteamientos de Le Corbusier. Como ya se había señalado, la tipología solo es un instrumento de encuadre, sirve de referencia para conceptualizar la relación entre utopía y urbanismo, así como para ubicar la problemática actual entre el espacio público y el privado en el mundo moderno y contemporáneo. En este contexto ubica la propuesta utópica de Le Corbusier y sus consecuencias, así como las demandas del urbanismo del siglo XXI, en donde los valores de la sustentabilidad y la ecología, junto a la redefinición de espacio público- privado, configuran las propuestas utópicas contemporáneas.

Cabe señalar que la “ciudad” ha sido espacio de convivencia desde el neolítico. Existía en la antigüedad sumeria y ha estado presente en el mundo en todo proceso social civilizatorio. Mesopotamia, Europa Mediterránea, China, América y África han tenido espacios urbanos. Este artículo trata a la ciudad sólo desde la perspectiva sociológica aplicada al capitalismo. Hay razones históricas que hacen relevante el planteamiento porque la ciudad capitalista ha sido una ciudad innovadora. En ella suceden prácticamente todas las revoluciones técnico-industriales relativas a la modernidad, al cambio continuo de fuentes energéticas: el vapor, el carbón, el petróleo, las corrientes de agua, el sol, el viento, las reacciones nucleares, entre otras. En solo 170 años han pasado de ser ciudades de menos de un millón de habitantes a ciudades de hasta entre 25 y 40 millones las más grandes. El mundo urbano capitalista ha transformado las relaciones espaciales y la demografía urbana volviéndose dominante desde hace 50 años.

En suma, su dinámica demanda espacio, exige racionalidad en su uso y también equilibrios privados y públicos; ahora sustentabilidad y ecología. Para lograrlo en el marco utópico que se propone mejorar la vida urbana, se requiere reconfigurar la ciudad, de manera que constantemente se refuncionalice. Por consiguiente, es indispensable un equilibrio dinámico entre el espacio público y el privado.

Las autoras afirman que la restructuración del espacio urbano es siempre motivo de utopía. Y en ella la relación entre espacio el público-social y el privado-individual debe responder a equilibrios que tomen en cuenta los nuevos contenidos urbanos contemporáneos: tiempo recreativo, espacios digitalizados públicos, infraestructura comunicativa, entre otras, así como cumplir con el carácter utópico multidimensional de la ciudad del futuro como espacio multifuncional público o privado y simbólico que fortalece el sentimiento de pertenencia.

El espacio público como derecho a la ciudad demanda de propuestas utópicas porque ellas cumplen a la vez un sentido crítico y una respuesta creativa. Su naturaleza normativa estimula el idealismo y mejora el sistema urbano. Este es un proceso que se ha repetido en el tiempo, es parte de la dinámica multifuncional y del contenido funcional que ha retomado la estructura urbano-rural del mundo contemporáneo.

¿Cuál Futuro?, con el presente que se precipita
y un hoy que es ya pasado.

Algunas reflexiones sobre educación
en el Siglo XXI

Judith L. Nasser Farías

La pandemia y la educación han afectado la vida cotidiana atrayendo hacia el hogar las actividades que se realizaban en espacios externos. El hogar se ha convertido en un espacio multifuncional porque actualmente es el lugar de trabajo, de estudio, de actividades culturales y recreativas, amén de mantener la función de albergar la vida familiar. El efecto de la pandemia sobre la actividad educativa encontró en las tecnologías de la información y de la comunicación su continuidad.

En este entorno no deseado, las costumbres, las expectativas y la manera de realizar las funciones sociales se han alterado. La casa incrementó el contacto entre los integrantes de la familia y las tensiones propias de la convivencia humana. Por tal motivo, la autora plantea que es indispensable repensar el futuro.

Pero ¿cuál futuro? ¿cómo se concibe un futuro distinto, en un entorno de incertidumbre sobre futuros alternos? La utopía del no cambio parece un escenario distópico que exige una evaluación de prioridades y expectativas porque cada agente se ha ajustado a la situación de acuerdo con su perspectiva individual ante una oferta institucional no planeada.

Lo que podríamos plantearnos sería demandar a las instituciones respuestas que permitan mejorar las opciones de los agentes educativos, así como de los alumnos y los hogares porque la pandemia tiende a convertirse en presente permanente.

La digitalización de la educación era puntual antes de la pandemia, pero esta aceleró el futuro y la convirtió en una educación de masas. Se instituyó en un entorno signado por la improvisación que opera con carencias a escala mundial. Así, en la actualidad hay que configurar el espacio, contar con infraestructura digital, formar profesores y modificar los programas con contenidos flexibles.

Ahora debemos recuperar las reflexiones sobre la educación de finales del siglo pasado para la educación del futuro como proyecto que oriente el cambio. Los siete saberes fundamentales identificados por Edgar Morin y las propuestas del Pacto Educativo Global impulsado en 2019 por el Papa Francisco fueron la base de tales reflexiones. Estas cuestionan el conocimiento especializado a tal grado que sólo se sabe acerca de alguna de las partes del todo, pero el todo deja de existir para quienes poseen tal o cual especialidad.

El conocimiento pertinente y útil lo demanda la situación actual. Por tal motivo, sería indispensable generar y desarrollar estrategias pedagógicas, propiciar su diversificación respetando la libertad de cátedra, motivar la creatividad, el talento, la convivencia, la contextualización, el bienestar social y emocional de alumnos y docentes.

Hay que comprender que el mundo digital se orienta a la inteligencia artificial y a la robótica, mismas que demandan nuevas habilidades y capacidades. La pandemia obligó a toda la cadena de enseñanza a adaptarse a un esquema ajeno para la mayoría de los docentes. La digitalización pasará a formar parte de los principios organizativos del futuro.

En este proceso convendría inducir la formación artística en general para promover cualidades tales como la curiosidad, el asombro, la observación, el cuestionamiento, la importancia de los detalles y de la estética, la fantasía y la ambición de saber, la creatividad, la disciplina, el esfuerzo, la perseverancia, el espíritu crítico, la ética de trabajo, la interdisciplinariedad, la voluntad, la libertad, la colaboración y el intercambio y discernimiento, cualidades representativas del icono del Renacimiento, Leonardo Da Vinci.

En suma, habrá que “replantear la educación y construir sistemas más visionarios, integradores, flexibles y resilientes, y como hacer esto en otros tiempos hubiese llevado interminables y agotadoras sesiones, reuniones, simposios, seminarios”.

¡Aprovechemos la oportunidad para comprometernos a diseñar el porvenir que queremos, sin dejar que el futuro nos supere! •

Utopía:
Contexto conceptual e historia



María Elvira Buelna Serrano / Lucino Gutiérrez Herrera

Seminario Genealogía de la Vida Cotidiana

CSYH UAM-AZC

utopía

Utopía: una palabra; una obra; un creador. Ella ha sido parte constitutiva de la historia de la Modernidad.

Las raíces griegas de esta palabra son la negación ού (no) y τοπος (lugar), de manera que su traducción literal es: “no lugar” o “ningún lugar” (Morrish, 2001). No obstante, la palabra trascendió al constructo, a su creador y a su época porque el nominativo mutó semánticamente y la palabra se transformó en su contenido. *Utopía* la escribió Tomás Moro en 1515 y fue motor del pensamiento occidental y de la práctica política occidental desde el Renacimiento hasta la actualidad.

Tomás Moro fue un prestigiado abogado que representaba a numerosas compañías mercantes inglesas a principios del siglo XVI. Su actividad profesional lo obligaba a viajar frecuentemente a Europa continental, circunstancia que favorecía el contacto con su entrañable amigo Erasmo de Rotterdam, reconocido en ese entonces por su labor como editor, lingüista, filólogo y humanista.

Erasmo y Tomás Moro se conocieron en Londres cuando el primero era catedrático de teología en la Universidad de Cambridge entre 1500 y 1506. En aquel entonces Erasmo publicó el *Enchiridion militiis christiani*, traducida como *Manual del soldado cristiano* (Rotterdam, s.a.). Luego, entre 1506 y 1509 vivió en Roma trabajando en una imprenta. Retornó a Londres en 1509, donde escribió su famoso *Elogio a la locura* (Rotterdam, 2009). Erasmo y Tomás Moro compartían su interés por el estudio del griego y latín clásicos, el conocimiento de la literatura y de la filosofía de la antigüedad.

Estos humanistas también coincidían respecto a la forma de concebir el cristianismo como la práctica de las enseñanzas de Cristo y no como rituales o contribuciones a los ministros eclesiásticos. Esta visión cristiana se extendió por Europa durante el cuatrocientos, cuando la peste causó el deceso de millones de personas. La enfermedad, el hambre, la guerra y la muerte fueron el sino del momento. Los cuatro jinetes del Apocalipsis recorrieron el continente y sus daños se percibieron como un castigo divino producto de la maldad humana. El clero católico fue incapaz de dar una respuesta a la desgracia generalizada, razón por la cual surgieron movimientos de un cristianismo alternativo al de la curia romana, tales como el de John Wyclif en Inglaterra, el Jan Hus y los husitas en Bohemia y el de la *Devotio Moderna* en los Países Bajos (Van Engen, 1988). Todos ellos reconfiguraron la forma de concebir y practicar el cristianismo.

En mayo de 1515 el rey Enrique VIII de Inglaterra le confirió a Moro la ratificación de los tratados comerciales firmados en Flandes entre 1495 y 1506. Moro debía entablar las negociaciones y asegurar el cumplimiento de los contratos con los juristas del joven príncipe heredero de la corona española, Carlos de Gante, quien en 1516 asumiría el título de Carlos I de España y en 1520 el de Carlos V, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y (Corral Talciani, 2017).

Moro se estableció en Brujas. Mientras esperaba las consultas de embajadores y delegados, escribió un diálogo latino: *Nusquama* (en ningún lugar). Cuando concluyó le solicitó su opinión a Erasmo, quien se encontraba entonces en Amberes. Este último le sugirió cambiar el nombre latino por el equivalente griego, *Utopia*, y ubicar su propuesta en el ambiente cultural europeo del cinquecento. Atendiendo las indicaciones de su amigo, Moro escribió otro diálogo que le diera contexto al anterior, el cual pasó a constituir el primer libro de la obra. A finales de 1516 se editó la *Editio princeps* en Lovaina. Erasmo volvió a revisarla como editor del texto, publicándolo en Basilea en 1518 (Ackroyd, 1998).

El diálogo presentó a sus lectores la configuración imaginaria de una sociedad ideal habitada por utopianos felices, organizados en un sistema autárquico, dedicados a trabajar, principalmente en actividades agrícolas, pero también a las comerciales. Vivían sin carencias, sin luchas intestinas, sin lujos ni avaricia, ávidos de conocimiento, industriosos, empáticos con sus semejantes y colmados de virtudes. La isla donde existía ese sistema social tenía el nombre de “Utopía”, descubierta, según la narración, por Américo Vespucio en el

sur del Nuevo Mundo. Diez años antes el florentino había publicado en París *Mundus Novus* (1507) y sirvieron a nuestro autor para construir un contexto verosímil para sus contemporáneos (Levillier, 1957).

El diálogo

Es factible analizar el texto de Moro en múltiples dimensiones, incluyendo la lingüística por el uso constante de nombres parlantes, de ingeniosas metáforas y burlas a connotados personajes de su tiempo. Pero nuestro interés particular en este momento es resaltar como la palabra “utopía” trastocó su significado por el de la proposición de Moro sobre la edificación de una república neoplatónica. Por esta razón nos enfocaremos en los principios lógicos y filosóficos de la propuesta política del londinense.

En el diálogo primero, Moro mostró una visión panorámica de la “corrupta” sociedad de su tiempo:

- Las cortes estaban administradas por nobles que vivían del usufructo de sus tierras, pero eran unos zánganos adversos al trabajo. Exigían contribuciones y trabajo cada vez mayores a los colonos dedicados a la producción agrícola. En contraste, la nobleza derrochaba los recursos, visitaba burdeles, tabernas, cervecerías y jugaba naipes. Se rodeaba de aduladores haraganes que los colmaba de elogios.
- Los nobles no se preocupaban por atender a los enfermos en los hospitales ni la salud pública de quienes vivían en las ciudades.
- Los aristócratas pagaban por la manutención de ejércitos personales, pero sin que hubiese guerra alguna. Por tanto, era un gasto superfluo e inútil porque mantener la paz sería menos oneroso y destructivo.
- Los señores que tenían el dominio de los latifundios ocupaban con su ganado las tierras comunales sin importarles los destrozos ocasionados por los animales.
- Los nobles y el alto clero cercaban tierras ajenas y las integraban a sus propiedades.
- Muchos campesinos salían expulsados de sus tierras agrícolas y vagaban mendigando por las ciudades (Moro, 1518, lib. I).

Esta serie de premisas, y probablemente la influencia de Platón, condujeron al humanista a deducir que el origen de la desgracia social era la existencia de la propiedad privada. Según su lógica, ella era la causa de la injusta administración de la república (Moro, 151, lib. II).

Para evitar la existencia de administraciones plutocráticas, Moro concibió una república donde no existiese la propiedad privada, sino la comunal; donde los bienes fuesen repartidos por igual, de manera que el dinero no sirviera para adquirirlos; donde rigieran pocas leyes, pero eficaces para evitar la multiplicidad de interpretaciones, de las cuales se valen los abogados para crear equívocos en la aplicación de las leyes.

En esa república carecía de sentido atesorar oro, plata o cualquier valor de cambio. Ahí se menospreciaban los metales y las joyas que en Europa se valoraban tanto, de manera que la avaricia no existía. Y como ella era motor de la soberbia, los utopianos no conocían tal sentimiento, origen de todos los males del mundo (Moro, 1518, lib. II).

En un ejercicio escolástico, el propio Moro arguyó los argumentos contrarios a dicha propuesta: en caso de repartir los bienes por igual, la prosperidad común no se lograría porque las personas trabajarán de manera desigual, incluso se fomentará la pereza porque el esfuerzo sería irrelevante porque recibirán la misma cantidad de bienes los diligentes y los negligentes. Como Platón, Moro sostuvo que la solución a tal actitud radicaba en la educación de quienes nacían en una sociedad con tales características, así como en la práctica social cotidiana construida bajo principios diferentes a las del egoísmo de sus contemporáneos.

Bajo esta serie de principios, Moro describió al Estado que aún no existía en “ningún lugar”, es decir, en “Utopía”. Habría una ciudad central donde confluían otras 53 organizadas bajo el mismo sistema. Cada ciudad contaría con 6,000 familias. Y cada una de ellas con un número de entre 10 y 16 integrantes. La producción agrícola sería la base de su economía. El trabajo sería rotativo, realizado por 40 familias de la ciudad que debían trasladarse al campo, donde debían permanecer durante 2 ciclos agrícolas. Cada año se reemplazaría la mitad de las familias con el fin de darle continuidad al trabajo y transmitir sus experiencias a los recién llegados.

La sociedad no tenía clases diferenciadas por el trabajo, sino por las virtudes y méritos como ciudadanos. Hombres y mujeres se adiestraban como guerreros para defender las fronteras de su nación y para apoyar las ciudades que les solicitaran ayuda para derrocar una tiranía.

No obstante, también se favorecerían las transacciones comerciales entre las ciudades del interior y del exterior de la isla, incluso habría letras de cambio y pagarés, instrumentos financieros favorables a la comercialización de productos. Estos métodos los concebía Moro como una forma de ahorro que permitiría la bonanza económica de la sociedad, que no estaría acostumbrada al lujo, menos aún al derroche, sino que viviría modestamente, vestiría un uniforme único, sin necesidad de cumplir normas distintivas o, en su defecto, aparentar la pertenencia a un determinado nivel socioeconómico.

El espacio urbano estaría meticulosamente planificado en cuadrantes, podríamos decir que las ciudades correspondían al ideal renacentista (Mier y Terán, 2005). Las modernas ciudades de tal isla no olvidaban la construcción de cuatro hospitales públicos, uno en cada cuadrante y cercano a la muralla. En ellos serían atendidos todos los enfermos de aquel Estado perfecto.

Esta sociedad utópica tendría una forma de gobierno de representación democrática que se regiría por cuatro principios axiomáticos: la bondad de Dios permitió que naciera cada uno de los habitantes del mundo con el fin de que fueran felices; cada uno de ellos tiene un alma inmortal; las virtudes y buenas acciones serán recompensadas después de la vida; en contraste, los crímenes recibirán castigo eterno.

Moro también precisó su concepto de felicidad: es el placer de ser bondadoso y honesto. Ella es el objetivo de la vida. Para alcanzarla debemos amar y adorar a Dios, a quien le debemos la existencia, la capacidad de raciocinio y la de ser felices viviendo con alegría y ayudando al prójimo para que cumpla tal objetivo (Moro, 1518, p. 44-45).

Antes de *Utopía*

Veinte siglos antes (370 a. C.), Platón escribió un libro similar: *La República* (1992a). Como Moro, apuntaló un Estado ideal. Ambas propuestas coincidieron en muchos aspectos, aunque con enfoques diametralmente opuestos. Tanto Moro como Platón concibieron una sociedad sin propiedad privada, donde los bienes y los hijos fuesen comunales. Los hijos serían formados por el Estado, aunque Moro los separaría de sus madres cuando contasen entre cinco y siete años, mientras Platón lo haría desde el momento de su nacimiento. En uno y otro estado la contemplación del “Bien absoluto” produciría la felicidad, pero en el platónico sólo podrían aspirar a tal gracia los “mejores”, los filósofos; para Moro todos los humanos estarían capacitados para amar al bien supremo, por tanto, podrían aspirar a ser felices viviendo buena y honestamente.

La sociedad platónica y la de Moro se contraponen. La primera era militarista, jerarquizada y excluyente, menospreciaba el trabajo manual, valoraba la guerra y el intelecto; la segunda apreciaba el trabajo y el conocimiento; despreciaba la violencia, la riqueza, el lujo, las apariencias y reproducía un modelo de democracia representativa.

Después de *La República*, Platón escribió hacia el 350 a.C. otros diálogos dedicados a la construcción de un Estado ideal: *Crítias* o la *Atlántida* (1992b) y *Las leyes* (1992c). *La Atlántida* tuvo fundamento en una leyenda antigua, la cual ya había referenciado en *La República*. En el diálogo describe una ciudad muy parecida a la que imaginó Moro, la cual también era una isla ubicada en el mar Atlántico. Era una ciudad perfecta, rica, llena de construcciones portentosas, colmada de animales, frutas, comida, agua. Sin duda alguna, era un lugar paradisiaco. Poseidón recibió la isla cuando los dioses del Olimpo se repartieron mundo. La habitaron los hijos del dios de los mares y Clito, mortal nacida de Leuciopa, con quien tuvo cinco parejas de hijos varones y mellizos. No obstante, el carácter divino se fue degenerando hasta trastocar los valores divinos, los más jóvenes desdeñaron la virtud, pensaron que eran felices porque se dejaron dominar por la pasión de aumentar su riqueza y poder. Como los habitantes de tan extraordinario lugar vivían en la depravación, Zeus convocó a los otros dioses y decidieron enviar marejadas con el fin de desaparecer la isla bajo el mar.

Aristóteles (1988) criticó el Estado propuesto por Platón en *La República* a partir del siguiente silogismo: a) el hombre es un ser social y crea sociedades para su beneficio; b) la familia es el núcleo social; c) el conjunto de familias forma poblaciones que requieren organizarse como Estado. A partir de estas premisas concluye que las familias necesitan vivir en una propiedad con el fin de que pueda producir lo que requiere y administrar sus bienes de manera apropiada (libro I, cap. 2).

Estas premisas fueron el sustento para descalificar la propuesta de Estado de Platón afirmando que sería contrario a la naturaleza que el Estado pretendiera suprimir la propiedad privada y la familia, que las mujeres fuesen comunes y el Estado fuese quien criara y educara a los hijos desde el día de su nacimiento.

Para Aristóteles, el planteamiento platónico era falaz porque los conflictos sociales no dejaban de existir por el hecho de que las mujeres, los hijos y los bienes fuesen comunes. El estagirita consideraba que los humanos tendían a menospreciar los bienes comunitarios, a despreocuparse de aquello que no les hubiese costado esfuerzo alguno. Afirmó que los lazos de consanguinidad con los hijos eran los que creaban sentido de pertenencia y estimación por los progenitores (Lib. II, cap. 4, 7). La propuesta platónica le parecía irrealizable y contraria a la naturaleza humana.

Respecto al supuesto platónico de que la tierra y el trabajo deberían ser comunales, aunque el usufructo de ambos se repartiría entre los habitantes de *La República* según sus necesidades, Aristóteles visualizó

que tales prácticas generarían múltiples dificultades personales entre quienes trabajaran mucho y recibieran poco, y aquellos que trabajaran poco, pero recibieran mas beneficios porque sus necesidades eran mayores. Además, “vivir con moderación”, sin bienes superfluos, como lo propuso Platón, no significaba vivir bien, pues se podía vivir con moderación y miserablemente.

Por todas estas razones, Aristóteles consideró que sería mejor mantener la propiedad privada. Apuntó que sería más importante evitar la sobrepoblación de las ciudades y promover una forma de vida moderada y liberal, evitando los lujos superfluos, pero también la carencia de bienes. Pensaba que sería indispensable contar con una constitución de leyes justas y promover buenas costumbres para evitar conflictos y disputas.

Platón promovió en su proyecto de Estado la edificación de uno donde no existieran diferencias, sino que actuaran como un solo hombre bajo una estructura militarizada. Aristóteles lo rechaza porque en tal sociedad no se permitiría la diversidad de preferencias, de gustos, ni se daría cause a las inclinaciones y habilidades naturales para realizar distintas actividades, sino aquellas que fuesen definidas verticalmente. Tampoco habría casas diferenciadas, sólo habría una casa, la ciudad misma. Para Aristóteles era muy evidente que la homogeneidad del Estado generaba muchos daños y pocos beneficios, por lo que asevero que una sociedad abierta sería mucho mejor que una cerrada.

La recepción de *Utopía*

Lo más importante del texto de Tomás Moro fue la importante recepción que tuvo desde su publicación y su enorme impacto a lo largo de los siglos.

La sociedad utópica de Moro fue un modelo para literatos, filósofos y político para quienes establecieron en tiempos y espacios diferenciados sociedades ideales concebidas como utopías. Por tal razón, podemos distinguir tres tipos de receptores: a) los literatos para quienes fue una fuente de inspiración; b) los prácticos que intentaron la construcción objetiva de una sociedad utópica; c) los que elaboraron conceptos filosóficos o teorías económicas y políticas que impactaron en la externalización objetiva en la construcción social de realidades alternas (Berger y Luckmann, 1968).

Algunos autores de relatos que retomaron a Moro

Moro fue inspiración de muchos literatos y narradores. Sólo mencionaremos a algunos de los más relevantes. El florentino Anton Francesco Doni, identificado en Italia como el primer autor de ciencia ficción, publicó en 1552 *I Mundi* (*Los mundos*). Doni utilizó el género narrativo del diálogo literario para describir situaciones hipotéticas, un género recurrente entre los humanistas. El impacto que tuvo el descubrimiento del “Nuevo Mundo”, como se le llamó al inicio al continente americano a finales del siglo XV y durante el XVI, motivó a este autor a imaginarse otros mundos cósmicos.

Doni hizo viajar por el espacio sideral a algunos miembros de la “Academia Peregrina”, acompañados de actores y narradores. Fueron en busca del secreto de la felicidad. Transitaron por siete mundos trans-lunares encontrado a seres representativos de defectos identificados en su tiempo como vicios pecami-

nosos, específicamente vinculados a los llamados pecados capitales: lujuria, ira, soberbia, envidia, avaricia, pereza y gula.

La creativa construcción literaria de Doni fue su instrumento para criticar la vida monacal, ociosa y plena de envidias, intereses, traiciones, engaños, pero con muy poca caridad; censuró la soberbia de pretenciosos eruditos; la codicia, la avaricia y la ociosidad de la nobleza. Los viajeros del espacio arribaron finalmente a la ciudad ideal, construida en forma de estrella, gobernada por la comunidad, donde no existía la propiedad privada, donde todo estaba regulado y no había lugar para las pasiones humanas: no existía el amor entre parejas o para los hijos porque este sería una demostración pasional, como también lo era la religiosidad poco acotada o el apego a los bienes materiales. Así, trastocando los valores de su época los reconstruye revalorando aquello que se concebían como locura, es decir, la renuncia a la riqueza y al poder.

El también italiano Tommaso Campanella, dominico que escribió *La Città del Sole* (1602) mientras cumplía su condena a cárcel perpetua en Nápoles. La primera edición de esta obra se publicó en Frankfurt en 1623. Como *Utopía*, la *Ciudad del Sol* se ubicada en una isla, pero cercana a la India. Esta se extendía en un diámetro de siete millas a la redonda y se dividía en siete círculos concéntricos separados por siete murallas, cuyas paredes estaban adornadas con el alfabeto que utilizaban, mapas del país, las leyes que los regían y un catálogo de las especies de plantas y animales. Los ciudadanos cooperaban para realizar el trabajo requerido para la subsistencia. Como en la *República* de Platón, la comida, las mujeres, los hijos, y los bienes eran comunes. El vicio y la maldad habían desaparecido porque todos los solarianos eran sobrios, castos y amaban el conocimiento. También concibió como origen de la maldad la propiedad privada porque generaba sentimientos egoístas. Su abolición la percibió como erradicación de los males del hombre y la opción para fomentar el amor al Estado perfecto, donde se vivía en absoluta armonía con un reglamento totalizador. El placer estaba proscrito, de manera que la sexualidad existía sólo como acto de reproducción; el ejercicio y la comida frugal también se normaban para cumplirse puntualmente, razón por la cual, según el autor, cada solariano vivía generalmente más de cien años sin enfermarse.

A inicios del siglo XVII (1627) se editó la novela póstuma de Francis Bacon (2002), *La nueva Atlántida*, que introdujo un elemento novedoso y fundamental para la repercusión utópica posterior, la existencia de la Casa de Salomón en la isla Bensalem. Ese lugar estaba dedicado a la investigación científica, donde se utilizaba el método experimental baconiano. El objetivo era aplicar el conocimiento en la vida práctica de manera que contribuyera a mejorar las condiciones de vida de la sociedad.

Los constructores de sociedades utópicas objetivas

Entre los receptores del segundo tipo, aquellos que intentaron construir la sociedad utópica como realidad objetiva, podemos mencionar, en primer lugar, a Vasco de Quiroga, quien en 1532 congregó a indígenas del Valle de México en Santa Fe para que aprendiesen latín, catecismo y algún oficio en una comunidad llamada hospital. En 1538 replicó el experimento utópico en Pátzcuaro, Michoacán, por cierto, de forma bastante exitosa.

En el siglo XVII los misioneros jesuitas reprodujeron los ideales moreanos en las 30 misiones guaraníes fundadas en la Provincia Paraguaria.

En las colonias inglesas americanas también hubo varios intentos de establecer sociedades utópicas. En 1620 arribaron a Plymouth, Massachusetts, varias familias con la intención de vivir como lo propuso

Moro. Tres años después privatizaron las tierras porque la práctica demostró, como lo mencionó Aristóteles, que los habitantes de este espacio no realizaban trabajo equivalente en esfuerzo y los conflictos crecían día tras día hasta que decidieron modificar los ideales y actuar en consecuencia (Bethell, 1998, pp. 36-40).

En Inglaterra Gerrard Winstanley organizó en 1648 un movimiento que reivindicaba los principios moreanos. Los “cavadores” ocuparon los terrenos baldíos del Monte San Jorge, Surrey, al noroeste de Londres, y sembraron hortalizas. En 1652 Winstanley dirigió al entonces Protector de la Commonwealth Oliver Cromwell el libelo titulado “General del ejército del Bien Común en Inglaterra, Irlanda y Escocia” (Winstanley, 1652), programa de gobierno y de formación de una sociedad cimentada sobre las enseñanzas de Jesucristo en el Nuevo Testamento.

Posteriormente, en 1826, Robert Owen, un exitoso empresario escocés, fundó la comunidad New Harmony en Indiana, Estados Unidos. El francés Étienne Cabet, 17 años menor que Owen, impulsó a los icarianos, movimiento igualitario de granjeros que se establecieron en Texas, Illinois, Iowa y San Luis Missouri entre 1850 y 1886. Todos ellos fracasaron (Bethell, 1998, pp. 130-134).

Baubeuf promovió el derecho a la igualdad material de los ciudadanos. Murió guillotinado porque fue acusado por el Directorio posrevolucionario de conspirador. Filippo Guiseppe Maria Ludovico Buonarroti, compañero de actividades políticas de Babeuf, reunió los escritos editados en el periódico *La tribuna popular* (*Le tribun du peuple*), y los compiló en un volumen titulado *La conspiración de los iguales* (1975). Se dio a la tarea de organizar sociedades secretas bajo los principios de abolición de la propiedad privada y comunidad de bienes y trabajo.

Filósofos y teóricos

Finalmente, el tercer tipo de receptores fue el de los filósofos y constructores de la teoría económica, social y política. En este rubro debemos distinguir dos corrientes; la liberal y la estatista. Estas dos vertientes fueron producto de la reconfiguración simbólica de la Europa renacentista, del rescate de la cultura grecolatina, de los movimientos reformadores de la iglesia, de la distinción entre poder civil y poder eclesiástico, de la generación y difusión de la ciencia. Todo ello culminó en el movimiento ilustrado.

Las dos opciones de construcción de un Estado moderno las desarrollaron Thomas Hobbes y John Locke en Inglaterra. Hobbes nació en 1588, Locke en 1632. Había una diferencia de 42 años entre uno y otro, razón por la cual el primero influyó al segundo. Ambos compartieron su visión sobre la relevancia de la experiencia en el aprendizaje humano y la relevancia de la ciencia experimental en la construcción cognitiva. En particular, Hobbes se distinguió como materialista explicándose la existencia a partir de la física mecánica y la generación del movimiento.

La gran diferencia entre estos filósofos fue su forma de concebir el Estado y el gobierno. Hobbes partió del análisis de la naturaleza humana, así como de sus deseos y su inclinación al poder. Estaba convencido de la tendencia de los humanos a destruirse involucrándose en guerras de todos contra todos. Por esta razón consideró que la mejor forma de garantizar la estabilidad social sería la de instaurar un Estado monárquico absoluto, de manera que el monarca y la sociedad civil acordaran un contrato social, mediante el cual los súbditos renunciaban a la libertad individual a cambio de la seguridad que les garantizaba el soberano (Hobbes, 1651).

Para Locke el Estado debía proteger tres derechos intrínsecos al hombre mismo: la vida, la libertad y la propiedad privada. El cuarto derecho era el de proteger los tres anteriores. Los ciudadanos se distinguían por

contar con libertad para realizar actividades lícitas y elegir la creencia religiosa que les placiera. El filósofo inglés destacó la residencia de la soberanía en el pueblo; por consiguiente, aunque el gobierno fuese monárquico, el monarca debía cumplir las leyes aprobadas en el parlamento, institución que representaba a los ciudadanos. En su propuesta de gobierno, estableció como principio fundamental la división de poderes (Locke, 1690). Las leyes y su aplicación debían ser, como posteriormente lo plantó Montesquieu, el instrumento indispensable para evitar el ejercicio del poder unipersonal.

En concreto, estos fueron los dos modelos ideados para la configuración del Estado posible: el estatista o el liberal. Se ha denominado estatista porque en él se daría prioridad a la consolidación de un Estado fuerte, a la seguridad y a la colectividad antes que a la libertad individual. En contraste, el estado liberal fundamentaría en el reconocimiento de los ciudadanos como individuos con derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad privada porque de esta última obtendría los medios para la subsistencia. La libertad individual requería del respeto a la libertad de todos los demás ciudadanos, de manera que su límite era la libertad de cualquier otro individuo. Este modelo de Estado preferirá que la soberanía recayera en el pueblo, pero deberá evitar los abusos de poder de las minorías sobre las mayorías o viceversa mediante un sistema institucionalizado de división de poderes que estableciera los equilibrios necesarios.

Los herederos de tales propuestas fueron Rousseau y Montesquieu durante el movimiento de la Ilustración. El primero reconfiguró la utopía estatista, aunque su visión era más positiva que la de Hobbes acerca de la esencia humana porque pensaba que los hombres eran buenos por naturaleza, pero la sociedad los corrompía. Por tal razón había que esmerarse en mantener la bondad intrínseca de los humanos mediante una esmerada educación que abarcara el conocimiento científico y el moral. En el *Discurso del origen de la desigualdad entre los hombres* (1755) coincidió con Moro respecto a que la desigualdad en el nivel de vida de los humanos era consecuencia de la existencia de la propiedad privada. Esta era la causante de que existieran “hombres avaros, ambiciosos y malvados”, de que hubiera guerras y discordia humana (2ª. parte).

Como Hobbes, Rousseau sostuvo la idea de la existencia de un contrato social entre el poder y los individuos libres. Estos se sentían naturalmente atraídos hacia el bien. Por esta razón se inclinarían a establecer de manera voluntaria un contrato con el Estado. La voluntad general sería una entidad abstracta que se personificaría como Estado. De acuerdo con esta lógica, el Estado, como voluntad general, tendría el derecho de imponer la verdadera libertad, podría obligar a los individuos a comportarse y actuar racionalmente en pos del bien colectivo, a establecer lo que realmente es mejor para ellos, aunque no sepan que así es.

Isaiah Berlin (2004, p. 72) señaló a los jacobinos, a Hitler, a Mussolini y a los comunistas como corrientes dictatoriales que utilizaron el argumento de que el Estado era el representante de la voluntad general, y estaba obligado a imponer lo que era mejor para el colectivo, y que no había libertad individual alguna que pudiese respetarse por encima del colectivo. El Terremor francés de finales del siglo XVIII y los nazis, los fascistas y los comunistas del siglo XX justificaron con este argumento sus respectivos estados dictatoriales.

Coincidimos con Isaiah Berlín acerca de las profundas contradicciones sustentadas por Rousseau y su justificación acerca de la imposición de un Estado dictatorial (2004, pp. 49-75) mediante la elaboración de una doctrina de carácter mesiánico “que conduce a la auténtica servidumbre, y por este camino, desde la deificación de la libertad absoluta, alcanzamos gradualmente la noción de despotismo absoluto” que impone sus designios mediante el asambleísmo (Berlín, 2004, p. 73).

En contraste, Montesquieu retomó a Locke. Abrogó por el establecimiento de una república, cuyo soberano podía ser el pueblo o la aristocracia. El principio republicano acerca de la soberanía no lo concibió el fundamental; para él lo primordial era emitir leyes garantes de la libertad individual de los ciudadanos.

Entendía como libertad el derecho de hacer aquello que estuviese permitido legalmente (Montesquieu, 1906, libro XI, cap. III).

Como Aristóteles, Montesquieu comprendió que las repúblicas no eran libres por naturaleza, y que era indispensable limitar el ejercicio del poder. Retomó la idea de la división del poder de Locke e identificó los tres elementos constitutivos que permitían crear contrapesos entre los mismos: el de la administración de Estado, el de la generación de leyes y el de su aplicación. Ningún ciudadano podía estar por encima de la ley y los otros poderes debían vigilar que los otros dos no se extralimitaran en sus funciones.

A inicios del siglo XIX publicaron sus trabajos dos filósofos alemanes que también propusieron el establecimiento de un Estado fuerte: Johann Gottlieb Fichte y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ambos fundamentaron filosóficamente el determinismo histórico. Fueron seguidores de Kant, y concibieron al “Espíritu del mundo” como parte del proceso civilizatorio y del desarrollo progresivo de la conciencia y autoconciencia humana, que culminaba en la nación alemana como la cúspide de la civilización por sus capacidades racionales y elaboración filosófica. Hegel superó a Fichte porque construyó una filosofía trascendental al concebir el proceso histórico no sólo como el destino manifiesto de la nación alemana, sino también como evolución del espíritu mismo que desplegaba sus potencialidades al realizarse en la razón como Espíritu Absoluto.

En el tiempo que Fichte y Hegel daban a conocer a sus receptores su obra, el francés Henri de Saint-Simon publicó sus trabajos sobre los retos futuros de la industria, de la política, y de la sociedad (2004). Pensaba que los industriales eran quienes contaban con las capacidades para organizar el gobierno porque poseían el conocimiento, la cultura y la creatividad para transformar, innovar y de producir riquezas. Su posición era elitista porque había presenciado los excesos cometidos por el radicalismo de los jacobinos durante El Termidor. Por esa razón concluyó que sería mejor suprimir la libertad de la ciudadanía. Era un cristiano practicante, pregonaba la fraternidad social, pero era contrario al concepto de igualdad. Concibió una sociedad estratificada piramidalmente: en la cúspide social ubicó a los banqueros, en el nivel inmediato inferior colocó a los industriales, siguieron los ingenieros y técnicos, después los artistas y la base la sustentaban los trabajadores. La sociedad debía funcionar bajo los principios de la milicia. Así, según su configuración, el Estado autoritario desarrollaría la industria y generaría riqueza, de manera que el nivel de vida del conjunto social elevaría su nivel de vida (Berlín, 2004, pp. 140-169).

En la década de 1840 Pierre-Joseph Proudhon propuso pasar de la utopía voluntarista a la formulación teórica de científica del socialismo. Con este fin escribió *¿Qué es la propiedad privada?* (Proudhon, 1841). El establecimiento de un gobierno fundamentado en el conocimiento económico y en la ciencia sería la solución a los problemas de la humanidad.

Los últimos pensadores en quienes impactó la obra de Moro en el siglo XIX fueron Carlos Marx y Federico Engels. Ambos fueron discípulos de Hegel, de manera que también retomaron el método de la negación de la negación sustentado por su maestro, aunque criticaron sus concepciones idealistas respecto al espíritu de mundo que se autorealizaba evolutivamente como “progreso”.

El pensamiento marxista retomó los principios hegelianos del determinismo histórico en el progreso civilizatorio, pero en lugar de concebirlo como Espíritu absoluto lo transfirió a la ciencia. A partir de entonces, la visión utópica compartió la de carácter teleológico y metahistórico que concibió a la historia como una serie de sucesos determinados por “leyes” económicas (Marx, c. 1859; Engels, c. 1859). Esta forma de concebir la historia fue la que Karl Popper (1957) denominó “doctrina historicista”, a la que definió como aquella que “afirma que la historia está regida por leyes históricas o evolutivas específicas, cuyo descubrimiento podría permitirnos profetizar el destino del hombre” (p. 23)

Marx y Engels trasladaron el papel transformador del progreso al concepto de lucha de clase, abandonando el de Fichte y Hegel respecto a la nación alemana como la cúspide racional y, por consiguiente, de la civilización (Engels, 1847; 1880; 1884; Marx, 1859; 1867; Marx y Engels, 1848; 1885; 1894).

En el *Manifiesto del partido comunista* (1848), Marx y Engels presentaron su teoría social. Según esta, la historia estaba determinada por la forma de producir de los humanos en diferentes estadios, era evolutiva y cada uno de los períodos conducía de manera inexorable al perfeccionamiento de los seres humanos: el comunismo primitivo, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo. Para diferenciarlos identificaron cuál era la forma de producir riqueza en cada uno de los mismos, los medios de producción que se utilizaban y quienes poseían tales medios. Ahora bien, las relaciones sociales de producción eran fundamentales porque eran motor del cambio puesto que existía una lucha de clases permanente entre poseedores y desposeídos. Las contradicciones entre las clases antagónicas llegaban a un punto que destruían al sistema caduco para implantar uno más “avanzado”. El determinismo económico, según esta doctrina, conducía inevitablemente a la humanidad a la destrucción del capitalismo y la implantación de la dictadura del proletariado socialista. Finalmente se superarían todas las contradicciones de clase y se establecería el utópico comunismo, donde habría una distribución equitativa de la riqueza bajo las premisas que cada individuo recibiría necesario para su vida y se le demandaría el trabajo para el cual fuese más apto y capaz (Marx y Engels, 1848).

Con principios deterministas, metahistóricos y teleológicos, Marx y Engels pensaron, como Moro, que la abolición de la propiedad privada contribuiría a una sociedad perfecta donde los hombres serían felices porque podrían cubrir sus necesidades materiales. Según lo afirmaron, eran socialistas científicos y descalificaron a los llamados “socialistas utópicos”, es decir, a Saint-Simon, Fourier, Flora Tristán, Étienne Cabet, por concebir organizaciones sociales ideales, voluntarista. En cambio, ellos estaban convencidos de haber descubierto las leyes de la historia.

El paradigma científico se impuso durante el siglo XIX y la primera mitad del XX. Sólo se cuestionó hasta después de la segunda guerra mundial. La pretensión científicista del marxismo, aunque su carácter determinista la contraria a la libertad, a la diversidad. Fue una utopía congruente con las visiones de Moro, Platón, Hobbes.

¿Por qué los humanos imaginamos sociedades utópicas?

Aristóteles definió al ser humano como un *zoon políticón* (libro I, cap. 1, 1253a), un animal político que vive en sociedad y genera instituciones que le permite pervivir y reproducir la especie, instituciones que le dan sentido de identidad y le permiten concebir y explicar el mundo que lo rodea mediante la construcción de universos simbólicos como teorizaron Berger y Luckmann (1968).

Sin embargo, por diversos motivos, algunas veces por sus propias contradicciones, otras veces por presiones externas, las instituciones y los universos simbólicos se transforman, se mezclan con otros universos simbólicos, o bien, desaparecen. Cuando esto sucede, el ser humano tiende a reconfigurar y reconstruirlo para dar sentido de su existencia (Berger y Luckman, 1968).

En el siglo V a. C. acaecieron las dos guerras de Peloponeso. Esparta y Atenas disputaron la supremacía helénica entre las ciudades aliadas. Esparta en el 404 a.C. Ese mismo año se instauró en Atenas el gobierno de los Treinta Tiranos con la finalidad de someter y acabar con cualquier oposición al dominio espartano.

Un año después, se restauró la democracia en esa ciudad-estado, pero los conflictos eran constantes y nunca regresó la paz a la antigua sede de la talasocracia. Podríamos afirmar que todos perdieron porque la alianza espartana con quienes habían sido sus acérrimos enemigos, los persas, los llevó a adquirir deudas impagables, a devastar los recursos materiales e inmateriales del Ática y el Peloponeso, y quedar tan débiles que acabó imponiendo su dominio Filipo II de Macedonia en la década de los treinta del siglo IV a.C.

Platón era miembro de una renombrada familia aristocrática de Atenas, el hermano de su madre fue uno de los treinta tiranos. Consideraba que las desgracias de la ciudad-estado eran producto de los excesos de la democracia, de las asambleas públicas, de los sofistas, buenos para convencer a su audiencia, para crear opinión pública, pero carentes del sentido filosófico y ético de la verdad. Por ello, como afirmó Platón en *La República*, el orden era indispensable en la administración del Estado y sólo podía haber justicia en un Estado ordenado que no permitiese el caos (Platón, 1992^a, libro I, cap. 1; libro III, cap. 16). Por la misma razón se inspiró en gobierno militarista de Esparta, pero consideraba que lo debían dirigir y gobernar los filósofos, amantes de la verdad, guerreros destacados y capaces de contemplar el Bien absoluto.

El contexto social de Moro era totalmente diferente. La peste del siglo XIV dejó una huella profunda en la sociedad del cuatrocientos. *La Devotio Moderna* cristiana influenció decisivamente a Erasmo, y este contribuyó a consolidar el humanismo de Moro. Cuando este tenía 37 años escribió la *Utopía*, donde plasmó su concepción del mundo. Después de formar parte de la corte de Enrique VIII, este lo mandó decapitar veinte años después por oponerse a la fundación de la Iglesia Anglicana y negarse a desconocer la autoridad del Papa como representante de Cristo en la tierra.

La práctica utópica y la construcción de realidades en la modernidad

Lo interesante de todo este conjunto de utopías es que motivaron a sus receptores a realizarlas y a construir sociedades “ideales”. Por este motivo su impacto ha sido tan grande, al grado que promovieron dos construcciones sociales aparentemente antagónicas, pero bajo los mismos fundamentos utópicos: el capitalismo y el comunismo.

¿Por qué afirmamos que tanto el capitalismo como el comunismo son producto de la misma “utopía”? Porque propusieron la creación de estados diferenciados a partir de teorías económicas y sociales construidas con base en principios supuestamente científicos y evolutivos. La configuración de tales teorías promovió la objetivación de constructos institucionalizados, como lo plantearon Berger y Luckman (1968). El resultado fue el desarrollo de dos modelos de estado supuestamente antagónicos con el mismo objetivo, el de mejorar las condiciones materiales de la sociedad para que sus integrantes fueran felices.

¿Cuáles son las principales diferencias entre la utopía liberal y la comunista?

El capitalismo se formó bajo el principio de libertad. Los habitantes de los burgos dedicados al comercio y la fabricación de mercancías desde el Renacimiento favorecieron el desarrollo del pensamiento que cuestionaba a la Iglesia Católica, sus rígidas estructuras y la forma de vivir el cristianismo. Tomás Moro (1515) y Erasmo

de Rotterdam ([s.a.]; 2009) ofrecieron alternativas para su práctica religiosa a esta burguesía que se consolidaba como un grupo de poder económico. Las propuestas de un cristianismo ligado a la práctica cotidiana de sus principios eran más afines a las necesidades de movilidad de estos grupos que las ritualistas que requerían dedicarle más tiempo y recursos al clero católico. La burguesía promovió el avance del conocimiento, de la ciencia, de la innovación tecnológica y del desarrollo industrial. Durante la Revolución Francesa se luchó por la institucionalización del derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad privada, como lo propuso Locke. Por todo ello se apuntaló la construcción de un Estado liberal que reconociera al ciudadano como un individuo libre, cuya libertad no puede ser absoluta porque ella termina donde comienza la de otro ciudadano. Asimismo, el Estado liberal institucionalizó el principio de igualdad, no material ni general, sino ante la ley, que implica que todo ciudadano está obligado a cumplirla, incluso aquellos que ostentan el poder. Por otra parte, las leyes tendrían como función la de favorecer la convivencia social y evitar los conflictos entre los miembros de dicha sociedad.

Esta serie de características indujo a los liberales a establecer repúblicas democráticas. Todorov (2014) destacó que los sistemas democráticos favorecen la pluralidad, la diversidad de opiniones, la diferenciación entre la esfera pública y la privada, la distinción de las funciones administrativas, las legislativas y las judiciales en el ejercicio del poder. Como Aristóteles lo comprendió en *La Política* (libro IV, cap. 14), los humanos tienden a concentrar el poder en uno individuo, en una minoría o en la mayoría de la población. Por ello, para que el gobierno pueda perdurar y no sucumbir en constantes revueltas, es indispensable que exista un sistema de contrapesos.

No obstante, el modelo capitalista también puede optar por el establecimiento de un estado totalitario y militarista en lugar de uno liberal. Esto sucedió cuando perdió el equilibrio interno y renunció al sistema de contrapesos (Todorov, 2014), de manera que las propias contradicciones de la democracia generan tendencias hacia su destrucción. Así sucedió en los años veinte del siglo pasado con Hitler y Mussolini; pero no sólo entonces, también lo presenciamos durante el gobierno populista de Donald Trump.

El avance del que llama Todorov “ultraneoliberalismo” (pp. 92-101), porque al llevar a su máxima expresión el “*laissez faire, laissez passer*” (dejar ser, dejar pasar), abusa de la libertad económica. Este modelo se propuso reducir a la mínima expresión la intervención del Estado, de forma que solo garantizara la seguridad interna y externa. Con tal perspectiva, la plutocracia intentó privatizar los servicios de educación, salud y seguridad social que anteriormente proporcionaba el Estado, de manera que obtenía una doble ganancia: las ganancias de las compañías privadas crecieron y disminuyó el pago de impuestos que garantizaba a los ciudadanos los servicios.

Esta corriente de pensamiento reconfiguró desde los años setenta del siglo XX las instituciones partiendo del principio de la autorregulación de los mercados. Consideraban a la libre competencia como solución. El resultado fue la formación de una plutocracia que concentró la riqueza en pocas manos, que generó sentimientos y comportamientos de superioridad ante quienes contaban cada vez con menores recursos y menos posibilidades de acceder a servicios que anteriormente suministraba el Estado. Esta plutocracia nunca tuvo como objetivo apuntalar el bienestar de la población, el respeto a la libertad de elección y acción de los individuos, ni cultivó la fraternidad humana. La desigualdad en el acceso a las oportunidades disminuyó notoriamente de manera que se formaron élites privilegiadas y personas estigmatizadas y sin igualdad de oportunidades.

La experiencia nos demostró que la democracia se destruye a sí misma cuando se excede en el ejercicio de la libertad, como bien lo advirtió Aristóteles en *La Política* (libro IV, cap. 1) cuando señaló a los demagogos como aquellos políticos que imponen el deseo de las mayorías a las minorías transformando el gobierno

democrático en uno de carácter despótico. En este tipo de gobiernos no se respeta las leyes, sino los designios de quienes son capaces de influir en la opinión de dichas mayorías.

En la contraparte estaría la institucionalización del Estado comunista en el siglo XX como realización de la utopía marxista. El modelo se construyó imponiendo la dictadura del proletariado, en la que no hubo proletarios, pero sí activistas ideologizados que formaron una burocracia de partido. Así se formó un Estado militarista que consolidó un estado totalitario muy similar al de la *República* de Platón. Todorov señaló que este modelo configuró una casta gobernante que impuso un totalitarismo y privó a la ciudadanía de su autonomía económica, condenándola también a la esclavitud política (Todorov, 2014, p. 93).

En conclusión, coincidimos con Todorov (p. 187) acerca de que tanto la democracia como el comunismo participaron de un conjunto de ideas, se autonombraron portadores de la civilización, de haber alcanzado el estadio último de la evolución humana, pero ambos fracasaron en su pretensión y favorecieron a las oligarquías rusas, chinas y la plutocracia occidentales con capacidades financieras para acrecentar su poder y riqueza mediante la extracción de petróleo, de gas natural, de metales preciosos y del cultivo de opiáceos.

También queremos llamar la atención acerca los problemas de análisis que tenemos para distinguir la economía y la política. Desde Moro hasta Marx persistió la idea de que la economía era determinante para la política. Consideramos que por este motivo no partimos de su diferenciación para realizar un análisis de cualquier situación pasada o presente. Cuando se identifica a un sistema como capitalista o uno socialista, y a partir de estos conceptos se analiza su gobierno, no nos percatamos de las similitudes que existen entre los dictadores o tiranos, sean producto del “socialismo” o del “capitalismo”. Los estados totalitarios de Hitler y Stalin descritos por Hannah Arendt (2004) parecen haberse reconfigurado un siglo después.

Proponemos separar el análisis político del económico con el fin de identificar de manera más nítida la construcción de realidades e instituciones sociales. Cuando nos percatamos que desde la antigua Sumeria y el antiguo Egipto existió el comercio, las monedas como equivalente general del valor, la propiedad privada, que las formas de organización política fueron disímbolas y, desde tiempos inmemorables los humanos somos los mismos, aunque diferentes, buenos y malos, nobles y crueles, cultos y burdos, felices y miserables a la vez (Von Ranke, 1830, p.5).

Así, la diferencia es la cantidad de conocimientos que acumulamos en el transcurso de la historia humana, pero en esencia seguimos siendo un *zoon politicon*, como diría Aristóteles (Libro I, cap. 1, 1253a). Aristóteles pensaba de forma similar a Von Ranke: “El hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y de la virtud, que debe emplear sobre todo para combatir las malas pasiones. Sin la virtud es el ser más perverso y más feroz, porque sólo tiene los arrebatos brutales del amor y del hambre. La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho”.

Las tendencias actuales hacia el establecimiento de estados totalitarios, la existencia de una pandemia que ha afectado la vida en todo el planeta, la falta de perspectivas e incertidumbre motivaron al Seminario de Genealogía de la Vida cotidiana a convocar a un coloquio y presentar los trabajos que contiene este volumen dedicado a la formulación de las utopías y distopías en la literatura, la historia, la filosofía, la educación y la sociedad. •

Bibliografía

- Ackroyd, P. (1999). *The Life of Thomas More*. Anchor Books Edition. (Obra original publicada en 1998).
- Arendt, H. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus. (Obra original publicada en 1951).
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid, Gredos. (Obra original publicada circa 325 a.C.).
- Bacon, F. (2002). *The New Atlantis*. (Obra original publicada en 1627).
<https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/35052/Francis%20Bacon%20s%20New%20Atlantis.pdf?sequence=1>
- Babeuf, G. (1975). *Manifiesto de los plebeyos y otros escritos*. (Obra original publicada en 1828).
<https://www.marxists.org/espanol/babeuf/el-manifiesto-de-los-plebeyos.pdf>
- Berlin, Isaiah. (2004). *La traición a la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. FCE. (Obra original publicada en 2002).
- Bethell, T. (1998). *The Noblest Triumph. Property and Prosperity through the Ages*. St. Martín's Press.
- Campanella, T. (1602). *La Città di Sole*.
https://www.liberliber.it/mediateca/libri/c/campanella/la_citta_del_sole/pdf/la_cit_p.pdf
- Van Engen, J. (1988). *Devotio Moderna*. Basic writings. Paulist Press.
- Corral Talciani, H. (2017). *Utopía 1515: el surgimiento de un clásico*. Cuadernos de extensión jurídica, (29), 19-38.
- Doni, A. F. (1552). *Il mundi*.
https://archive.org/details/bub_gb_m8z134YiIOQC/page/n215/mode/2up
- Engels, F. (1847). *Principios del comunismo*.
<https://marxists.architexturez.net/espanol/m-e/1840s/47-princi.htm>

____ (1859). *Carlos Marx: Contribución a la crítica e la economía política.*

Primer fascículo. Berlín, Franz Duncker.

(Obra original publicada en el período Das Volk el 6 y 20 de agosto de 1859).

____ (1880). *Del socialismo utópico al socialismo científico.*

<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc/index.htm>

____ (1884). *Del origen de la familia, la propiedad privada y el estado.*

<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/index.html>

Fichte, J. G. (1988). *Discursos a la nación alemana.*

Tecnos. (Obra original publicada en 1807).

____ (2017). *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado.*

Sígueme. (Obra original publicada en 1804).

Hegel, G. W. F. (1973). *Fenomenología del espíritu.*

FCE. (Obra original publicada en 1807).

Hobbes, T. (1651). *Leviathan.*

<http://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm>

Huxley, A. (2013). *Un mundo feliz.*

Porrúa. (Obra original publicada en 1932).

Levillier, R. (1957). *Mundus novus.*

Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile.

<https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/40592/1/225723.pdf>

Locke, J. (1690). *Second Treatise of the Government.*

<http://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm>

Marx, K. (1859). *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política.*

<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>

____ (1867). *El capital.* (Vol. I)

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf>

Marx, K. y Engels, F. (1848). *Manifiesto del partido comunista*.
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>

____ (1885). *El capital*. (Vol. II).
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-II.pdf>

____ (1894). *El capital*. (Vol. III).
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-III.pdf>

Mier y Terán Rocha, L. (2005). *La primera traza de la Ciudad de México 1524-1535*. (Vol. 1). FCE.

Montesquieu, Ch. L. de S. (1906). *El espíritu de las leyes*.
Biblioteca de derecho de ciencias sociales.
(Obra original publicada 1748).
<http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/espírituDeLasLeyesT1.pdf>

Moro, T. (1518). *Utopía*.
<https://www.biblioteca.org.ar/libros/300883.pdf>

Morrish, J. (2001). *A Note on the Neo-latin Sources for the Word 'Utopia'*.
Humanistica Lovaniensia, 50, 119-130.
<http://www.jstor.org/stable/23973826>

Orwell, G. (2017). *1984*.
Debolsillo. (Obra original publicada en 1948).

Platón. (1992a). Diálogos. *La República*. (Vol. IV).
Gredos. (Obra original publicada c. 370 a.C.).

____ (1992b). *Diálogos. Filebo, Timeo, Critias o la Atlántida*.
(Vol. VI). Gredos. (Obra original publicada c. 360-340 a.C.).

____ (1992c). *Diálogos. Las leyes*. (Vol. VIII).
Gredos. (Obra original publicada c. 360-340 a.C.).

Popper, K. R. (1957). *La sociedad abierta y sus enemigos*.
Paidós. (Obra original publicada en 1945).

____ (2015, c.1957). *La miseria del historicismo. Titivillus*.
(Obra original publicada en 1957). [http://www.elmayorportaldegerencia.com/Libros/Politica/\[PD\]%20Libros%20-%20La%20miseria%20del%20historicismo.pdf](http://www.elmayorportaldegerencia.com/Libros/Politica/[PD]%20Libros%20-%20La%20miseria%20del%20historicismo.pdf)

Proudhon, P. J. (2005). *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Libros Anarres. (Obra original publicada en 1841).
<https://www.marxists.org/espanol/proudhon/prop/que-es-la-propiedad.pdf>

Quiroga, V. (1535). *Información en derecho, del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias. Memoria política de México. Texto. La historia escrita*. Instituto Nacional de Estudios Políticos.
<http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/1535IED.html>

____ 1538). *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán. Dispuestas por su fundador el Rmo. Y Venerable señor don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán. Memoria política de México. Texto. La historia escrita*. Instituto Nacional de Estudios Políticos.
<http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/1538ROG.html>

Rotterdam, E. ([s.a.]). *Enchiridion o manual del caballero christiano*. Universidad de Alcalá de Henares.
(Obra original publicada en 1503).
<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000022797>

____ (2009). *Elogio a la locura*. Biblioteca virtual universal.
(Obra original publicada en 1511).
<https://www.biblioteca.org.ar/libros/150261.pdf>

Rousseau, J.J. (1755). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*.
http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discurso-sobre-el-origen-de-la-desigualdad-entre-los-hombres--0/html/ff008a4c-82b1-11df-acc7-002185ce6064_5.html

Saint-Simon, C. H. de R. (2004). *Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos*. (Obra original publicada en 1802).
http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/saint_simon/saint_simon.html

Todorov, T. (2014). *Los enemigos íntimos de la democracia*.
Galaxia Gutenberg. (Obra original publicada en 2012).

Vespucio, A. (1507). *Mundus novus*.
(Obra original publicada en 1504).
https://web.archive.org/web/20060509100350/http://eprints.unifi.it/archive/00000532/01/Mundus_Novus.pdf

Winstanley, G. (1652). *The Law of Freedom in a Platform*.
<http://www.bilderberg.org/land/lawofree.htm>

Los futuros abiertos
en la misión franciscana
en el siglo XVI:
Fray Toribio de Benavente



Norma Durán R. A.

CSYH UAM-AZC

*Nuestro conocimiento del pasado
está significativamente limitado
por nuestra ignorancia del futuro.*

Arthur C. Danto

utopía

Introducción

La historia no es una ciencia, aunque los historiadores del siglo XIX lo pretendieron. Sin embargo, hubo, (hay) todavía una historia positivista que explica las cosas como las explicaba la ciencia de ese siglo. Por eso cuando se nos enseñaba historia en secundaria o preparatoria, se utilizaba la explicación causal. Por ejemplo, para explicar el surgimiento del Renacimiento, se partía de las causas que lo habían detonado. Estas eran, por citar algunas, la difusión tan numerosa de los textos por la imprenta, la llegada de nuevos textos de la antigüedad traídos por los cristianos griegos que huían tras la caída de Constantinopla en manos de los turcos, el aburrimento del viejo latín escolástico, etc. Es decir, el resultado: “el Renacimiento” se explicaba causalmente. Todo efecto debía tener una causa (o varias). La historia no funciona así, porque sólo un acontecimiento es significativo cuando se relaciona con un suceso posterior. Desde luego todo es mucho más complicado, pues a mediados del siglo pasado Carl Hempel volvió a poner en el centro al positivismo (y a la explicación causal o llamada también monismo metodológico) en las ciencias sociales, particularmente en la historia (Hempel, 1942). Con ello volvía a la carga, la defensa de que sólo había un método explicativo de las ciencias y este procedía de las ciencias naturales. Este neopositivismo o positivismo lógico provocó toda una reflexión de la filosofía analítica. Hoy por hoy se ratifica a la historia como un saber de lo singular, y, en consecuencia, dos acontecimientos singulares no pueden hacer leyes generales ni predecir nada.

Lo mismo ha sucedido cuando se comenzaron a hacer las historias nacionales. Se hacía la historia desde la nación que se había logrado. Esto que denominamos teleología, es otra manera de exponer causalmente lo que se es hoy; concebida la continuidad como resultado causal entre el ayer y el hoy. Esto también puede ser ejemplificado con aquella exposición que se hizo, hace más de dos décadas, en el Museo Metropolitano de Nueva York y que llevaba por título: *Treinta siglos de arte en México*. O sea, México reunía ¡Treinta siglos de continuidad! El esencialismo mexicano estaba inscrito en ella.

Por otra parte, el libro, de Francis Fukuyama, *El fin de la historia*, publicado en 1992 y que aparecía después de la caída del muro de Berlín en 1989, quería significar, no que ya no habría escritura de la historia, sino que el proyecto de una sociedad sin clases, preconizada por la URSS, se derrumbaba y sólo quedaba el proyecto de una sociedad democrática. Tanto socialismo como comunismo entablaron una lucha ideológica y real (la guerra fría) contra el modelo de la sociedad capitalista, pero lo que se derrumbó en 1989 fue el socialismo como ideología. Realmente no era nada sorpresivo, el fracaso económico evidenciado ya en la década anterior hacía que se esperara de un momento a otro su caída. Quedaba entonces un sólo camino: la democracia. Eso pensábamos quienes vivíamos esa década más o menos conscientemente. Hoy casi treinta años después, ante el surgimiento de la posverdad, las *fake news*, y el ascenso de los populismos, vemos que la democracia podría estar llegando a su fin... Todo esto sólo me sirve para introducir que todo presente tiene una gama muy amplia de futuros... pero también de pasados.

Futuro pasado

En el título de este apartado reconocemos el libro que Reinhart Koselleck publicó en 1979 y que fue traducido con 20 años de retraso en español. El tema de sus investigaciones fue en general el tiempo y la historia, aunque es más conocido por la historia conceptual (Koselleck, 1992). Yo voy a tomar como punto de partida a otro historiador, François Hartog, quien ha reflexionado a partir de él, pero también más allá de él, pues el

interés de Hartog a través de sus diversas obras ha girado sobre la historiografía de una manera muy rica haciéndonos conscientes de la gran complejidad en la escritura de la historia a través de un ir y venir entre periodos (antiguo, medieval y moderno) y entre muchos escritores de historia desde Herodoto hasta nuestros días.

Para los historiadores era evidente que las sociedades humanas pensaban el tiempo de la misma forma. Las coordenadas espacio/tiempo visualizadas por Immanuel Kant supuestamente habían sido interiorizadas inconscientemente como invariables universales. Toda sociedad tenía un pasado, un presente y un futuro organizados de la misma forma que las sociedades occidentales. Sin embargo, los trabajos de Hartog (interesado también en la antropología) han hecho ver que las sociedades articulan estos tres tiempos de muchas formas y no sólo como lo hizo el mundo europeo. Historizar el tiempo debería de ser uno de los trabajos propios del historiador. Han sido los filósofos quienes han pensado el tiempo, raramente lo hacían los historiadores. François Hartog desde mediados de los años ochenta percibió esta problemática y, en 2003 escribió, *Regímenes de Historicidad*. En él visualizó y presentó nuestro tiempo (globalizado), como presentismo. Con estos nuevos términos (regímenes de historicidad y presentismo) presentaba la complejidad tanto de la articulación del tiempo, como también la develaba en distintos momentos.

Con “regímenes de historicidad” quería plantear que las articulaciones entre los tres tiempos se hacían de manera distinta en cada comunidad y que esta articulación se inscribía y se podía rastrear también en la escritura europea de la historia. Todas las sociedades pueden tener o no historia (sin que ésta sea un factor de menor o mayor calidad), otras, a lo mejor, habían elaborado registros u otra forma escrita de su pasado, pero no vivían el tiempo ni de la misma forma ni la escribían (si es que lo hacían) igual.

Por otro lado, con “presentismo” quería mostrar que nosotros vivíamos en un tiempo que privilegiaba el presente, (todavía no vivíamos en la era del internet ni del teléfono inteligente) pero el diagnóstico apuntaba claramente hacia una forma de vivir el tiempo en el que el presente dominaba. Un presente que no pasa, o pasa muy rápido, pues cada momento consume el anterior (consumo de noticias, de productos, de novedades que envejecen tan pronto como surgen). Un presente en el que no logramos articular equilibradamente con un pasado y con un futuro (s). En nuestra disciplina, la historia, se ve claramente cómo las cátedras de historia antigua, medieval e incluso modernas desaparecen y el interés de los historiadores jóvenes se focaliza en periodos exclusivamente contemporáneos o del tiempo presente. Los noventa eran todavía el momento de los medios de comunicación analógicos (la radio, la televisión, el teléfono, la computadora todavía, o apenas, sin red). Este “presentismo”, así llamado por Hartog (2008), sacaba a la luz nuestra forma de vivir el tiempo, pero también le vuelve evidente que otras sociedades anteriores no lo habían vivido de la misma manera.

A manera de ejemplo, el siglo XVIII, concibió el tiempo como la sucesión de estadios midió a las sociedades no occidentales con su propio racero. También el siglo ilustrado, por ejemplo, pensó que las sociedades civilizadas deberían tener lo que ellas tenían: escritura, ciudades, arte, ciencia, religión para ser considerados “pueblo civilizados”. Todas las comunidades que no las tenían, eran salvajes, bárbaras o incivilizadas. El siglo XIX fue más allá, las midió con una escala progresiva, por las que deberían pasar todas las sociedades “inferiores” gradualmente hasta llegar a ser tan civilizadas como Europa, pero al mismo tiempo, Europa estaría más allá de esa medida pues llevaba ventaja sobre todas las demás naciones. Estos prejuicios, hoy insostenibles, hicieron que las jóvenes naciones (las nacientes naciones americanas, sus historiadores, escritores, y hablo hasta nuestros días) hicieran un esfuerzo por encontrar todo lo que Europa tenía o hacía: escritura, religión, ciencia, literatura, ya en su presente, ya en sus pasados.

Finalmente, con estos largos prolegómenos, me voy acercando al tema de la charla: ¿cómo hablar de la obra de fray Toribio de Benavente, cuando sabemos que su obra, *Historia de lo Indios de la Nueva España* es un artificio del siglo XIX?

Fray Toribio de Benavente, junto con Andrés de Olmos, fue de los primeros que escribieron sobre los indios americanos. Ellos tradujeron para los europeos lo que tenían frente a sí. Lo hicieron con los instrumentos, los conceptos y los a priori históricos que tenían. Por lo tanto, proyectaron su mundo en el de Mesoamérica. Hasta hoy esos primeros informes marcan las historias de las sociedades prehispánicas, y si se ha hecho desde la década de los ochenta un esfuerzo por desmontar esta “invención”, no existe hasta hoy una historia alternativa que pueda utilizar “otros datos”. Esto no significa que no haya cambios en la historiografía. En las páginas que siguen no voy a tratar de develar lo que realmente vieron, (lo cual sería imposible sin imponerle ahora mis prejuicios actuales), sino a través de los escritos que dejaron tratar de entrever, cómo lo vieron, cuáles fueron sus estructuras perceptivas y sus saberes, así como trazar los presentes tan convulsos que vivieron estos franciscanos para entender su escritura: *Historia de los indios de la Nueva España*.

Los franciscanos entre Europa y América

El momento del descubrimiento y luego la conquista de la Nueva España se da entre 1519 y 1521. La primera mitad del siglo XVI fueron momentos de mucha incertidumbre en la península ibérica. España no existía. Eran las monarquías de Castilla y Aragón, unidas por el matrimonio de Isabel y Fernando, las que buscaban imponer su hegemonía sobre los demás reinos y comunidades. Además, hay una serie de factores que se suman a la complejidad del momento de la escritura de Motolinía, factores que inciden en su ejercicio escriturístico. No diremos que es un fraile que tiene un pie en la Edad Media y el otro en el Renacimiento, esto es verlo como un esquizofrénico, nuestro esfuerzo es entenderlo como el personaje que afronta el convulso mundo europeo con la formación que tiene un fraile franciscano en esos momentos.

El intento de esta charla es examinar, hasta donde lo permiten nuestros prejuicios modernos, cómo veían los frailes franciscanos la misión que se les encargaba. Es decir, cuál era el horizonte de expectativas y a la vez los espacios de experiencia que tenían estos franciscanos al encuentro de este nuevo mundo, qué posibilidades discursivas tenían para describir al otro, a la alteridad que tenían frente a sí.

Fray Toribio de Paredes o Benavente (auto apodado Motolinía) fue uno de los 12 elegidos. A los 20 años de su llegada festejaba el éxito de la conversión de los indios. Presumía las grandes cualidades de los indios convertidos: su pobreza mansedumbre, devoción y entendimiento de las verdades cristianas. Cuarenta años después, Sahagún pone en duda esta conversión, y se toman nuevas medidas para velar por la ortodoxia de las verdades eclesásticas ¿Qué pasó? ¿Qué sucedió en el trascurso de esos 50 años que van de 1524 a 1565, para que la siguiente generación vea un engaño, una falsa conversión, una recaída en la idolatría?

Una primera respuesta es que el mundo cambió. Es decir, una cosa fue la misión de convertir con la premura del final de los tiempos, asumida así por el presente de esos primeros franciscanos, y otra cosa fue la definitiva ruptura con los protestantes (hacia 1540), el fracaso del imperio (1550), y la conclusión del Concilio de Trento (1563), pero vayamos por partes.

Quienes llegan a América tienen la certeza de su misión y cuentan con textos que le otorgan sentido a su quehacer. No se enfrentan a lo desconocido desprovistos de expectativas, vienen forrados de lecturas sobre lo que van a encontrar.

Por otro lado, en Europa, están ocurriendo eventos inéditos. Enumero algunos que se pueden seguir (Villacañas, 2008):

- La subida al trono de Carlos I de España y que puede aspirar al imperio de su abuelo lo cual sucederá en el año 1530.
- El humanismo del último tercio del siglo XV y de los primeros años del XVI (hasta que Erasmo y Vives son silenciados y proscritos).
- La invención de la imprenta que no sólo multiplica el acceso de textos sino nuevas formas de lectura.
- La escisión de la cristiandad por Lutero y el miedo a que se propague la herejía.
- La respuesta católica con el Concilio de Trento.
- La creación de Índices de libros prohibidos que comienza a operar hacia mediados del siglo XVI con mucha vigilancia.
- El régimen de historicidad que tienen los mendicantes, etc.

Cada una de estas cuestiones da para un ensayo. No puedo plantear aquí la complejidad de cada una, pero sí señalar pistas de investigación. Por ejemplo, el siglo XVI ha sido considerado tradicionalmente como el punto de partida de los estados nacionales. Esta teleología nacionalista nubla la cuestión, pues precisamente los momentos en que se da la conquista y evangelización son particularmente inestables en la península. Pensarla desde la “nación española”, es un anacronismo. Como he dicho más arriba, entre 1479 y 1504 se da la unión de los reinos de Castilla y Aragón con el matrimonio de Isabel y Fernando. A la muerte de ellos y dentro de muchos problemas, Carlos, nieto de la reina Isabel y de Fernando, hereda la corona de estos reinos, pero además tiene la posibilidad, por la vía de su abuelo Maximiliano, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, de obtener el imperio. Existe una gran bibliografía sobre qué tipo de imperio podría ser, aquí sólo diré que mientras para unos implicaba la unidad de una cristiandad, otros ven afectadas seriamente la estabilidad y contrapesos para desarrollar otros proyectos. Si Francia también aspira a hacerse del imperio en un momento, en otro se centra en consolidar el poder de lo que se llamará después Razón de Estado. Con respecto al imperio, la unidad de la cristiandad sugería cierta flexibilidad entre prácticas cristianas, pero finalmente una serie de acontecimientos de todo tipo, hicieron imposible la plausibilidad de éste. Roma aprovechó para liberarse, de una vez por todas, de la imposición del emperador. A quienes más afectaba esta doble ambición era a los ibéricos puesto que el monarca de las Españas y emperador, además de ser un rey extranjero (Carlos no hablaba castellano, había nacido en Flandes), tendría que consolidar una unidad no plenamente aceptada, creando fuertes reacciones (guerra de comunidades, germanías, 1525).

Para los frailes que llegaron en 1524 implica una carga simbólica importante, pues la concepción de la historia que tenían, iba acorde con ese momento: la posibilidad del imperio vislumbraba la oportunidad de concebir, con la obtención de éste, aquella historia concebida como *trastatio imperii* que sugería la proximidad

del final de los tiempos, y, sin ninguna duda, para ellos representaba la urgencia de conversión de la recién descubierta humanidad americana: la conquista espiritual y difusión del mensaje evangélico a todo el orbe. Todo esto está en juego entre la subida de Carlos I (1519) y su coronación en Bolonia el año de 1530. Hacia 1530, “imperio” todavía significaba estar por encima de todos los reyes de la cristiandad, como había sucedido en el pasado (Constantino, Carlomagno, el Sacro Imperio Romano Germánico de Federico Barbarroja), pero ya no era el siglo XII. Nuevas Ciudades-Estado se habían afianzado por doquier, ya no se podía pensar entonces en una hegemonía suprema. En Europa emergían nuevos poderes, se podría hablar del estatismo monárquico, muy notorio en Francia. Desde luego, hay también proyectos que continúan, al menos en el imaginario europeo, como el ideal de cruzada, la reconquista de Jerusalén y la consolidación de la cristiandad con vistas al fin de los tiempos. Estas son ideas que coexisten plenamente en la Europa de los siglos XV y XVI.

La monarquía hispánica que había descubierto accidentalmente un nuevo continente tendrá su apogeo, culminación y decadencia a lo largo de esos 150 años que corrían del descubrimiento al primer tercio del siglo XVII. Muchas de sus decisiones vistas desde el futuro de esos pasados no fueron las más acertadas.

Con respecto al humanismo y dejando de lado toda la discusión del siglo pasado, sólo apunto que estamos conscientes de que usamos el término por comodidad, pues sabemos que es una nominación forjada en el siglo XIX, no hay “humanistas” como tales en los siglos XV y XVI, ni forma de ponerlos a todos dentro del mismo saco. Lo que tienen en común es haber estudiado en los *studia humanitatis*, esto es, hacer estudios de gramática, retórica dialéctica, historia y filosofía moral, ya en escuelas, ya en estudios conventuales, ya en universidades (Facultad de artes). Con ellos se lograba el manejo del latín y de la retórica que era la manera de reproducirse, es decir, de poder comunicar ‘experiencias’ en usos y formas reconocidas. La persuasión es su finalidad principal. La dialéctica ofrecía el razonamiento y el pensamiento lógico propio de la sociedad occidental. El tomismo de fines del XII y del XIII había tomado las universidades cristianizando al ‘filósofo’: Aristóteles.

En las ciudades europeas, ya con un dinamismo cultural y económico muy importante, en los siglos XII y XIII, se dio el deseo imperioso por contar con textos sagrados en lengua vulgar. En ellas se desarrollaron las comunidades de lectura que hacían ‘ver’ mediante la escucha en voz alta. En ese ambiente surge el deseo de aprender lo que la Iglesia detentaba privativamente hasta ese momento: la escritura y la lectura, la discusión de textos, el aprendizaje de las artes liberales. En este contexto aparecieron las órdenes mendicantes. Ellas se dedicarían a predicar en las ciudades, donde residían “todos los vicios”. Con ellos aparecen escuelas o estudios que preparaban para la predicación, los *studium* y las universidades. También se difunde, en el siglo XV, la *devotio moderna* desarrollada a partir de la lectura en silencio, como una lectura interiorizada que se expandió entre un círculo más amplio, desde ahí ven, en los usos y costumbres eclesiásticos, discrepancias con lo que ahora entienden de otra manera (fueron nuevas formas de leer, las que motivan esta *devotio*). La difusión de la lectura permite acceder a esas nuevas maneras de espiritualidad. Vemos pues que, en muchos casos, algunas corrientes humanistas de fines del siglo XV y primeros 30 años del siglo XVI fueron de la mano con lo que denominamos *devotio moderna*.

Los humanistas fueron eruditos que, entre muchas cosas, promovieron la importancia de las lenguas en que estaban escritos los textos. Con esta erudición políglota surge la idea del “original”, y esa es una de las razones de buscar textos ‘originales’, es decir, si hasta ese momento la traducción de la Biblia por San Jerónimo (Vulgata) era la única que circulaba, ahora se buscan textos en griego, arameo y hebreo, tanto en bibliotecas monacales como con quienes comercian con textos. Después de 1453 habrá una afluencia de cristianos griegos que llegan a la península itálica o a otras ciudades mediterráneas cargados con sus tesoros librescos. Las cátedras de griego se impulsan y con ello nuevas traducciones; también se desarrollan nuevas técnicas y glosados distintos de aquellos que los habían precedido: los escolásticos, quienes enseñaban teología, de-

recho y medicina en las universidades. De entre esta nueva erudición, ahora cargada con nuevas formas de espiritualidad, surge todo tipo de obras, tanto religiosas como laicas, entre ellas una nueva forma de escribir historia, esto se daría principalmente en la península itálica, donde Leonardo Bruni, Francesco Guicciardini y Nicolás Maquiavelo, escriben historia desde un espacio distinto: la corte. Este será el nuevo lugar de producción de escritos que anteriormente se hacía en monasterios o conventos.

Otra variable fue la multiplicación exponencial de textos gracias a la imprenta. A fines del siglo xv encontramos imprentas en todas las ciudades que se precian de serlo. El texto impreso favorece nuevas formas de leer que detonan nuevas maneras de pensar. Son los nuevos soportes materiales los que posibilitan no sólo una difusión mayor de los textos sino también novedosas maneras de apropiación (Cavallo y Chartier, 1998).

De hecho, la Reforma protestante no se comprende sin la difusión de textos que la imprenta posibilitó, pues, aunque las cuatro formas de lectura continúan, la imprenta favoreció el dar mayor peso a la lectura 'literal', como lo hizo Lutero. Él siguió, desde luego, las nuevas traducciones de la Biblia, como la de Erasmo, traductor del Nuevo testamento salido de prensa en 1517, y en los años siguientes hará su propia traducción al alemán. De la inconformidad generalizada, al principio, por los excesos del clero y la venta de indulgencias, las nuevas lecturas propiciarán ver cosas que antes no se veían. Con esto se radicalizan las disidencias rompiendo, hacia los años cuarenta del siglo xvi, toda posibilidad de reunificación.

En España, la gran corriente reformista no se quedó atrás. Esta fue promovida tanto por Nebrija, con su gramática, como por el cardenal franciscano, Jiménez de Cisneros, con la Biblia políglota. Ellos son claros ejemplos de la influencia humanista como del ideal de reforma. Las famosas universidades de Alcalá de Henares y de Salamanca son focos de erudición y saber.

Todas estas cuestiones se cruzan en el periodo en que hacen su arribo a la Nueva España los 12 primeros franciscanos. Con lo dicho hasta aquí, nada más quiero subrayar la complejidad de los tiempos de la 'conquista espiritual' que comienza en 1524. Todavía no hay una definición sobre qué implicaba hacerse del imperio, tampoco hay una respuesta definitiva de la Iglesia ni ante Lutero ni ante muchos humanistas que quedarán fuera de la ortodoxia después de 1540-50, pero que serán la inspiración de muchos de los misioneros. Carlos, emperador, piensa en la labor que tendría que llevar a cabo para unificar la cristiandad sin perder el Imperio, no hay nada definitivo hasta entonces. Quienes llegan a América traen libros, así como una formación humanista que luego se restringirá y prohibirá los autores con los que se habían formado. Su empresa tiene unas expectativas que se borrarán con el paso de los años. Precisamente en el momento en que Carlos v logra la corona imperial -1530 la influencia erasmista en España y en América llega su punto más alto. El devenir de todo esto era insospechado para los contemporáneos.

La necesidad de una reforma de la Iglesia era una cuestión que apremió durante todo el siglo xv, más después del cisma eclesiástico en el que hubo dos papas al mismo tiempo, y aunque a principios del siglo xv esto se había resuelto, rondaba el consenso generalizado que pedía y sugería reformas y cambios en la Iglesia.

El triunfo de Lutero no fue inmediato, se irá radicalizando paulatinamente en las décadas siguientes. Mientras tanto se da una serie de escisiones imparables por las lecturas y los textos. La más radical será la de Calvino.

¿Qué considerar desde esta nueva mirada? ¿qué tipo de imperio conciben los franciscanos como Motolinía desde este lado del Atlántico?

La misión de los 12 franciscanos en América

Los 12 primeros franciscanos se enfrentaban a una tarea titánica: convertir a la recién descubierta humanidad a la ‘verdadera religión’. Los recién llegados acababan de ser reformados por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, quien había hecho que toda la orden de los hermanos menores siguiese la observancia. Antes de esto, los franciscanos se habían dividido entre conventuales y observantes, después de esta reforma todos seguirán los preceptos de la observancia. ¿Qué se entendía por esto? A casi tres siglos de fundada la orden iniciada por San Francisco, habían pasado de ser los pobres de Asís, a llevar una vida, que muchos pensaban alejada de los preceptos evangélicos propuestos por su fundador: pobreza, castidad, desprendimiento y desprecio del mundo. En los tres siglos de vida de la orden se habían dado fuertes encuentros. Los más radicales, los *spirituales* o hermanos del libre espíritu, llegaron a ser juzgados como herejes y quemados en la hoguera de la inquisición. Estos movimientos estuvieron ligados a una forma de leer la Biblia, derivada de Joaquín de Fiore, un monje calabrés del siglo XII, que quiso reformar el monaquismo. Convencido de poder descifrar su tiempo presente y el porvenir, utilizó la concepción ternaria de la historia. Esta no era nueva, pues se había usado alternativamente y con ella se dividía la historia según los días de la creación. Como la Redención ya se había realizado, se vivía la sexta edad del mundo, ya que la séptima coincidía con el día de descanso de Dios e implicaba ya, la infinitud o el tiempo de Dios, que tendría que comenzar con la Parusía. El abad calabrés siguió el esquema ternario que dividía la historia a partir de las tres personas de la Trinidad y las concibió como tres edades: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo. Lo que lo volvió herético fue una lectura que vio, en esta tercera edad un tiempo plenamente terrenal donde los monjes estarían a la cabeza hasta la llegada del fin de los tiempos (Apocalipsis 20). Esto se denominó milenarismo y desde San Agustín fue declarada como herética. La visión ternaria, había sido interpretada, por el obispo de Hipona, de otra manera: la edad anterior a “la Ley”, la de “bajo la Ley” y la de la “Gracia”. Para Joaquín, en cambio, ese primer estadio era el “bajo la Ley”, el segundo “bajo la Gracia” y el tercero, “bajo una Gracia mayor” (Hartog, 2020). Sabemos que al sur de Francia, Cataluña, Valencia, Andalucía y Extremadura hubo una lectura constante de las obras del abad que continuó hasta principios del siglo XVI. Toda una corriente de estudiosos han ligado directamente estas posturas, con las del monje calabrés que vaticinó esto para 1260.

Ahora, hay que decir que hasta el siglo XVIII, el apocalipsis estuvo presente, por eso había todo tipo de cálculos y predicciones. Desde luego, cuando estas predicciones se hacían y no se cumplían, las expectativas se volvían a fijar con otra fecha perentoria: se habían leído equivocadamente los “signos de los tiempos”. De manera que el profetismo nunca se anulaba por el fallo de los pronósticos, sino simplemente se postergaba. El descubrimiento de América, ya reconocido como otro continente en 1503, y la llegada y conquista del Anáhuac en 1521, fueron interpretados como signos de la evidencia del final de los tiempos.

Los primeros 12 franciscanos venían de la provincia de San Gabriel, recién reformada por Fray Juan de Guadalupe, quien rigidizó las posturas y la consigna de ‘vivir evangélicamente’, como su fundador Francisco de Asís. Esto suponía un regreso a los principios de la “iglesia primitiva”. Pero ¿qué significaba esto en el siglo XVI, cuando es otra la sociedad, son otras las circunstancias políticas, económicas y sociales? Ese ideal del regreso al estado anterior es propio de una construcción del tiempo que ve en los inicios la pureza y perfección de la Creación. Por lo tanto, no hay un sentido de historicidad como el nuestro mediante el que sabemos que no hay vuelta atrás, y que todos los acontecimientos son irrepetibles y singulares. Ellos

tienen una concepción del tiempo distinta. En cierto sentido, su noción del tiempo es cíclica, pues el año repite litúrgicamente todo lo del año anterior; todos los meses están marcados por la misma conmemoración del año anterior, y cada día por la misma liturgia de horas. Al mismo tiempo, había una noción diacrónica que iría hasta el final de los tiempos, puesto que la Redención ya se había realizado desde el momento de la Encarnación. Cumplida la venida del Mesías sólo quedaba esperar este final que vendría precedido por la Parusía o segunda venida de Cristo. Por lo tanto, este “apocalipsisismo” se trató de situar, o, mejor dicho, prevenir, desde cada presente. Estos presentes son algunos que he mencionado anteriormente y que, a continuación, sitúo en la obra de Motolinía.

*Historia
de los indios de
Nueva España*

Por razón de espacio voy a obviar todos los problemas que dicha obra encierra y tomaré la fecha de 1542 que aparece en alguna de las copias, aunque sabemos que ni es precisa ni el manuscrito es ológrafo de Fray Toribio. La importancia de la escritura de Motolinía es fundamental, pues todos los cronistas posteriores del siglo XVI hasta la actualidad parten de su *Historia o de los Memoriales* (Frost, 2012). La obra fue publicada hasta el siglo XIX (1848). Sabemos que es un compendio de la obra mayor de Motolinía, obra que parece irremediablemente perdida; de ahí que O’Gorman haya tratado de reconstruir, a partir de fragmentos, *El libro perdido de Motolinía*. (O’Gorman, 1989). La *Historia* es una especie de compendio o resumen, probablemente elaborada en España, por alguien que desconocía el náhuatl, puesto que Fray Toribio fue uno de los primeros en manejarla y “reducirla”, y las copias, según O’Gorman (1971), contienen muchos errores. De los *Memoriales* existe una única copia que aparece en una especie de miscelánea denominada, *Libro de Oro*. Ni los *Memoriales* ni la *Historia* son títulos que hubiera dado Fray Toribio a estos textos; quienes la denominaron así fueron frailes que tuvieron el manuscrito completo y se referían a ella con ese nombre. De la *Historia* hay tres copias del siglo XVI (Frost, 2012).

El espacio desde donde escribe es la orden franciscana, que tiene como principios y votos: la obediencia, la pobreza, la castidad. Aproximadamente en 1530 y 1533 se recibe la orden de Carlos V, que pide “un conocimiento completo de las cosas de esas tierras [...] de sus poblaciones, de sus ritos y costumbres” (Gruzinski, 2017, p. 25). Así sabemos que Toribio de Benavente escribe por mandato; aunque él también lo dice. Por lo tanto, la idea de que los frailes llegasen con una curiosidad “etnográfica” es inexistente y anacrónica. Los primeros misioneros llegaron sólo con el celo de convertir, puesto que los signos de los tiempos les indicaban, con toda seguridad, que llegaba el final. Por lo tanto, salvar a esta humanidad pagana era su misión, de ahí la premura por bautizar sin hacer un trabajo de catecumenado, como se exigió en la iglesia primitiva. Es muy llamativo que el número de bautizos que Fray Toribio registra en sus obras pasa, por ejemplo, de 4 millones a 9 con una rapidez sorprendente. En un día registra 15 mil bautizos, en otro 10 mil, y así. Los números desde luego no son indicativos de nada. Pero vayamos a la forma como recaba y redacta sus indagaciones y deducciones. ¿Cómo escribir de algo a partir de nada?

Cuando le son requeridos los informes por el emperador habrán pasado más de 10 años. Si pensamos que llegan a aprender la lengua -el náhuatl- pero que ésta es únicamente la lengua que se habla en Tenochtitlán -los misioneros registran más de 50- podemos intuir las dificultades que enfrentan. Mendieta nos informa cómo fue el proceso de aprendizaje de ellas (1542, citado en Gómez Canedo, 1977). A través de los niños,

hijos de caciques, que recogieron en los conventos para adoctrinarlos, los frailes fueron haciendo apuntes de vocablos, listas de palabras, formas de usarlos, etc., para elaborar rústicas gramáticas. Los niños, en cambio, aprendían la lengua naturalmente al estar en contacto con los frailes.

Con la fundación del Colegio de Tlatelolco, hacia 1536, es cuando existe la posibilidad de reunir informantes indígenas que puedan “comunicar” sobre sus usos y costumbres. Para estos momentos, estos niños, convertidos ahora en informantes, ya estaban alfabetizados y cristianizados. Pero podemos imaginarnos el recelo de decir “correctamente” lo que se les pedía para complacer a los frailes, aunque también con cierto temor, sobre todo, después del proceso en contra del cacique de Texcoco en 1539. Por otra parte, estos frailes eran expertos en extraer respuestas. La práctica de la confesión los entrenaba y, además, algunos de ellos, como Andrés de Olmos y Zumárraga, habían participado como inquisidores en procesos de herejías y brujería en el país vasco.

Los informantes decían lo que se les pedía, los frailes anotaban, pero en esta operación se perdía el contexto de enunciación, en otras palabras, se perdía si lo relatado como “creencias o cultos” era dicho, como prescripción o, como simple narración. No hay que olvidar que el cristianismo es una religión que impone una dogmática, cosa que, por ejemplo, los griegos y los romanos desconocían. Los monoteísmos obligan a creer lo que manda Dios a través de sus profetas, rabinos, sacerdotes, imanes o shaira. Por lo tanto, la manera como operan no puede ser extensiva a todas las culturas y religiones.

Con respecto a la escritura de la historia, desde Herodoto hubo una continuidad. Cada historiador retomaba el discurso donde su antecesor lo había dejado, creando una sucesión de relatos sobre el pasado. Por su parte, el pueblo hebreo tiene otro tipo de registro, y este también contiene una forma de escritura histórica. Estas dos tradiciones se unen en el cristianismo, donde continua esta escritura con muchos cambios y matices.

Con el advenimiento de Cristo y la escritura de los evangelios hacia el año 70 de nuestra era, se reconfiguran las cosas. La Biblia hebrea se convierte en un precedente –Antiguo testamento- que se cumple en el Nuevo testamento. Esto es: a la luz de los Evangelios es que el Antiguo testamento cobra sentido. La profecía cumplida se descubre cuando ya se ha realizado en el Nuevo. Con respecto a la escritura de la historia, el cristianismo encuentra sus “fuentes” tanto en los autores grecolatinos como en la Biblia hebrea, es decir, el cristianismo tendrá autoridades en las cuales fundamentar una continuidad histórica que con la encarnación y muerte de Cristo ha cumplido con las expectativas de futuro: la redención del género humano por pecado original. Toda esta tradición de escritura es continuada por los autores cristianos de los primeros cuatro siglos. Con la conversión de Constantino en el siglo IV se dan nuevas condiciones a fines de este siglo. El cristianismo pasa de ser una religión perseguida a una persecutoria. Entre los siglos VI y VII los padres de la Iglesia se esforzaron por cuadrar la cronología cristiana que se seguiría de ahí en adelante. Ellos fueron sincronizando las fechas con las cronologías que tenían a la mano: la cronología bíblica (patriarcas, reyes, etc.), las griegas (arcontes, olimpiadas, etc.) y romanas (reyes, cónsules, emperadores, dinastías, etc.). Los primeros cronógrafos cristianos buscaron continuar las dataciones. *El evangelio de Lucas* indicaba, con la datación del imperio de Augusto (42) y el comienzo de la predicación de Jesús, el año 15 del reinado de Tiberio como el año del nacimiento de Cristo. El esfuerzo y la labor de matemáticos, astrónomos y cronógrafos cristianos, continuó con personajes como Julio el Africano y, posteriormente, con Eusebio de Cesarea. Ellos precisarían otra manera de registro: poner paralelamente en columnas distintas cronologías. Las *Tablas* de Eusebio se podían leer verticalmente como diacronía o de manera sincrónica. De manera que uno podía encontrar al leer verticalmente una especie de “historia universal” (Hartog, 2020). En el siglo VI, Dionisio el Exiguo fijaría como evento clave el nacimiento de Cristo como año 1 y al mismo tiempo establecería este primer año como *Anno Domini* o año del Señor, aunque será hasta el siglo IX donde

se encontrará la primera crónica universal de esta datación. Paradójicamente la Iglesia lo comenzaría a utilizar hasta 1431 (Hartog, 2020). Occidente coloniza con esta cronología el tiempo de las otras civilizaciones. Hasta el siglo XVII se establecerá el uso, en los textos, del a. de C.

Ahora, imaginemos llegar a un mundo desconocido y empezar a comprenderlo a partir de cero. Es decir, no hay nada que preceda o que indique algo sobre esas comunidades, hasta entonces, totalmente separadas del mundo occidental. ¿Cómo fijarles una cronología? ¿Cómo saber si estas culturas cuentan con un evento clave para proyectar un antes y un después? ¿cómo comparar lo que es un acontecimiento o hecho histórico similar a lo que la cultura occidental tenía? (Hartog, 2020). Sabemos que los frailes estudiaban estas tablas cronológicas. Así que recurrieron a nuevos paralelos ahora para datar el pasado americano y proyectaron su propia historia de dinastías, reinados, creaciones, etc., proyectando sus mismas categorías en las sociedades americanas. Lo hicieron como los primeros cronógrafos cristianos: sincronizando su datación con el cálculo a partir de lo que entendían de lo que sus informantes decían. Pero ¿qué entendían estos informantes de un pasado que no habían vivido? Si sabían “historia” era la que los frailes les habían enseñado, pues ellos habían sido cristianizados y alfabetizados por frailes que ponían en ellos su proyecto a futuro: formar al clero indígena que continuaría su obra. Proyecto que no se cumplió, entre otras causas, por los impedimentos que impuso Trento. Por lo tanto, es poco probable que pudieran describir algo de lo que no habían sido parte.

Podemos enumerar una serie de supuestos con los que los frailes inventaron ese pasado indígena.: Entre ellos está asumir que aquello que llamaron “códices” equivalía a lo que en su mundo eran sus libros y, aunque no tenían una escritura, funcionaban como libros cuando el *tlacuilo* los recitaba o cantaba. Es decir, los frailes dedujeron que los “libros” de los indios desempeñaban el mismo papel que sus libros, documentos o fuentes y que también contenían “datos”, ritos, cultos y costumbres. Por otro lado, los frailes traducen lo que observan con el prisma de sus ideas y conceptos. Desde la relación de Cortés y luego con la llegada de los 12 encuentran que los indios “idolotran”. Es decir, ya han vertido en un esquema occidental lo que ven y lo que les permite entender que los indios tienen ídolos y altares, como los tuvo en su momento, el pueblo hebreo. -Por ejemplo, el becerro de oro que hacen cuando Moisés sube al Sinaí- y el respectivo castigo que reciben de Dios como respuesta. De esta manera hacen una primera transferencia que los lleva a destruir toda imagen pictórica o de bulto pues son “ídolos”, es decir, falsos dioses.

Las crónicas nos cuentan hasta el cansancio la labor de destrucción que se llevaba a cabo, por eso son tan pocos los códices que se conservan de la época precolombina. ¿Qué sucede cuando les llega la orden de recabar todos los informes sobre sus cultos, usos, creencias y costumbres? Que los nuevos códices que se elaboran ya llevan una intención, una transliteración y unas preguntas orientadas por los frailes.

Por otro lado, la idea de historia que estos frailes tienen es aquella que sigue el modelo de Eusebio de Cesarea. El evento de Pentecostés había sido el punto de partida del misionar de la Iglesia. La historia era la historia de la salvación que se realizaba llevando el mensaje cristiano. Por lo tanto, esa era la misión por cumplir, puesto que insisto, la Redención ya había ocurrido. Hacer historia era registrar, uno a uno, los pueblos que eran cristianizados. Los frailes seguían este esquema. Hacer la historia era registrar esta inclusión, no con la particularidad de estos pueblos paganos, esto era impensable. La forma de integrarlos era a partir del sistema comunicativo conocido como retórica. La particularidad puede colarse en algún registro, pero en general, la retórica ni lo pretende ni tiene cómo hacerlo. Como la petición de registrar cultos, usos y costumbres les vino más tarde, los encontró no sólo con la destrucción y aniquilación física y cultural de estas culturas, sino también con un vacío de memorias que tendrían que inventar y construir.

A manera de conclusión

Los frailes llegaron a América a realizar la “conquista espiritual”; a hacer que estos pueblos “paganos” vivieran conforme la “policía cristiana”. Estos términos que son los que registran las fuentes muestran el alcance de su misión. La conversión no es únicamente la adopción del Dios verdadero sino es una aculturación total.

Con lo expuesto en este espacio, puedo concluir que lo que registró Motolinía fue lo que su horizonte cultural le permitió ver, no la realidad de estas culturas. El mundo que le tocó vivía cambios insospechados. Ellos llegan con lecturas y previsiones que a la luz de los acontecimientos europeos cambiaron muy rápidamente, de manera que las “autoridades” que traen bajo el brazo, pasan poco después a ser libros prohibidos; la expectativa de realizar el imperio bajo Carlos V les permitía prever, en el esquema de *traslatio imperii*, que se realizaría esa conjunción que se había dado en el pasado y que preveía que el emperador la encabezara. Sin embargo, ya en Europa habían aparecido ciertos principios, que separarían definitivamente el ámbito político del religioso. Por otro lado, la escisión de la cristiandad latina, cuando llegan los franciscanos a América todavía no era ni definitiva ni previsible, como sí sería hacia los años cuarenta y cincuenta del siglo XVI. El Concilio de Trento y los jesuitas dan una fisonomía nueva al mundo católico que aísla, separa y pone en guerra a las naciones. Por poner un punto final, el mundo que viven esos franciscanos fue uno cuando llegaron y otro a la muerte de Motolinía, quien murió hacia 1565 y había desaparecido de la escena pública desde hacía más de 10 años. Por lo tanto, llegamos a nuestra propuesta primera: no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XVI, que el futuro contemplado por esos franciscanos fue clausurado por la fuerza de los hechos. He tratado de historizar esta experiencia que implica una relación a tres tiempos: pasado, presente, futuro. Y esa mirada se multiplica desde cada presente del historiador...•

Bibliografía

Baudot, G. (1983). *Utopía e Historia en México*. Espasa Universitaria.

Cavallo, G. y Chartier, R. (1998). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Taurus.

Dyer, N. J. (1996). *Introducción. En Toribio de Benavente, Memoriales* (pp. 19-91). COLMEX.

Frost, E. C. (2012). Toribio de Benavente, llamado Motolinía. En Ortega y Medina, J.A., Medina y Camelo, R. y Escandón, P. (coords.), *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 2: Historiografía eclesiástica* (pp. 767-794). Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_02/historiografia.html

Gómez Canedo, L. (1977). *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. Porrúa.

Gruzinski, S. (2017). *La machine à remonter le temps. Quand L'Europe s'est mis à écrire l'histoire du monde*. Fayard.

Hartog, F. (2020). *Chronos: L'Occident aux prises avec le Temps*. Gallimard.

Hempel, C. (1998). *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*. Paidós Studio.

Koselleck, R. (1992). *Futuro pasado*. Paidós.

Maravall, J. A. (1949). La utopia político-religiosa de los franciscanos en Nueva España. *Estudios Americanos*, 1(1), 199-227.
<http://hdl.handle.net/10261/171214>

- Mendiola, A. (2003). *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. Universidad Iberoamericana.
- O’Gorman, E. (1958). Estudio crítico. En Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de La Nueva España*. Porrúa.
- ____ (1969). *La supervivencia política novohispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*. UNAM
- ____ (1971). *Estudio introductorio a la historia*. Porrúa.
- ____ (1989). *El libro perdido: ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio*. Universidad Iberoamericana.
- ____ (1996). *La invención de América*. FCE.
- Phelan J. L. (1972). *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. UNAM.
- Rabasa, J. (2009). *De la invención de América*. Universidad Iberoamericana.
- Rozat, G. (1992). América: espejo de Occidente (reflexiones sobre un desencuentro). *Debate Feminista*, 5, 7-25.
<https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1992.5.1549>
- Toribio de Benavente, Motolinía. (1996). *Memoriales* (edición crítica, introducción notas y apéndice, Nancy Joe Dyer). COLMEX.
- Villacañas, J. L. (2008). *¿Qué imperio?* Almuzara.

Esteban Moctezuma
y el sueño confederal,
1832-1837



María Luna Argudín

CSYH UAM-AZC

*Nuestro conocimiento del pasado
está significativamente limitado
por nuestra ignorancia del futuro.*

Arthur C. Danto

utopía

“... Una mano traidora e inconsecuente nos llenó de horror, de miseria y de desgracias”. Por culpa del general Antonio López de Santa Anna “gimen envueltos en el hambre los huérfanos de ilustres mexicanos”, las madres han quedado sin sus hijos, que eran su único apoyo en la vejez, la esposa “con sus tiernecitos hijos mendiga hoy de puerta en puerta una miserable subsistencia, porque el padre y esposo desapareció en el combate”. De esta manera Ramón Ugarte inició su Proclama a los habitantes del estado de San Luis Potosí, pronunciada el 16 de abril de 1837.

El jefe de la división del Ejército Libertador acusaba al gobierno centralista de escandalosos robos de los caudales nacionales, de ejercer la tiranía más desenfadada sobre los pueblos y de poner en peligro nuestra independencia, pues México estaba bajo la mira de otros países (Proclama de Ramón Ugarte [a los habitantes del estado], 1837).

El Plan de San Luis Potosí de 1837 –que arengaba la proclama anterior– no fue uno de tantos en un periodo histórico en el que los pronunciamientos se habían hecho virales –como señala Fowler (2016). Este plan tuvo una particularidad: declaró al estado de San Luis Potosí independiente de México hasta que se reestableciera la Constitución de 1824.

Estas páginas siguen los pronunciamientos en los que participó el general José Esteban Moctezuma, un caudillo huasteco y mando intermedio del ejército que fue capaz de articular a las fuerzas armadas con ciudadanos, pueblos y corporaciones civiles y eclesiásticas. Mediante el análisis de los pronunciamientos se busca recuperar las voces y demandas de una amplia región confederal formada con Zacatecas, San Luis Potosí y Tamaulipas y, en la medida de lo posible, se recuperan las voces de los pueblos, pues el pronunciamiento –como se verá más adelante– fue una forma extrema de negociación con las autoridades, pero también propició la participación directa de los pronunciados y de los vecinos en la toma de decisiones.

La Res Pública

Esteban Moctezuma nació en una patria con un horizonte monárquico, luchó en la Guerra de Independencia y fue testigo del tránsito a una nación libre e independiente. En la década de 1830 aún faltaba construir el estado nación y su forma de gobierno. En el mundo había pocas repúblicas que sirvieran de modelo y faltaba configurar desde la realidad mexicana el federalismo y el alcance que debían tener las libertades individuales, pues estas categorías habrían de adquirir su pleno significado a partir de los conflictos y las soluciones que se ensayaron a lo largo del siglo XIX.

Los diputados constituyentes de 1824 tenían una cultura política virreinal y con ella buscaron diseñar una forma de gobierno que respondiera a la herencia jurídica de leyes y derechos, usos y costumbres y al conjunto de cuerpos –estamentos, provincias, ciudades, pueblos, villas y congregaciones–, que se definían como la nación. Cada cuerpo tenía una identidad diferenciada y exigió representación política.

México era un archipiélago de localismos –como indicó Buve– que la Constitución de 1824 trató de unir en un sistema *confederal* en el que los estados tuvieron amplias competencias para su organización política y el control de sus recursos, y en el que se instituyó una soberanía federal que residía en el conjunto de las entidades federales (el pacto federal).

Esta primera ley fundamental introdujo un sistema híbrido con dos formas opuestas de concebir la libertad. Unos defendían las antiguas libertades *pactistas*, de origen colonial, que fueron entendidas como un atributo de cada comunidad territorial y, por lo tanto, imposibles de ser codificadas. El pactismo pervivió du-

rante la primera mitad del siglo XIX al mantener la vigilancia y la protección del Estado a la religión católica y al sostener una legislación diferenciada para las corporaciones. Otros pugnaron por formular un marco institucional que extendiera y defendiera la libertad *iusnaturalista*, que se fundaba en el individuo y concebía los derechos del hombre como derechos naturales, por lo tanto, los consideró inviolables, superiores y anteriores al Estado. Los *iusnaturalistas* demandaron que la libertad debía ser igual para todos y, por ello, exigieron que fuese escrita en un texto constitucional (Carmagnani, 1993).

Precisamente el carácter mixto de la ley fundamental condujo a que se perfilara una tendencia política que se llamó a sí misma “el Partido del progreso” y que luchó por que todos los ciudadanos fueran iguales ante la ley y, por lo tanto, entraría en conflicto con la Iglesia, que se dispuso a defender tanto su riqueza como sus privilegios jurídicos, entre ellos los *fueros*.

Pero el Partido Liberal no era homogéneo, había un muy amplio espectro de tendencias en cuanto a las competencias que debía tener la administración central y las competencias de los estados. En términos generales, el rico y poderoso Estado de México se inclinó por una soberanía unitaria; las entidades del sur, del altiplano central y del occidente preferían el federalismo; mientras que el Norte y en particular las remotas Californias, Coahuila-Texas, Nuevo León, Tamaulipas, Zacatecas y San Luis Potosí pugnaron por el confederalismo. Como se verá a continuación estas formas de gobierno se vivieron, padecieron y definieron en las minucias de la vida local y en su interacción con la política nacional.

A las armas

El general de brigada Moctezuma era un feroz opositor del gobierno del general Anastasio Bustamante, quien había llegado al poder en 1830 con el Plan de Jalapa.

Moctezuma, comandante del puerto de Tampico en febrero de 1832, se sumó al Plan de Veracruz, pronunciamiento que había estallado el mes anterior, acusando a los ministros del Estado de proteger al centralismo y de tolerar los atentados contra la libertad civil y los derechos individuales e invitando al general Santa Anna a ponerse al frente de la insurrección.

Previamente, el 10 de marzo, los oficiales de Tampico se habían dividido entre los leales al gobierno jalapista y los militares rebeldes. Estos últimos, reunidos en el ayuntamiento con las autoridades civiles y eclesiásticas, decidieron adherirse al general Santa Ana (Acta de la oficialidad de Tampico, 1832). El 14 de marzo el Ayuntamiento de Tampico suplicó encarecidamente a Esteban Moctezuma que “se adhiriera francamente al pronunciamiento de esta ciudad encargándose del mando militar” y los jefes de las guarniciones militares del mismo puerto se sumaron al “Partido de la libertad” que encabezaba “el invicto Gral. don Antonio López de Santa Anna cuyo nombre solo electriza el corazón de todos los soldados de nuestros cuerpos”. Desde luego, reconocieron al general Moctezuma como “nuestro digno caudillo” (Plan de Tampico, 1832).

Moctezuma se colocó como mediador y por eso en su Proclama del 16 de marzo de 1832 explicó:

soy amigo personal del Sr. Vicepresidente [Anastasio Bustamante] me consta su patriotismo y adhesión sincera a las instituciones federales, y me lisonjeo de que mi voz no será de poco peso, desoyendo por tanto a los viles aduladores que le rodean y removiéndolo en consecuencia [a] los actuales ministros. (párr. 5).

A José Antonio Facio, Ministro de Guerra, Rafael Mangino y Mendívil, Ministro de Hacienda, y Lucas Alamán, Ministro de Relaciones y Negocios Eclesiásticos se les responsabilizaba del asesinato del presidente Vicente Guerrero, muerte que se convirtió en una causa célebre que aglutinó al Partido del Progreso.

Al día siguiente, Moctezuma en su Manifestación (1832) dirigida a Bustamante explicó que los dos Tampicos –el civil y el militar– se reunieron en su casa para solicitarle que se pusiera a la cabeza del mando de las tropas. Él ofreció amplias garantías y les prometió llevar al vicepresidente sus reclamos (Proclama de Esteban Moctezuma, 1832).

Al general de brigada le faltaba una pieza clave para que el pronunciamiento tuviera éxito en el ámbito regional: la legislatura tamaulipeca, pues el pacto federal había dado amplias competencias a los congresos de los estados para su gobierno interior, el control de sus recursos y el manejo de las milicias cívicas, formadas por ciudadanos.

Sólo dos días después, el 19 de marzo, en Ciudad Victoria, la capital del estado, el congreso tamaulipeco promulgó un decreto en el que “El estado de Tamaulipas ratifica su alianza y unión con los demás estados de la federación” (Decreto de Tamaulipas, 1832, art. 2), pero suspendió toda colaboración con el gobierno federal (Decreto de Tamaulipas, 1832, art. 3). El decreto golpeó duramente las finanzas del gobierno de Bustamante al disponer que los ingresos de las aduanas marítimas de los puertos tamaulipecos y “las demás rentas que ingresaban al erario federal, se destinaran a las arcas del estado” (Decreto de Tamaulipas, 1832, art. 5).

Sin embargo, Moctezuma no consiguió que el congreso le brindara los milicianos que necesitaba para que lucharan en una posible guerra civil, por el contrario, la legislatura aprobó que “el estado no llevará sus armas a ningún punto de la república; pero si a consecuencia de esta declaratoria se intenta atacarlo, lo tendrá como una agresión contra su soberanía y sus derechos, y se defenderá” (Decreto de Tamaulipas, 1832, art. 8). Después de todo, su misión era mantener el orden público local y garantizar la soberanía de su entidad federativa (Hernández Chávez, 2012).

En pocas palabras, Moctezuma al salir de su estado natal contaba con el respaldo de una amplia red y alianza regional tejida finamente con muy diversos actores políticos: corporaciones civiles (ayuntamientos), eclesiásticos, guarniciones del ejército, y la legislatura del estado. Esa amplia red le permitió consolidar su propio pronunciamiento, la suma de pronunciamientos regionales dio forma a una insurrección general, que a la postre derribó al gobierno federal.

Conviene detenerse brevemente para definir qué era un pronunciamiento y la dinámica que este adquirió en el México decimonónico. Josefina Vázquez (2006) enfatizó que es la sublevación de un jefe del ejército, que lleva sus tropas a la calle para cambiar mediante la violencia o la simple amenaza, la política del gobierno existente o para sustituir el actual gobierno por otro. Fowler (2009) añade –con razón– que el pronunciamiento –a diferencia de un golpe de Estado o una revuelta– buscaba negociar con las autoridades (fueran locales o nacionales) y exigía que respondieran a sus peticiones. Las demandas podían ser sumamente variadas: la dimisión de una autoridad particular, modificar sus políticas, e incluso el cambio del sistema político vigente.

Por lo general, el pronunciamiento y sus demandas se difundían a lo largo de la provincia y del país por “correo violento”, impreso en hojas volantes, pasquines y folletos, e incluso se reproducía en la prensa. El gobierno constituido determinaba ignorarlo; si era necesario, reprimirlo; o determinaba si debía negociar con los pronunciados. La decisión dependía de la calidad y del número de adhesiones que el pronunciamiento recibía (Fowler, 2009).

La alianza confederal

Esteban Moctezuma al salir de Tampico no solo contaba con sus bases militares, sino también con el respaldo del gobernador de Zacatecas, Francisco García, y de Vicente Romero, exgobernador de San Luis Potosí. Es probable que su apoyo descansara en una alianza federalista previa, que se había formado en 1830 para detener el movimiento centralista de Yucatán (Decreto de la legislatura del estado de S.L.P., 1830).

El Plan Civil de Zacatecas del 10 de julio de 1832 que lanzó el gobernador García al frente de la legislatura estatal selló la legitimidad y legalidad del pronunciamiento de Veracruz. La legitimidad del ejército insubordinado se fincaba en los agravios y las violaciones que cada plan indicaba en su exposición de motivos, así como en la adhesión de las legislaturas. Sin embargo, este plan fijó la fórmula para restablecer el orden constitucional. La exposición de motivos asentó

Que la guerra no puede cesar sino dando al gobierno un carácter constitucional, y que no puede tenerlo sino reconociendo por legítimo presidente al Excmo. Sr. D. Manuel Gómez Pedraza, que obtuvo en septiembre de 1828 mayoría absoluta de votos de los estados, y que ha sido llamado ya por el general Santa Anna y muchos jefes y oficiales a tomar posesión de su destino, para concluir el periodo constitucional en que ha debido funcionar: (Plan Civil de Zacatecas, 1832).

La legislatura zacatecana —a diferencia de la tamaulipeca— dio un apoyo incondicional a la insurrección: “El gobierno del estado obrará en sus relaciones exteriores de conformidad con este decreto y para sostenerlo podrá disponer hasta de seis mil hombres de la milicia cívica y hacer todos los gastos que al efecto juzgare necesarios” (Plan Civil de Zacatecas, 1832, art. 3). El congreso enfatizó que los milicianos podrían salir de su territorio “en sus relaciones exteriores”, pues era una interpretación que ampliaba sus competencias, ya que estaba previsto por la constitución la defensa de la soberanía nacional en caso de invasión extranjera (Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos 1824, art. 162, fr. IV).

Moctezuma había salido de Tampico convertido en general de la segunda división del Ejército Libertador y avanzó a San Luis Potosí, “donde el ayuntamiento le dio la más cordial bienvenida” (Andrews, 2008, p. 211) Esta corporación de inmediato levantó una acta que registró que por unanimidad se reconoció como Presidente Constitucional a Manuel Gómez Pedraza añadiendo un acuerdo: en lo referente “al régimen particular del estado y en cuanto lo permita la órbita de sus facultades, se guiará por su constitución especial y leyes particulares que rigen”, el cual permitió satisfacer las demandas locales para que Vicente Romero fuera reinstalado como gobernador (Fowler, 2009, p. 26).

En el campo de batalla

Bustamante, asediado en la ciudad de México por la oposición, optó por una salida honrosa: encabezar al ejército para combatir a los rebeldes en San Luis Potosí y Zacatecas. El Congreso General, el 3 de agosto de 1832, gustoso concedió el permiso y enseguida eligió al general Melchor Muzquiz como presidente interino (Andrews, 2008).

El 17 de agosto, el vicepresidente marchó rumbo al norte con una fuerza de más de 1, 500 hombres. Las bayonetas que sostenían al gobierno de Bustamante pertenecían a un ejército permanente poco profesional. Este estaba formado por lo que antes de la Independencia había sido un grupo variopinto y dispar de fuerzas armadas: ejército, milicia provincial, compañías presidiales, indios flecheros, patriotas defensores de Fernando VII, batallones de comercio, entre otros cuerpos, al que se sumaron las muy diversas guerrillas insurgentes. Sus tropas empobrecidas con frecuencia habían sido incorporadas mediante la leva, su vestimenta estaba hecha jirones y sus batallas parecían “peleas de la turba” que generalmente terminaban con una carga de caballería (Fowler, 2009, p. 16). Aunque debe reconocerse que el gobierno de Bustamante había invertido en uniformar a las tropas y en el pago de los salarios que la federación les debía (Andrews, 2008).

Moctezuma contaba con sus leales guarniciones tamaulipecas a las que se habían unido las guarniciones potosinas. Sus fuerzas se engrosaron con los batallones de milicias cívicas reclutados fundamentalmente en el Valle del Maíz y la Huasteca potosina (Monroy y Calvillo, 1992). Todo ciudadano tenía la obligación de inscribirse en la Guardia Nacional, –y la ciudadanía en México era muy generosa porque sólo excluía a los menores de edad, mujeres, domésticos, vagabundos, tahúres y malvivientes). Los milicianos eran una muestra de la sociedad –en su mayoría rancheros, campesinos, artesanos y pequeños comerciantes–, sin salario y sin instrucción militar previa, su disciplina dependía de sus jefes, quienes eran elegidos entre ellos.

En la sangrienta batalla del Gallinero (un rancho situado en Dolores, Guanajuato) la tropa derrotó a las fuerzas de Moctezuma el 18 de septiembre. El general rebelde perdió entre 800 y 1000 hombres y cerca de 600 más cayeron prisioneros. Bustamante victorioso avanzó sobre San Luis Potosí y a fines de septiembre se estableció en su capital sin encontrar resistencia (Andrews, 2008). Por unos meses, San Luis Potosí tuvo un gobierno dual, pues Romero estableció el suyo en la ciudad de Ojo Caliente, cerca de Zacatecas, mientras que el vicepresidente restituyó a José Guadalupe de los Reyes en la gubernatura (Monroy y Calvillo, 1992).

A fines de octubre, Santa Anna tomó la ciudad de Puebla y Bustamante tuvo que enfilarse a la ciudad de México para presentar su renuncia al cargo de vicepresidente. Cuando Moctezuma vio a alejarse a Bustamante, el 18 de noviembre, sitió la ciudad de San Luis logrando así, casi un mes después, que el comandante Nicolás Condelle capitulase y entregase la plaza (Alamán, 1987).

El congreso potosino suscribió el Convenio de Zavaleta, un plan de pacificación que siguió al armisticio. Y la guarnición y la plaza de San Luis Potosí quedaron bajo las órdenes del comandante Moctezuma (Monroy y Calvillo, 1992).

Los soldados de la tiranía

Moctezuma encontró un buen publicista –como se decía en la época– en su secretario, el joven abogado Ponciano Arriaga. El primero de diciembre de 1832 Arriaga y Mariano Villalobos publicaron el primer número de *El Yunque de la Libertad*, periódico oficial del gobierno del estado. El hilo conductor del diario fue la defensa del sistema federal y de los federalistas, línea que endureció al estallar los pronunciamientos militares en contra del gobierno del Valentín Gómez Farías.

En Michoacán, el 23 de mayo de 1833, se pronunció el capitán Ignacio Escalada, cuyo plan “protesta sostener a todo trance la santa religión de Jesucristo y los fueros y privilegios del clero y del ejército, amenazados por las autoridades intrusas” (Plan de Escalada, 1987, p. 485). Los oficiales cercanos a Bustamante –entre ellos los generales Mariano Arista y Gabriel Durán– el 8 de junio se pronunciaron “a virtud de que el Congreso general se ha decidido abiertamente contra la religión y el ejército”, y proclamaron como “supremo dictador al General D. Antonio López de Santa-Anna, para que remedie los males que hoy sufre la nación” (Plan de Huejotzingo, 1833). El vicepresidente Gómez Farías reconoció que estos militares crearon una crisis política sin precedente porque había sido “seducida una porción considerable del Ejército permanente, provocado el fanatismo religioso á tomar una parte activa en la contienda”, y porque de manera simultánea estalló una ola de pronunciamientos en diversos puntos de la República para figurar “un simulacro de opinión pública” (Discurso de Valentín Gómez Farías al abrir las sesiones ordinarias del Congreso General, 1834).

Arriaga pintó a los rebeldes como el grupo del privilegio, que gozaba de canonjías, fueros, diversos privilegios, “distinciones, rentas crecidas, lujos y tienen abundancia de placeres”. El abogado añadió “estamos convencidos que a su favor tomarán parte todos los soldados de la tiranía” porque a ellos les conviene “desaparecer de la patria la igualdad, la libertad y los demás derechos sociales y colocar a un amigo suyo para enriquecerlos y aumentar sus grados y demás injustas preeminencias”. Hacía ver a sus lectores que la rebelión amenazaba los intereses inmediatos de los ciudadanos: el gobierno olvidaría el buen gobierno y dictaría “a su antojo las disposiciones que nos hagan esclavos, nos quiten cuanto poseemos para saciar la avaricia militar” (Arriaga, 1992, p. 61).

El general Santa Anna combatió a los pronunciados. Arista se fortificó en Guanajuato y Durán se internó en Querétaro, para después dirigirse la ciudad de San Luis.

En el Bajío la epidemia de cólera “causó tanto estrago que me inutilizó en muy pocos días a la tercera parte de la fuerza. Tan espantosa situación” obligó al Presidente a resguardarse en San Miguel Allende durante “la mala estación”-recordaba Santa Anna (2001, p. 31) en sus memorias.

Pasado el brote epidémico, el 23 de septiembre Santa Anna salió de San Miguel y ordenó a las divisiones de San Luis, Zacatecas y Jalisco que se reunieran en Silao. Arista pidió ayuda a Durán, pero tras un par de escaramuzas el Presidente lo derrotó y lo hizo prisionero, mientras que Durán huyó a Guatemala, donde falleció –se vanaglorió Santa Anna (2001, p. 31). El 20 de octubre Arriaga pudo anunciar en su diario la victoria.

La derrota

En marzo de 1834 el Presidente Santa Anna regresó a la ciudad de México y –según su testimonio– “las sesiones del Congreso presentábase tormentosas. Un partido pretendía despojar a la Iglesia de sus propiedades, y al clero secular y regular de sus fueros y antiguas preeminencias. Sorprendida la sociedad con esas novedades, la oposición era obstinada. Yo mismo, obedeciendo a mi conciencia y para evitar la revolución, me abstuve de sancionar y publicar los decretos relativos” ([López de] Santa Anna, 2001, p. 31). En efecto, el Vicepresidente convocó al congreso a sesiones extraordinarias, que concluyeron el 31 de diciembre de 1833. Fue entonces cuando se promulgaron las leyes que afectaban directamente a la Iglesia. Al hacer que el pago del diezmo fuese voluntario, el Estado dejó de vigilar y obligar a monjas y frailes a cumplir con sus votos monásticos y al establecer la Dirección de Instrucción Pública en el Distrito Federal y Territorios confirió al Estado la responsabilidad de formar a las nuevas generaciones.

El Yunque de la Libertad el 14 de junio de 1834 informó que el Presidente había disuelto la representación nacional. El publicista denunció que “el general Santa Anna con brazo armado impidió la reunión de las cámaras, cerró el santuario de las leyes, y decretó prisiones de algunos diputados y senadores; en el Distrito [Federal] existen representantes sin poderse mover de temor a ser asesinados” (Arriaga, 1992, p. 132). Otras noticias llegaron de la ciudad de México: Santa Anna había liberado a los presos de la rebelión de Religión y Fueros, premió a Escalada nombrándolo Coronel en activo de Oaxaca y envió a Canalizó a Querétaro como jefe político (Arriaga, 1992, p. 144).

Pocos días, después se proclamó el Plan de Cuernavaca que, con el lema de "Religión y Fueros", declaró al general Santa Anna como la única autoridad en el país capaz de restablecer el orden y la calma. Una ola de pronunciamientos y adhesiones lo respaldaron dando a Santa Anna la legitimidad para suspender la aplicación de las leyes de 1833.

San Luis Potosí, Zacatecas y Jalisco quedaron solos, convertidos en bastiones de las leyes reformistas. El general Luis de Cortázar, enviado de Santa Anna, hizo ver a Moctezuma que no tenía fuerzas suficientes para resistir al Plan de Cuernavaca. Moctezuma convocó a la junta de guerra y acordaron renunciar a la lucha. En un pacto de caballeros –auspiciado por el espíritu de cuerpo militar y los valores de Antiguo Régimen– el general Cortázar aseguró que se mantendría el sistema federal, ofreció amplias garantías a las tropas y a los milicianos y permitió al jefe del ejército libertador retirarse a la Huasteca (Monroy y Calvillo, 1992; Acta del ayuntamiento de Río Verde, 1834). El general del Ejército Libertador colaboraría en desmovilizar a sus huestes –como se verá enseguida–.

El 10 de julio, bajo la estrecha vigilancia del general Cortázar, la legislatura se adhirió al “Plan Salvador de Cuernavaca” con su lema “Viva la Federación mexicana”. En su exposición de motivos acusó al Congreso de la Unión, a los funcionarios públicos y a los diputados locales de violar las leyes fundamentales, crimen que conducía a “la disolución absoluta del orden social”. Por lo tanto, declaró nulas todas las leyes que se consideraran violatorias (Manifiesto del estado de San Luis Potosí, 1834, art. 2). Declaraba también que el pueblo había perdido la confianza en sus diputados, por lo que esperaba que se separaran de sus puestos (Manifiesto del estado de San Luis Potosí, 1834, art. 4). Fue una estrategia que se instrumentó en todo el país lo que permitió a Santa Ana renovar en 1835 a las legislaturas de los estados, las cuales habían sido el principal sostén del gobierno de Gómez Farías.

Faltaba que el general Moctezuma convenciera al núcleo duro de sus bases para que aceptaran los términos de la capitulación que había acordado con el general Cortázar. Por eso el 13 de julio de 1834 se

llevó a cabo una junta popular convocada por el ayuntamiento en “la casa habitación del señor asesor de este departamento, el excelentísimo señor general don Esteban Moctezuma”. Los vecinos aceptaron el Plan de Cuernavaca, pero manifestaron su preocupación por su artículo 4º, el cual removía de sus cargos a los funcionarios públicos estatales y federales que hubieran apoyado las reformas eclesiásticas de 1833-34. No parecía suficiente la palabra empeñada por el general Cortázar, quien les había garantizado que no habría represalias contra ellos, pues les preocupaba que el artículo se prestara a venganzas y que “el furor popular” calificara a los funcionarios, como lo había hecho el Plan de Jalapa. Moctezuma propuso que se adhirieran al Plan de Cuernavaca con esta salvedad (Acta del ayuntamiento de Río Verde, 1834). Los vecinos y el general Moctezuma se retiraron derrotados a la vida privada.

La última resistencia

En 1835 y 1836 el Congreso de la Unión aprobó seis leyes ratificadas por las legislaturas de los estados que establecieron el sistema centralista. Ciertos rasgos de la experiencia del gobierno virreinal como la recaudación fiscal y el nombramiento de funcionarios -prefectos y subprefectos-, que dependían directamente del poder central, fueron recuperados. Lucas Alamán, el principal ideólogo del centralismo, vio en la dispersión del sistema confederal la causa de la inestabilidad política y del desorden económico: escasas rentas nacionales y el incremento de la deuda pública, por lo que la constitución de 1836 suprimió los estados para establecer una sola soberanía, la nacional.

El centralismo dislocó la vida pública al suprimir las elecciones populares para nombrar a los gobernantes y las autoridades en forma vertical y desde la Ciudad de México, sin incluir el juego de fuerzas de los grupos locales y regionales. Al tiempo que instrumentó una enérgica política económica proteccionista que en el ámbito regional inhibió el movimiento comercial en los puertos de Tampico y Matamoros, importante región de influencia del general Moctezuma (Herrera, 1999).

Con el lema “Federación o muerte” el Cuartel general en San Luis Potosí y los paisanos radicales – entre ellos Ponciano Arriaga– se pronunciaron el 14 de abril de 1837. En su exposición de motivos indicaron la independencia de Texas, que había desmembrado al territorio mexicano, el incremento de gravosas contribuciones y sobre todo las irregularidades con las que se conducía la guerra a los rebeldes texanos, pues habían condenado al benemérito ejército del norte: por eso “gimen en la miseria y mueren de hambre las infelices viudas de los soldados de la patria” (Proclama de Ramón García Ugarte [a los habitantes del estado], 1837).

Los soldados y “los empleados todos” no percibían sus haberes. Por último, indicaron que “la nación mexicana se encuentra en un completo desarreglo, por la carencia de leyes que aseguren las garantías individuales y las libertades patrias” (Pronunciamiento federalista de San Luis Potosí, 1837, 6ta. consideración).

El plan que acompañaba la Proclama propuso restablecer en la República el sistema representativo popular federal (Pronunciamiento federalista del estado de San Luis Potosí, 1837, art. 1); que los estados confederados se reorganicen con todo el posible arreglo a su constitución y leyes particulares (Pronunciamiento federalista de de San Luis Potosí, 1837, art. 2); “En consecuencia, el Estado libre de San Luis Potosí, entra desde hoy en el pleno ejercicio de su *independencia y soberanía*, por lo respectivo a su gobierno interior, y desconoce los poderes generales existentes hoy en la nación” (Pronunciamiento federalista de San Luis Potosí, 1837, art.3).

Ramón García Ugarte, jefe de la división del Ejército Libertador, lanzó una proclama apelando a sus huestes y explicó la exposición de motivos desde la mirada de las tropas. Los motivos se redujeron a uno solo:

“El despilfarro de unos mandarines avaros” que han hecho sus fortunas con el tesoro público, condujo al ejército a la miseria, al punto de “carecer de lo más necesario para conservar la vida, desnudos, en medio de la estación más penosa” (Proclama de Ramón García Ugarte [a las tropas a su mando], 1837, párr. 1).

De inmediato, el 17 de abril, se celebró la junta revolucionaria de la capital del estado, en la que se aprecia la extensa red de apoyo que había tejido Esteban Moctezuma, ya fuese que la hubieran activado Arriaga, protegido del general, Ugarte o el propio comandante. A la junta acudieron las corporaciones eclesiásticas -“el provincial de franciscanos, reverendos preladados de ésta y de las demás órdenes religiosas”- y los representantes de los ayuntamientos cercanos a la ciudad de San Luis -Tlaxcala, San Miguelito, San Sebastián, Montecillo, San Juan de Guadalupe- así como los empleados del ayuntamiento, entre ellos el tesorero y el contador general.

Concluida la junta, de nuevo se convocó a los ayuntamientos para que elegirán a un encargado del poder ejecutivo “que mereciera la confianza pública” (Acta del pronunciamiento de San Luis Potosí, 1837, párr. 1).

Una semana después, el veterano Moctezuma se unió al pronunciamiento y llamó a los pueblos a “usar el derecho de insurrección” para defender las instituciones federales y la integridad del territorio mexicano, “pues de otro modo no conservarían su patria, quedarían para siempre esclavizados, y en vano habrían sido todos sus sacrificios” (Manifiesto del general Esteban Moctezuma, 1837, párr. 2).

En el bastión huasteco del general Moctezuma, de inmediato siguieron las adhesiones al pronunciamiento. El 6 de mayo en Río Verde, la ciudad en la que residía el caudillo, todos los ciudadanos protestaron ante la nación apoyar, con todos los medios a su alcance, al Plan de San Luis Potosí (Acta del pronunciamiento de Río Verde, 1837). Dos días después, se adhirió el ayuntamiento y los ciudadanos presentes en la junta revolucionaria se pusieron bajo la protección de los generales Moctezuma, García Ugarte y demás jefes y oficiales de milicia cívica potosina “y los conjuran a nombre de la patria a que no dejen las armas de la mano hasta morir o vencer” (Acta de la Ciudad del Maíz, 1837, párr. 2).

Un mes y medio después, el ejército sometió a los pronunciados. El veterano general Moctezuma falleció el 26 de mayo de 1837 al enfrentarse a un grupo de exploración del gobierno.

Conclusiones

En un país sumamente fragmentado, en el que privaban los localismos y los poderes regionales, el pronunciamiento era una sublevación de un jefe militar con fuerzas a su mando, una forma extrema de negociación. Su relevancia se fincó en su capacidad para articular las demandas de ciudadanos, ayuntamientos, corporaciones eclesiásticas y de los gobiernos locales (legislaturas y gobernadores) para formar alianzas entre varias regiones –como se ha descrito con detalle.

Es difícil conocer las demandas puntuales de pueblos, villas y ciudades, pues las actas de adhesión de los ayuntamientos solían reproducir un mismo formato, que, por lo general, repetía la exposición de motivos del pronunciamiento. No obstante, en las proclamas de los jefes militares se expresa en forma de espejo sus reclamos: impuestos gravosos, el hambre, la miseria de los soldados y sus familias. En pocas palabras, “el abandono a que se haya entregado el pueblo” –como decían los vecinos de la Ciudad de Maíz en 1837.

Es posible que en el sistema federal los ciudadanos vieran la promesa de tener participación en las decisiones sobre el manejo de los recursos del municipio y una forma de gobierno que aumentaría la riqueza del país y, por ende, la propia- según pregonaban sus propagandistas. En el *iusnaturalismo* y en la protección a las garantías individuales, acaso los ciudadanos vieron la posibilidad de frenar las venganzas, las represalias y las tantas arbitrariedades de las que eran víctimas en los vaivenes políticos. A falta de un estado de derecho, con frecuencia los ayuntamientos en sus adhesiones solicitaban la protección del oficial del ejército o el jefe de la milicia de su confianza.

La constitución de 1824 –como se ha señalado- fue una solución de compromiso entre distintas formas de concebir la libertad, pero también fue un compromiso que logro detener la acelerada desintegración del territorio nacional.

Los estados norteños que tendieron al *confederalismo* se concebían a sí mismos como naciones independientes que se habían unido para constituir a los Estados Unidos Mexicanos, por ende, en circunstancias extremas se separaron del pacto federal. No deja de ser significativo que la legislatura tamaulipeca en 1832 indicara que “ratifica su alianza y unión con los demás estados de la federación”, pero interrumpa su colaboración con el gobierno federal y se apropie de los ingresos de las aduanas marítimas, que de acuerdo con la propia constitución de 1824 se destinaban a sostener el gobierno en el que confluían todos los estados, el federal.

Los principales ingresos del gobierno federal eran los ingresos de las aduanas y el exiguo contingente, mismos que nunca eran suficientes, por lo que el gobierno federal entró en un ciclo de endeudamiento con las casas comerciales, que cobraban recargos y gravámenes.

Arriaga en el *Yunque de la libertad* expresó las demandas frecuentes que presentaban los estados confederales: disminuir el contingente que era una renta que aportaban los estados para sostener a la federación según sus capacidades diferenciadas y reformar el impuesto sobre el consumo, que establecía una asignación igual para todos los estados. Arriaga exigió que se tomaran en cuenta las particularidades de los estados: en algunos convenía disminuir el gravamen, en otros prohibir la introducción de algunas mercancías, y en otras recargarlos de impuestos (Arriaga, 1992, p.101). Era motivo de especial preocupación la deuda interna y la externa, porque era una obligación constitucional de los estados.

Al establecerse el sistema centralista, de hecho, se rompió el pacto federal. Esto precipitó la exitosa secesión de Texas, pero entre los intentos frustrados estuvieron los de los californianos pronunciados en noviembre de 1836 y el pronunciamiento de San Luis Potosí de 1837. Tres casos que exigieron el restablecimiento de la constitución de 1824. •

Bibliografía

- Acta del ayuntamiento de Río Verde (13 de julio de 1834).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/regions.php?r=22&pid=924>
- Acta de la Ciudad del Maíz (8 de mayo de 1837).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/regions.php?r=22&pid=114>
- Acta de la oficialidad de Tampico (10 de marzo de 1832).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/regions.php?r=35&pid=804>
- Acta del pronunciamiento de San Luis Potosí (17 de abril de 1837).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/regions.php?r=22&pid=1615>
- Acta del pronunciamiento de Río Verde (6 de mayo de 1837).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/regions.php?r=22&pid=113>
- Acta y plan de Veracruz sobre remoción del Ministerio (2 de enero de 1832).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/regions.php?r=16&pid=988>
- Alamán, L. (1987). *Historia de Méjico*.
 Vol. 4. Instituto Cultural Helénico, INEHRM, FCE.
- Andrews, C. (2008). *Entre la espada y la constitución. El general Anastasio Bustamante, 1780-1853*.
 Universidad Autónoma de Tamaulipas- Congreso del Estado de Tamaulipas.
- Arriaga, P. (1992). Obras completas: Vol. 1. *La experiencia potosina* (E. Márquez y M.I. Abella Eds.). Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM-Departamento del Distrito Federal.
- Bocanegra, J. M. (1987). *Memoria para la historia de México independiente. 1822-1846*. Instituto Cultural Helénico, INEHRM, FCE.
- Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos 1824.
<http://museodelasconstituciones.unam.mx/nuevaweb/wp-content/uploads/2019/02/Constitución-Federal-de-1824.pdf>

Decreto de Tamaulipas (19 de marzo de 1832).

<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/regions.php?r=35&pid=1341>

Discurso de Valentín Gómez Farías al abrir las sesiones ordinarias del Congreso General. (1 Enero de 1834). 500 años de historia en documentos. http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1834_131/Discurso_de_Valent_n_G_mez_Far_as_al_abrir_las_ses_410.shtml

Fowler, W. (2009). El pronunciamiento mexicano del siglo XIX hacia una nueva tipología. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, (38). [HTTPS://DOI.ORG/10.22201/IIH.24485004E.2009.38.17756](https://doi.org/10.22201/IIH.24485004E.2009.38.17756)

____ (2016). *Independent Mexico: The Pronunciamiento in the Age of Santa Anna, 1821-1858*. University of Nebraska Press.

Hernández Chávez, A. (2012). *Las fuerzas armadas mexicanas. Su función en el montaje de la República*. COLMEX

Herrera, O. (1999). *Breve Historia de los estados. Tamaulipas*. Fideicomiso para la Historia de las Américas-El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica. https://www.academia.edu/39486279/Historia_Breve_de_Tamaulipas

Luna Argudín, M. (2015). La construcción del orden liberal, 1830-1880. En Alicia Hernández Chávez (Coord.), *México contemporáneo: Tomo 2. La política* (pp. 1-45). COLMEX- FCE- Fundación Mapfre.

Manifestación del general Esteban Moctezuma para notificar a Bustamante su intención y razones para ponerse al frente del pronunciamiento de las guarniciones de Pueblo Viejo y Tampico, pero asegurándole su adhesión (17 de marzo de 1832). <https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/regions.php?r=35&pid=807>

Manifiesto del estado de San Luis Potosí (10 de julio de 1834). 500 años de historia en documentos. http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1834_131/Manifiesto_del_estado_de_San_Luis_Potos_1588.shtml

Manifiesto del general Esteban Moctezuma (22 de abril de 1837). <https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/regions.php?r=22&pid=112>

Decreto de la legislatura del estado de San Luis Potosí (13 de enero de 1830).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/regions.php?r=22&pid=1322>

Monroy, M. I., y Calvillo T. (1992). *Breve Historia de los estados. San Luis Potosí*.
 Fideicomiso para la Historia de las Américas-COLMEX-FCE.
<http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/estados/libros/sanluis/html/slp.html>

Plan de Escalada (1987). En Bocanegra, J. M., *Memoria para la historia de México independiente. 1822-1846* (pp.485-486).
 Instituto Cultural Helénico, INEHRM, FCE.

Plan de Huejotzingo (8 de junio de 1833). 500 años de historia en documentos. http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1833_132/Plan_de_Huejotzingo_1578.shtml

Plan de Tampico (14 de marzo de 1832).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/regions.php?r=35&pid=806>

Plan de Zacatecas (10 de julio 1832).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/regions.php?r=18&pid=825>

Proclama de Esteban Moctezuma (16 de marzo de 1832).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/regions.php?r=35&pid=1379>

Proclama de Ramón Ugarte [a los habitantes del estado] (16 de abril de 1837).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/regions.php?r=22&pid=1427>

Proclama de Ramón García Ugarte [a las tropas de su mando] (16 de abril de 1837).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/regions.php?r=22&pid=1426>

Pronunciamiento federalista de San Luis Potosí (14 abril de 1837).
<https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/regions.php?r=22&pid=111>

[López de] Santa Anna, A. (2001). *Mi historia militar y política*.
 Lindero Ediciones-MVS Editorial.

Vázquez, J. Z. (2006). El modelo de pronunciamiento mexicano, 1820-1823. *Ulúa*, 4(7), 31-52.
<http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/9045>

Radiografía
de la
sociedad liberal



Guadalupe Ríos de la Torre

CSYH UAM-AZC

Los hombres de la Reforma

“parecían gigantes”

Antonio Caso

utopía

Introducción

El presente trabajo se basa, principalmente en la creación del Registro Civil y la lectura de la Epístola de Melchor Ocampo en 1861, fruto de las leyes seculares que se implementaron durante el periodo conocido como la Reforma. En él se analiza la complejidad de su apertura en medio de una guerra civil. A pesar de los conflictos políticos y militares, la institución funcionó y otorgó un servicio público que durante siglos estuvo a cargo de la Iglesia católica, la cual dejó de controlar el estado civil de las personas.

La filosofía liberal

Como bien se sabe, las grandes concepciones de la historia de la filosofía del siglo XIX estuvieron caracterizadas por una realidad social y política que, como continuación de las ideas de la Revolución Francesa, exigió la eliminación de los límites feudales y el establecimiento del Estado nacional burgués. El optimismo ligado a este desarrollo se reflejó en un pensamiento utópico, como se expresó de manera más significativa en la dialéctica conceptual hegeliana del progreso de la humanidad, de lo inferior a lo superior. (Heinz K., 2001, pp. 25-91.)

Es característico, para la mayoría de estas utopías, la dominación total de las instituciones frente a la libertad individual. La institución, es decir, la superestructura estatal, regula, por medio de acuerdos comunes, cuestiones relativas al derecho social y la igualdad. La suerte y la libertad están decretadas por los individuos de arriba. El individuo está completamente integrado en el mecanismo de control social y estatal.

Anhelos de los liberales

En 1859 el gobierno liberal decidió que era tiempo de consolidar la reforma liberal y asegurar el apoyo de los radicales y del grupo empresarial, interesado en los bienes de la Iglesia. Debido al peligro del sitio a Veracruz, Benito Juárez de acuerdo con Miguel Lerdo de Tejada y Melchor Ocampo promulgó las Leyes de Reforma a partir del 12 de julio de 1859:

Sería Ocampo, a fin de cuentas, quien un año más tarde redactaría desde Veracruz la mayor parte de las *Leyes de Reforma*, con excepción de la nacionalización de bienes eclesiásticos que impulsó Miguel Lerdo de Tejada.

- Nacionalización de los bienes del clero.
- Separación de la Iglesia y del Estado.
- Supresión de las órdenes religiosas (cofradías, congregaciones y hermandades).
- Matrimonio y registro civil.
- Secularización de cementerios.
- Libertad de cultos.

Will Fowler escribe sobre la trascendencia de las leyes de Reforma:

Las leyes de Reforma cambiaron para siempre las relaciones entre Iglesia y Estado. Aunque la Intervención francesa aplazaría algunos de los logros más trascendentales del triunfo liberal en la Guerra de Tres Años, fue gracias a su victoria que el Estado mexicano pudo poner fin a toda la serie de legados coloniales-como los fueros militares y eclesiásticos-habían sobrevivido a la consumación de la Independencia conviviendo accidentalmente con las constituciones liberales de la primeras décadas nacionales. (Fowler, 2020, p. 239)

Los sueños de un mexicano

Melchor Ocampo fue quizás uno de los liberales político-morales que mayormente participó en esta etapa de la historia nacional. En las dos décadas más turbulentas y definitivas de nuestro siglo XIX (1847-1867), Melchor Ocampo se dedicó a servir a México como legislador, como titular Secretaría de Gobernación, así como de las de Hacienda y Relaciones de modo interino. Acompañó a Benito Juárez al norte y en Guadalajara estuvo a punto de ser fusilado. Liberal de grupo radical en 1859 firmó en Veracruz las circulares que aclaraban la Ley de Desamortización. Fue una de las figuras relevantes de la Reforma, algunas de cuyas leyes redactó. Firmó el discutido Tratado McLane-Ocampo. Triunfantes los ejércitos liberales en Calpulalpan, Ocampo manifestó al Presidente Juárez su propósito de retirarse de la causa reformista; lanzó un folleto en el que puntualizó la intervención de Miguel Lerdo de Tejada en los términos del tratado McLane-Ocampo. (Vázquez, 2005, pp. 58-63)

Melchor Ocampo, de 44 años, era quizá el intelectual mejor instruido de la comitiva de Juárez, un lector insaciable cuya biblioteca personal contenía aproximadamente quinientas obras entre las cuales se encontraban los títulos más importantes de la Ilustración; además era capaz de hablar en varios idiomas y perorar tanto sobre política como sobre botánica, llevando a un amigo a bromear que cuando se necesitaran “gobernadores en los jardines de plantas, avísanos y te mandamos a Ocampo, que para eso está excelente”. (Herrera, 2005, pp. 43-44)

El Registro Civil

Establecido por las Leyes de Reforma, el registro civil provocó desconfianza general; la falta de cultura y la indolencia de gran parte de la población favorecieron en gran medida para que se desconocieran los beneficios; además de que la población del país, diseminada en sitios distantes y mal comunicados, obstaculizaba sobremedida la buena marcha de las inscripciones. Ninguno entendía la importancia de consignar los nacimientos; en cambio, las muertes eran habitualmente registradas, sobre todo en las poblaciones donde había autoridades que debían certificar las sepulturas.

En lo que respecta, al matrimonio, el concubinato y la ceremonia religiosa eran las fórmulas tradicionales que resolvían satisfactoriamente, para muchos, el problema de la convivencia. Todos convinieron al señalar el desprecio que el matrimonio civil producía en la población, y la bajísima cifra de nacimientos registrados. (Anuario del Departamento de Estadística Nacional, 1930, p. 345)

La implementación del proyecto del Registro Civil involucró como actores principales a los jueces del estado civil, a quienes se obligaba a cumplir y hacer cumplir la ley, y cuyas prácticas cotidianas presentaban una serie de problemas vinculados, en específico, a sus sueldos y a los medios con los que contaban para subsistir, reflejo del momento económico y social en el que se desenvolvían; así, por más que se intentó que el programa de inscripción fuera eficiente, la realidad rebasaba las expectativas.

Referente al matrimonio, este siguió siendo el momento culminante en la vida de las mujeres y se organizó con mucho cuidado: una preocupación en la vida diaria de la futura esposa y de la propia desposada. (González Navarro, 1994, p. 41) La necesidad de un control en beneficio del orden social llevó al Estado y a la Iglesia a mantener un equilibrio entre sus respectivos campos de influencia. El primero se interesó esencialmente en aspectos precisos y se concentró en los asuntos legales relacionados con el comportamiento sexual y con la institución matrimonial; su prioridad fue dar legalidad marital para asegurar y proteger los bienes de los cónyuges y de los hijos. (Código Civil del Distrito Federal, 1870, pp. 6-7.)

La segunda estableció una cohesión sacramental para vincular todas las manifestaciones de la sexualidad desde el punto de vista teológico: la salvación del alma en pecado. Las mujeres se casaban porque era una forma de mantener una relación afectiva larga y estable con una sola persona, porque deseaban una casa, hijos, bienestar material y seguridad; dentro de las cualidades del ser femenino se incluía el buscar el amor del hombre, ser monógama.

Durante la ceremonia civil la pareja escuchaba la famosa *Epístola de Melchor Ocampo*, era un discurso que solía recitarse como confirmación de la unión civil entre un hombre y una mujer.

El hombre tenía la obligación de acuerdo a la Epístola:

El hombre, cuyas dotes sexuales son principalmente el valor y la fuerza, debe dar y dará a la mujer protección, alimento y dirección, tratándola siempre como a la parte más delicada, sensible y fina de sí mismo, y con la magnanimidad y benevolencia generosa, que el fuerte debe al débil, esencialmente cuando este débil se entrega a él y cuando por la sociedad se le ha confiado. (Ocampo, 1859, párr. 2)

Los hombres fueron la cabeza, el cerebro; las mujeres, el cuerpo. La inferioridad conferida a la mujer era inherente a su función: el de esposa idónea o adecuada. La ideología patriarcal explicó la subordinación femenina y la dominación masculina por las diferencias biológicas entre ambos sexos, (Hamilton,

1980, pp.140-141) lo que condujo a una identificación de la vida familiar con la intimidad del hogar, el consumo y la domesticidad.

Pero ¿qué buscaba la mujer en el hombre? O, mejor dicho, ¿cuál era el ideal masculino que la sociedad aceptaba? Un ejemplo podría ser el siguiente párrafo: “tener un aspecto fuerte, viril, que hable con buen tono, tranquilizador, persuasivo, seguro. Tener la seguridad del padre y la sabiduría de la madre. Tener paciencia que inspire confianza, alegre y entusiasta. Su voz convincente, hipnótica y cadenciosa”. (Gay, 1982, p. 143)

En lo referente a la mujer señalaba Ocampo:

Ambos deben prudenciar y atenuar sus faltas. Que nunca se dirán injurias, porque las injurias entre los casados deshonoran al que las vierte y prueban su falta de tino o de cordura en la elección: ni mucho menos se maltratarán de obra, porque es villano y cobarde abusar de la fuerza. Que ambos deben prepararse con el estudio y con la amistosa y mutua corrección de sus defectos, a la suprema magistratura de padres de familia, para que cuandolleguen a serlo, sus hijos encuentren en ellos buen ejemplo y una conducta digna de servirles de modelo. (Ocampo, 1859, párr.5)

Este sistema de poder familiar exigió una poderosa moralidad sexual, que se apoyó en la Iglesia. Se pensó que las parejas serían felices en el matrimonio si llegaban con sus pasiones intactas y sus energías sexuales aún no diluidas. Se exigió la virginidad antes del matrimonio. La mujer tuvo que vivir en el ambiente familiar estrecho de la familia y de su casa, ocupada en las tareas domésticas y aceptando sin protestar su condición servil; su empeño se concentró en su hombre. Por obediencia a los convencionalismos sociales se sometió a la pasividad.

La responsabilidad de los hijos y la familia de acuerdo con la citada carta:

La doctrina que inspire a estos tiernos y amados lazos de su afecto, hará su suerte próspera o adversa; y la felicidad o desventura de los hijos será la recompensa o el castigo, la ventura o desdicha de los padres. (Ocampo, 1859, párr. 5)

La sociedad bendice, considera y alaba a los buenos padres por el gran bien que le hacen dándole buenos y cumplidos ciudadano y, la misma, censura y desprecia debidamente a los que por abandono, por mal entendido cariño, o por su mal ejemplo corrompen el depósito sagrado que la naturaleza les confió, concediéndoles tales hijos. (Ocampo, 1859, párr. 6)

En cuanto al cuidado, de los hijos y la educación se refiere, estas fueron labores ejercidas por la madre, de suerte que ella la encargada de transmitir los valores, normas y prejuicios sociales. La madre realizó una actividad docente, al rodear a sus hijos de consejos, reglas y ejemplos.

La Epístola señala cómo la sociedad condenaba a la pareja:

Y por último cuando la sociedad ve que tales personas no merecían ser elevadas a la dignidad de padres, sino que sólo debían haber vivido sujetas a tutela, como incapaces de conducirse dignamente, se duele de haber consagrado con su autoridad

la unión de un hombre y una mujer que no han sabido ser libres, y dirigirse por sí mismos hacia el bien. (Ocampo, 1859, párr. 6)

La familia significó también para la mujer la posibilidad de ejercer la sexualidad y la procreación, además de un medio de llevar una vida más confortable por la protección que ofrecía el esposo.

El complejo de valores dominantes facilitó la transición hacia una sociedad industrial capitalista, consolidando la separación de ciertos sectores de mujeres de la producción, y limitando a la mujer a la esfera privada, familiar, transformada en mera unidad de reproducción y consumo. La sublimación de la maternidad sirvió para justificar la dignidad y el sentido de utilidad de la mujer, a la vez que fue la garantía de la familia constituida en la sociedad burguesa.

En el caso de la familia de clase baja la asimilación de esta ideología hizo que la subordinación de la mujer al hombre sirviera para desvanecer la conciencia de clase, ya que el hecho de que él se considere superior a ella lo gratifica y le hace más aceptable la situación de inferioridad con respecto a la clase en el poder.

Es interesante mencionar que las consecuencias del discurso anterior para la mujer dependieron clara y fundamentalmente de su clase social. Es decir, la sociedad creó modelos y funciones para dos tipos de mujeres: una privilegiada y ociosa, y otra desposeída y con una sobrecarga de trabajo. Ese mismo discurso, desde la época colonial, pasando por el siglo XIX y hasta los primeros años del siglo XX, sostuvo que el espacio que correspondía a la mujer era el privado, donde las actividades femeninas pudieran realizarse en aspectos como la sexualidad, la vida familiar, la transmisión de prácticas, comportamientos y valores adscritos.

Esas ideas tuvieron para algunas mujeres repercusiones que dieron como resultado una nueva concepción de su naturaleza y una perspectiva más precisa de la función que debía desempeñar: la de ama de casa. Definieron la familia como una sociedad simple y natural, compuesta de ciertos individuos que mantenían relaciones mutuas bajo el gobierno privado de uno de ellos, donde la autoridad de uno significaba la sumisión del otro. Las analogías biológicas fueron populares en cuanto elementos de sostén de esta posición: los hombres fueran la cabeza, el cerebro; las mujeres, el cuerpo; la inferioridad adjudicada a la mujer era inherente a su función: el de esposa idónea o adecuada.

La inevitable evolución de los valores morales con respecto a la mujer durante la etapa liberal, la era porfiriana y los primeros veinte años de la Revolución fue insuficiente para modificar sustancialmente el papel que ellas siguieron desempeñando y, por consiguiente, el fondo de la mentalidad familiar, moral y cultural sobre las mujeres se mantuvo intacto.

Para Habermas la utopía es la tesis:

Que sostiene que siempre ha existido una conexión interna entre la noción moral de dignidad humana y la concepción jurídica de los derechos humanos, aunque ésta sólo se haya manifestado de manera explícita en el pasado reciente. (Habermas, 2010, pp. 3-25)

Sobre la conducta de los hombres Habermas afirma:

Contra posturas escépticas y estrategias deflacionarias, sostiene que el concepto de dignidad humana no es una expresión clasificatoria vacía, sino que, por el contrario, es la fuente de la que derivan todos los derechos básicos (en la experiencia concreta de violaciones a la dignidad humana),

además de ser la clave para sustentar la indivisibilidad de todas las categorías (o generaciones) de los derechos humanos. (Habermas, 2010, pp. 3-25)

La resonancia que produjo en todos los órdenes la Reforma fue como asevera el citado autor:

A través de una reconstrucción histórica y conceptual de dos tradiciones diferentes, demuestra cómo la idea de la dignidad humana sirve como un “portal” a través del cual la sustancia igualitaria y universalista de la moral se traslada al derecho. (Habermas, 2010, pp. 3-25)

Conclusión

Esta es la historia de una guerra en la que se enfrentaron nociones contradictorias y fluidas de la tradición y la modernidad, producto de visiones opuestas de los cambios y reformas que unos querían imponer para convertir a México en un país progresista, laico, igualitario, individualista y moderno, otros querían proteger tradiciones y costumbres comunales, en especial las religiosas, a toda costa por considerarlas parte íntegra y esencial de su manera de ser como mexicanos, de su nacionalidad.

Benito Juárez decretó las Leyes de Reforma en un complicado contexto. Sus principios liberales eran sólidos, pero su sentido político le sugería no avivar el fuego. Aunque las diferencias de su gabinete eran matiz, eran importantes. Juárez y Ocampo querían someter a la Iglesia al poder civil, pero no destruirla como intentaban algunos liberales.

Al recapitular los ideales de soberanía política y territorial, libertad y respecto a los derechos del hombre, las Leyes de Reforma se convirtieron en símbolos del Partido Liberal. Junto con estos emblemas aparecieron otras imágenes y alegorías de la patria, la república y la nación.

La nación cuajó en ella sus ideales de libertad y de tolerancia e impuso un tono de modernidad en un ambiente hasta entonces impregnado de rancios prejuicios coloniales. Dio también al pueblo, además de nuevos ideales, los héroes que faltaban y que desde la época de la Independencia no surgían espantados por los fantasmas de Antonio López de Santa Anna.

La historia mexicana aumentó sus nombres a través de su culto y resistió otros muchos siglos la ausencia de hombres auténticos.

De sus anhelos, los grandes reformistas fueron los intérpretes más certeros y fieles, y la victoria lograda, es la victoria nacional por excelencia. •

Apéndice

El texto de la Epístola de Melchor Ocampo forma parte de la *Ley del Matrimonio Civil* del 23 de julio de 1859, es decir, era repetida en cada ceremonia de matrimonio civil, pero siendo presidente de la república Vicente Fox en marzo del año 2006, se procedió a exhortar la eliminación de la lectura de la epístola de Melchor Ocampo en la celebraciones de matrimonios civiles según un punto de acuerdo en la Cámara de diputados y se les giró a los congresos locales la comunicación para que procedieran a hacer lo propio en sus respectivos estados.

Epístola de Melchor Ocampo

Que éste es el único medio moral de fundar la familia, de conservar la especie y suplir las imperfecciones del individuo, que no puede bastarse así mismo para llegar a la perfección del género humano. Este no existe en la persona sola sino en la dualidad conyugal. Los casados deben ser y serán sagrados el uno para el otro, aún más de los que es cada uno para sí.

El hombre cuyas dotes sexuales, son principalmente el valor y la fuerza, debe dar y dará a la mujer protección, alimento y dirección; tratándola siempre como la parte más delicada, sensible y fina de sí mismo y con la magnanimidad y benevolencia generosa que el fuerte debe al débil, esencialmente cuando este débil se entrega a él y cuando por la sociedad, se le ha confiado.

La mujer cuyas principales dotes son, la abnegación, la belleza, la compasión, la perspicacia y ternura, debe de dar y darán al marido obediencia, agrado asistencia, consuelo y consejo, tratándolo siempre con la veneración que se debe de dar a la persona que nos apoya y defiende y con la delicadeza de quien no quiere exasperar la parte brusca irritable y dura de sí mismo.

El uno y el otro se deben y tendrán respeto, diferencia, fidelidad, confianza y ternura, y ambos procurarán que lo que el uno no esperaba del otro al unirse con él no vayan a desmentirse con la unión. Ambos deben prudenciar y atenuar sus faltas. Nunca se dirán injurias porque las injurias entre casados deshonran al que las vierte y prueba su falta de tino o de cordura en la elección, ni mucho menos maltratarán de obra porque es villano y cobarde abusar de la fuerza.

Ambos deben prepararse con el estudio y amistosa mutua corrección de sus defectos a la suprema magistratura de padres de familia, para que cuando lleguen a serlo, sus hijos encuentren el buen ejemplo y una conducta digna de servirles de modelo. La doctrina que inspiren a estos tiernos y amados lazos de sus afectos hará suerte próspera o adversa; y la felicidad o desventura de los hijos será la recompensa o el castigo, la ventura o desdicha de los padres.

La sociedad bendice, considera y alaba a los buenos padres, por el gran bien que le hacen dándole buenos y cumplidos ciudadanos y la misma censura y desprecia debidamente los que por el abandono, por mal entendido cariño, o por su mal ejemplo, corrompen el depósito sagrado que la naturaleza les confió concediéndoles tales hijos. Y, por último, cuando la sociedad ve que tales personas no merecían ser elevados a la dignidad de padres sino que sólo debían haber vivido sujetas a tutela, como incapaces de conducirse dignamente, se duele de haber consagrado con su autoridad, la unión de un hombre y una mujer que no han sabido ser libres y dirigirse por sí mismos hacia el bien. •

Bibliografía

Anuario del Departamento de Estadística Nacional (1930).

Ávila, P. (1907). Artes especiales para la mujer.
Álbum para Damas, 6(1), 8.

Florescano, E. (2005). *Imágenes de la Patria*. Taurus.

Fowler, W. I. (2020). *La Guerra de Tres Años*. Planeta.

Gay, P. (1982). *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud I. La educación de los sentimientos*. FCE.

González Navarro, M. (1973). La vida social.
En Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia moderna de México (Vól. IV). El porfiriato. La vida social*. Hermes.

____ (1994). *Sociedad y cultura en el porfiriato*. CONACULTA.

Habermas, J. (2010). El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *Diánoia*, 55(64), 3-25.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502010000100001

Hamilton, R. (1980). *La liberación de la mujer, patriarcado y capitalismo*. Península.

Heinz, K. (2001). Ilustración, Romanticismo y Utopía en el siglo XIX. Recepción de la filosofía clásica alemana en el contexto intercultural de Latinoamérica. *Signos históricos*, 3(6), 25-91.
<https://signoshistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/74>

Herrera Peña, J. (2005). *Escritos políticos de Melchor Ocampo*. INEHRM.

Lavrín, A. (1991). *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVIII*. Grijalbo.

Código Civil del Distrito Federal (1870).

Ocampo, M. (1859). Epístola. En *Ley del matrimonio Civil* del 23 de julio.

Vázquez, J. (2005). *Juárez, el republicano*. Editorial Ultra.

Edgar Morin y José Saramago:
La vitalidad de la utopía.



Marina González Martínez

*Todo hombre lleva
la forma entera de la condición humana.*

M.E. Montaigne

utopía

En su obra *Tiempos líquidos* (2008) Zygmunt Bauman reflexiona acerca de la idea de utopía desde sus primeras conceptualizaciones hasta las actuales. En el siglo XVI el imaginario utópico encabezado por Tomás Moro se perfilaba como el futuro deseable. Más adelante, en los siglos XVIII y XIX, se trataba de la realización del progreso y el bienestar para todos. Para Bauman, el imaginario utópico actual, por lo contrario, concibe la utopía como retorno a los orígenes, a lo primigenio, a lo simple. "...soñamos con un mundo fiable, un mundo del que podemos fiarnos, un mundo seguro". (Bauman, 2008. p.134) Así, el concepto de utopía ya no es el del progreso hacia adelante que prometió la Modernidad, sino que hoy utopía es evadirse, escapar. Junto con Bauman, otros como los filósofos de la sospecha Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud en siglo XIX, epicentro del auge de la Modernidad, o más actuales como Jacques Derrida, Gilles Lipovetsky, Edgar Morin, consideran que un rasgo que caracteriza a la época contemporánea es precisamente la incertidumbre, la inseguridad, la pérdida de las grandes certezas que le daban sentido a las narrativas modernas. Adicionalmente, si en el Renacimiento y en la Modernidad, la realización de las utopías estaba conferida al buen gobierno del Estado, hoy en día el Estado-Nación ha pedido injerencia en relación inversamente proporcional al poder económico de las grandes transnacionales; debido a esto, la responsabilidad y ejecución de las utopías se ha trasladado a los individuos. En este escenario han surgido voces que proclaman el fin de las utopías, y aunque no es el interés de este trabajo revisar los postulados que defienden este fin, sí lo es retomar el concepto de Paul Ricoeur acerca de la función de la utopía, su vitalidad y su necesidad actual.

Para Ricoeur (2004), la imaginación utópica es uno de los tipos de imaginación y debe apreciarse en su juego dialéctico con la imaginación de la ideología, pues la utopía nace y se desprende de la ideología, a la vez que le da vida y actualidad.

Ricoeur, define la imaginación ideológica como el imaginario social que es el conjunto de creencias, valores, instituciones, costumbres, etc., que un grupo social ha creado para sí y que al ser creencias comunes permiten identificación, unión, cohesión y continuidad del mismo. Es decir, las funciones que cumple la imaginación ideológica son la cohesión y la permanencia de la sociedad en el tiempo, necesarias para su subsistencia. La imaginación como ideología es el paradigma establecido.

Como contrapunto a la imaginación ideológica, el término utopía tiene su origen en el griego *ou-* no, *topos-* lugar (Real Academia Española, s.f.). La imaginación como utopía se refiere a imaginar el no lugar que permite la distancia para el cuestionamiento de lo establecido. De tal manera que la utopía tiene como función romper y cuestionar a la imaginación como ideología. La utopía nace en el seno de la ideología, la pone en duda y la modifica, permitiendo el dinamismo social. Es un nuevo modelo de percepción y ordenamiento del mundo que abre el paradigma establecido, lo cual permite el movimiento. Pero, paradójicamente, si triunfa y se establece como nuevo paradigma, la imaginación utópica se convierte en una nueva forma de imaginación ideológica. La dinámica e interrelación entre imaginación ideológica e imaginación utópica implica que la naturaleza de la utopía es siempre activa. Concebir la utopía como un espacio físico o fijo, es querer hacer de ello lo que no es. La función de la utopía es ser una especie de faro de señuelo para el desplazamiento del galgo en el canódromo de la vida.

Apelando a la etimología de la palabra utopía: *ou topos*, no lugar, busquemos la actualidad del concepto en dos no lugares: el de la filosofía y el de la literatura, más precisamente en el entrecruce de estos ámbitos. En este sentido, tanto el pensamiento reflexivo de la filosofía, como el texto de ficción se refieren a otro mundo, incluso a ningún mundo, pero precisamente porque son un no lugar en relación con el mundo vivido, pueden dirigirse indirectamente al mundo de la vida con una mirada crítica. (Ricoeur, 2004, p. 204)

Otro mundo es posible de ser pensado: Edgar Morin

Por ocasión del cambio de siglo —propicio para el pensamiento utópico—, en el año 1999, la UNESCO solicitó al pensador francés Edgar Morin, creador del pensamiento complejo, una reflexión sobre las expectativas para el nuevo milenio. Morin respondió con lo que sería el libro *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro* (1999). En esta utopía filosófica, identifica las necesidades que la sociedad contemporánea enfrenta y propone un conjunto de armas o saberes necesarios para atenderlas:

(1) En la actualidad, el conocimiento científico-tecnológico ha tenido un desarrollo y crecimiento acelerado nunca antes visto, pero ese mismo conocimiento especializado nos ha hecho torpes para comprender nuestra realidad compleja. Morin nos alerta acerca de que hemos fragmentado el conocimiento de un mundo multirelacionado; adicionalmente, desconocemos el funcionamiento del cerebro y confundimos el concepto, el modelo y la teoría con el mundo, lo que nos lleva a caer en el error y la ilusión; por lo que propone alertarnos del peligro de la ceguera del conocimiento y propiciar una comprensión más integral del mundo.

(2) Derivado de *la ceguera del conocimiento y de la necesidad de un conocimiento complejo*, no es posible ni deseable poseer todo el conocimiento; si éste no sirve para enfrentar las circunstancias de la vida; Morin propone entonces que *el conocimiento debe ser pertinente*. Éste debe estar contextualizado de tal forma que el todo explique la parte y la parte sea constituyente del todo, y la comprensión de esa totalidad debe servir para preservar la vida.

(3) Cada día, entre más sabemos del mundo, más ignoramos sobre la condición humana y más desconectados estamos de nosotros mismos. El conocimiento debe servir a la humanidad y no la humanidad al conocimiento, debemos volver la mirada hacia nosotros para *comprender la condición humana*. Morin afirma que ésta es individual, irrepetible e insustituible, biológica, racional, física, espiritual y social. Debemos enseñar la *comprensión de la condición humana*.

(4) Esa humanidad implica diversidad. Somos iguales en la diversidad y como especie habitamos la tierra, por lo que Morin propone reconocernos y enriquecernos en lo diverso, no solo como humano sino también como animal planetario, propone el conocimiento de la *identidad terrenal* en la triada individuo, sociedad y especie.

(5) Hemos intervenido en la naturaleza y en el transcurso de los acontecimientos de tal forma que nuestro mundo se hace cada vez más incierto, por lo que

Morin propone *enseñar la capacidad de enfrentar la incertidumbre*. Gracias a la imaginación podemos retomar el pasado y visualizar nuevos y mejores futuros.

(6) Solamente reconociéndonos y aceptándonos como seres individuales y únicos, pero sociales y diversos en nuestra condición terrenal, podremos visualizar un futuro viable, por lo que el autor en cuestión propone *enseñar la comprensión*. Empezando por la autocomprensión y aceptación de nosotros mismos, necesaria para la comprensión del otro.

(7) Finalmente, todos estos saberes que tienen que ver con la posibilidad de crear un nuevo y viable futuro para la humanidad se centran en el poder de la acción colectiva: el séptimo saber que propone Edgar Morin es el de *enseñar la ética del género humano*, que reconozca y ofrezca las mismas posibilidades a todos los seres.

Claramente el ensayo de Morin es una utopía filosófica que solo puede ser realizable si potenciamos el poder heurístico de la imaginación, y la literatura es ese espacio utópico que pone en marcha las competencias necesarias. (Nussbaum, 1997; Ricoeur, 2002; González, 2008)

Otro mundo es posible de ser vivido: José Saramago

Cinco años antes de la publicación de *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro*, el Premio Nobel de Literatura de 1998 José Saramago ya plasmaba estos saberes en su novela *Ensayo sobre la ceguera* (1995), claro ejemplo de cómo una utopía literaria puede predecir la realidad. En esta novela, una pandemia de ceguera inexplicable, inesperada e inusitada afecta la vida cotidiana de las personas, y solo un personaje femenino —la esposa de un médico oftalmólogo— es inmune al mal global. En la utopía creada por Saramago podemos ver representados los peligros a los que alude Edgar Morin: la ceguera del conocimiento y su impertinencia, el desconocimiento de la condición humana y de su vulnerabilidad como especie; pero también, representadas principalmente por la esposa del médico, la necesidad de la imaginación, de la comprensión y de la ética, como herramientas poderosas para la subsistencia individual, social y genérica.

¿Por qué la novela de Saramago se llama *Ensayo sobre la ceguera*? José Saramago elige el formato de novela para dar vida cotidiana a un verdadero tratado sobre la condición humana. El texto de ficción le permite al autor demostrar en vidas concretas sus postulados acerca de la existencia humana. No es la primera vez que Saramago se vale de la metáfora para tal fin, de hecho, es una estrategia recurrente, pues al describir mundos imposibles —utopías—, plantea lo posible. En obras como *La balsa de piedra* (1986) encontramos la metáfora o imaginación utópica en la que la península ibérica se desprende del continente europeo y empieza a navegar —como una gran balsa de piedra— hacia el Este, como en el encuentro de América; y a partir de esa travesía, expresa sus reflexiones acerca de la cultura europea y también de la utopía. O en la novela *La caverna* (2000), símil de la metáfora empleada por Platón, el autor en cuestión ejemplifica la ceguera en la que se vive al confundir las sombras con las figuras reales.

En el caso de *Ensayo sobre la ceguera*, la pandemia de ceguera le sirve como metáfora de una situación límite y como símbolo. De todas las carencias que pudo elegir Saramago, la ceguera es altamente simbólica. A partir de la falta de visión, toda la realidad corporal se vuelve miserable: los personajes no pueden sostener una existencia digna porque no pueden siquiera “ver” por sí mismos, ni para las más elementales necesidades biológicas como proveerse del alimento o defecar. Se encuentran en una situación vital límite que activa las más diversas reacciones. Con ello Saramago despliega un abanico de posibilidades humanas: las personas no tenemos una naturaleza fija, no somos ni buenos ni malos per se, somos capaces de lo más digno y de lo más noble, simplemente elegimos. Adicionalmente, un aspecto que sustenta la dignidad humana es el reconocimiento del otro, pero en la ceguera, los personajes no pueden ni reconocerse a sí mismos —no se pueden ver en un espejo— que al menos sería un consuelo para el individualismo, tampoco pueden ser reconocidos por los otros. Así pues, la ceguera es la pérdida de la humanidad.

Saramago refuerza esta pérdida en la persona de cada individuo al no dotarles de nombre. Precisamente nuestro nombre es la primera señal de identidad: cuando se nos pregunta quiénes somos, respondemos por nuestro nombre; pero en este caso, ningún personaje lo posee, simplemente son descritos al lector por alguna característica que obviamente el resto de los personajes no pueden ver y reconocer: el médico, la esposa del médico, el primer ciego, la mujer de las gafas oscuras, por ejemplo. Paradójicamente, la pandemia iguala a todos, lo mismo cae ciego el conductor, que el ladrón que le robó el auto aprovechado su vulnerabilidad.

A reserva de que la obra de Saramago propicia múltiples y enriquecedoras interpretaciones, se puede hacer una lectura siguiendo como guía la propuesta de *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro* de Edgar Morin.

- *Ceguera del conocimiento.* Como ya se mencionó, en la novela es claro que el conocimiento científico-tecnológico no es suficiente para la subsistencia en esta pandemia. De hecho, uno de los primeros enfermos es un médico oftalmólogo que no puede descifrar el mal, pues el ojo está completamente sano; no puede ni curarse a sí mismo. Pero el mayor mal no es la imposibilidad de ver el mundo, sino que –como declara uno de los personajes– somos ciegos a nosotros mismos. Tampoco el conocimiento político administrativo ayuda pues el gobierno se ve completamente superado por esta situación; desde el inicio del caos en el que lo primero que se le ocurre a una administración anónima es aislar a los infectados en una existencia sitiada (Subirats, 2006), los mismos encargados del orden: policías, agentes, jueces y políticos van cayendo en la gran ceguera blanca. Y así, cada quien desde su parcela de conocimiento fragmentado trata de dar explicación y orden a los hechos, lo cual resulta en una Torre de Babel que impide salir de la situación. En un mundo en el que ni los gobernados ni los gobernantes pueden ver no hay cabida para el poder panóptico, sin embargo: “Probablemente, solo en un mundo de ciegos serán las cosas lo que realmente son, dijo el médico. [...] Parece otra parábola, habló la voz desconocida, si quieres ser ciego, lo serás. [...] El miedo ciega, dijo la chica de las gafas oscuras, Son palabras ciertas, ya éramos ciegos en el momento en que perdimos la vista, el miedo nos cegó, el miedo nos mantendrá ciegos”. (Saramago, 1998, pp. 149-153)

- *Necesidad del conocimiento pertinente.* Ante tal ceguera del conocimiento, el conocimiento pertinente es el adecuado para la resolución de los problemas que nos presenta la existencia, es aquel que salva la vida. Inexplicablemente la única persona que no adquiere la enfermedad es la esposa del médico oftalmólogo. Ella no sabrá de ciencia, pero sabe que, si no les ayuda, se convertirán en animales. Duda entre confesar o no su estado, pero decide que lo pertinente es pasar inadvertida, aunque se confiesa cobarde y culpable pues no quiere que la conviertan en esclava. (Saramago, 1998, pp. 156 - 158) La esposa del médico activará todas sus competencias sociales para conseguir el alimento, aliviar a los enfermos, defenderlos de quien quiera aprovecharse de su vulnerabilidad, incluso hacer lo que nunca pensó que haría con tal de salvarles la vida.

- *Comprender la condición humana.* Indudablemente este conocimiento es primordial –ya se dijo que la novela es en sí un tratado sobre ella–, pues la idea que se tenga de uno mismo es la piedra angular de toda interpretación, acción y relación. Si bien la ciencia no puede dar certeza acerca de lo que somos, la percepción que se tenga del ser humano, es decir, la concepción antropológica es la base de todo conocimiento, de la moral y de la ética. Saramago no concede a una concepción

light o reduccionista desprovista de lo que no nos gusta; sino que describe una antropología compleja al mostrarnos, en la caracterización misma de los personajes, autocomprensiones y acciones sumamente diversas. El personaje que sobresale es el de la mujer del médico, porque es la única que conserva la visión y por sus acciones. En ella se puede apreciar que, en el marco de las elecciones personales, no hay nada social, cultural e histórico que nos determine al punto de no elegir la propia acción. Pudo haber hecho muchas acciones, pudo haberse justificado, pero lo que la motivó fue encontrar en cada una de las personas que enfrentó y que ayudó ese despojo de humanidad que somos. (Arendt, 1993). El cuerpo miserable, doliente, hambriento, deseoso, temeroso, es el común denominador que ella encontró entre tantas personas tan distintas, y fue lo que la movió. Más allá de una ética racionalista del deber, la razón práctica que siguió fue la del cuidado del desprotegido. (Gilligan, 2013)

- *Comprender la identidad terrenal.* Precisamente, la condición humana se encarna, aterriza, se hace existencia en el cuerpo sobre la Tierra. Somos individuos únicos, insustituibles, temporales en tensión siempre con lo social –insociable sociabilidad, dice Kant (Kant, 1981, p. 39 - 40)-, y en tensión también con la especie; y esa tensión se aprecia en el cuerpo. Cuando éste se ve vulnerado por la pandemia de la ceguera, se manifiesta en toda su realidad. Recordemos las palabras del médico: “...solamente en un mundo de ciegos serán las cosas lo que realmente son...” (Saramago, 1998, p. 149) La novela de Saramago muestra la insuficiencia humana: por más racionalidad que poseamos, como cualquier otro ser vivo sobre la tierra, somos vulnerados ante las afectaciones del cuerpo; asimismo, dicha novela muestra la posible extinción humana como cualquier otra extinción a pesar de mucho conocimiento científico-tecnológico o quizá debido a él. Por esta insuficiencia y vulnerabilidad, la vida se postula como el bien supremo a proteger.

- *Enseñar a enfrentar la incertidumbre.* Gracias al despliegue del conocimiento científico-tecnológico hemos transformado el mundo circundante generando nuevas conexiones entre sus partes, nuevos escenarios y nuevos futuros; pero este mismo conocimiento no nos ha ofrecido su control, muy por el contrario, ha generado incertidumbre y con ella, miedo. Debemos aprender del pasado para orientar el futuro. Es la imaginación la que puede conectar con la experiencia y la que permite la utopía. Y es también la imaginación la que nos conecta con la condición del otro, reconociendo lo que tenemos en común de humano. En la novela, la imaginación necesaria para enfrentar la incertidumbre se aprecia en dos niveles: al interior de ella, es gracias a imaginar la experiencia existencial de cada uno y su miedo actual como logran personajes tan diversos conectar entre sí. Hacia el lector, imaginar este escenario utópico es como podemos comprender las posibles situaciones que como personas concretas enfrentamos en la vida.

- *Enseñar la comprensión.* La simpatía consiste en sentir con el otro cercano: comprendemos al que apreciamos, que piensa como nosotros, que coincide en nuestros

valores, que comparte un destino. La compasión exige más. La compasión se refiere a sentir con el que es ajeno, con el que no comprendemos, incluso que nos es odioso o enemigo, pero que encontramos en él eso de humanidad que existe en común, sentir con el que a pesar de todo nos reconocemos. “Para ser yo he de ser otro” proclama Octavio Paz en su poema “Piedra de sol”. De las innumerables referencias de la novela, la escena más significativa al respecto es cuando la esposa del médico concede la relación amorosa entre su apreciable esposo y la mujer de las gafas oscuras. Esta mujer es radicalmente opuesta a la esposa del médico. La vida que ha llevado antes de quedar invidente es licenciosa, despojada de cualquier vínculo existencial con alguien. Simplemente se basa en relaciones sexuales pasajeras. No así la vida convencional de la esposa del médico. Sin embargo, ha podido “ver” la miseria y el abandono de la mujer de las gafas oscuras, lo mismo que la miseria de su esposo médico; ha podido imaginar ser ellos, sentir y sufrir su humanidad como si fuera ellos. Cuando éstos se encuentran físicamente, la esposa lo percibe y lo consciente. Entrega así a la chica de las gafas oscuras lo más preciado en el acto más puro de amor a su esposo cercano y a la mujer ajena y opuesta.

- *Enseñar la ética del género humano*. Sólo cuando se logra la empatía se puede vislumbrar una ética del género humano que reconoce la igualdad en la diversidad, más allá de creencias, valores, estilos de vida, cultura y expectativas a futuro. Más allá de la propia individualidad está la preservación de la vida: el equilibrio entre el individuo, la sociedad y la especie.

El ensayo filosófico *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro* de Edgar Morán nos provee de la reflexión utópica necesaria para proyectar nuevos futuros deseables, posibles y realizables. La ficción literaria en su medio camino entre las ideas y las acciones, es el puente que nos provee de la imaginación necesaria para su realización por medio de la empatía (Nussbaum, 1997; Ricoeur, 2004); es el caso de la utopía literaria *Ensayo sobre la ceguera* de José Saramago, pues en ella sentimos, junto con la esposa del médico y todos los demás personajes, la miseria del cuerpo ante el prejuicio y orgullo del conocimiento fragmentado, infecundo y ciego. Así, mientras haya ficción literaria, habrá utopía. •

Bibliografía

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Ediciones Paidós.

Bauman, Z. (2008). *Tiempos líquidos*. Tusquets.

____ (2020). *Modernidad líquida*. FCE.

Berger, P. L. y Luckmann T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Amorrourtu editores.

Cortina, A. (2020). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Paidós.

Durán Vázquez, J. F. (2014). Tiempos líquidos. Configuraciones de la temporalidad actual en la obra de Zygmunt Bauman. *Aposta. Revista de Ciencias sociales*, (60), 1-25.:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495950256006>

González Martínez, M. (2008). Imaginación, ética y negociación. *Razón y palabra*, (62).
http://www.razonypalabra.org.mx/n62/mgonzalez_m.html

Gilligan, C. (2013). *Ética del cuidado*.
Fundación Víctor Grífols i Lucas.

- Kant, I. (1981). *Filosofía de la Historia*. FCE
- Lipovetsky, G. (2013). *La felicidad paradójica*. Anagrama.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro*. UNESCO.
- Nussbaum, M. C. (1997). *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Andrés Bello.
- Real Academia Española. (Madrid). Utopía.
En el *diccionario de la lengua española*
<https://dle.rae.es/utop%C3%ADa>
- Ricoeur, P. (2004). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE.
- Saramago, J. (1998). *Ensayo sobre la ceguera*. Alfaguara.
- ____ (2001). *La balsa de piedra*. Punto de lectura.
- ____ (2002). *La caverna*. Alfaguara.
- Subirats, E. (2006). *La existencia sitiada*. Fineo Editores.

El futuro del género y la raza:
algunas consideraciones
metafísicas y normativas.



Luis Moisés López Flores

TECNOLÓGICO DE MONTERREY

utopía

Introducción

Los debates filosóficos contemporáneos sobre la raza y el género han transcurrido en dos líneas generales: una teórica y otra normativa. Del lado teórico, las cuestiones han sido abordadas principalmente desde la metafísica, la semántica y la epistemología. Del lado normativo, las cuestiones han sido perfiladas desde la ética y la política. En este último rubro las preguntas más frecuentes suelen ser: ¿Debemos eliminar de nuestras prácticas discursivas los términos raza y/o género? ¿Es posible eliminar estos términos? ¿Es siquiera deseable borrarlos? Así, con fines didácticos y de comprensión, el panorama normativo se ha reducido a dos opciones: eliminativismo y conservacionismo (Glasgow, 2006; Haslanger, 2012; Cull, 2019).

De manera muy general el eliminativismo persigue la idea de desaparecer o eliminar de nuestras prácticas discursivas los términos raza y género. Contrariamente, el conservacionismo sostiene que es necesario (por diversas razones) conservar estos términos. Al respecto cabe aclarar dos cosas. Primero, existen matices en relación con estas dos posibilidades. Por ejemplo, algunos eliminativistas sugieren un alto inmediato al uso de estas categorías dadas las consecuencias negativas que tienen y han tenido dichos términos. No obstante, otros eliminativistas prefieren hablar de una eliminación paulatina en razón del enraizamiento cultural de ambas categorías. Lo mismo sucede del lado conservacionista, pues algunos consideran que las categorías no deben cambiar, mientras que otros creen en una conservación temporal. Un segundo punto tiene que ver con las relaciones de dependencia e independencia de las cuestiones normativas respecto de las cuestiones metafísicas. Por lo general, la mayoría de las llamadas posturas antirrealistas suelen ser eliminativistas, mientras que los realistas y los constructivistas suelen ser conservacionistas de algún tipo.

En la presente investigación exploraré algunas condiciones metafísicas y normativas que han dado origen al debate filosófico contemporáneo sobre la desaparición o conservación del género y la raza. Argumentaré que el debate normativo debe contemplar y responder no sólo a las concepciones metafísicas clásicas, sino también a las versiones más recientes. El debate sobre la desaparición o conservación de la raza y el género debe tomar en cuenta los argumentos metafísicos empíricamente informados desde las investigaciones contemporáneas en las ciencias implicadas (biología, antropología, historia, etc.). Pero de igual modo, las teorías metafísicas contemporáneas deben tomar en consideración los argumentos provenientes del ámbito normativo. Así, la respuesta a las consideraciones normativas depende de las consideraciones metafísicas, pero la respuesta a las consideraciones metafísicas depende de las consideraciones normativas.

El camino que seguiré será el siguiente: delimitar la relación entre preocupaciones normativas y metafísicas (1); explorar el posible origen de la discusión normativa y metafísica en el esencialismo bio-conductual (2); resaltar algunos problemas del esencialismo (3); realizar algunos señalamientos críticos en relación con las posturas contemporáneas (4).

Condiciones metafísicas y condiciones normativas

Las disputas acerca de las cuestiones de hecho y de valor, términos descriptivos y evaluativos, ser y deber ser, objetividad y subjetividad, ciencia y ética tienen una larga historia. El acuerdo casi generalizado ha sido la naturaleza dicotómica de ambos dominios, de tal modo que existe una brecha infranqueable entre estos (Marchetti y Marchetti, 2017). El debate acerca del género y la raza no ha sido la excepción. De manera particular, la distinción se ha manifestado en las cuestiones metafísicas, por un lado, y las cuestiones normativas, por otro. Esta división ha provocado una pluralidad de posturas con algunas correspondencias:

Posturas metafísicas y posturas normativas	Naturalismo (realismo biológico)	Antirrealismo	Constructivismo social
Eliminativismo		X	
Conservacionismo	X		X

De manera resumida, las posturas metafísicas tienen como preocupación la existencia o naturaleza de la raza y el género. Así, el realismo biológico considera que estas entidades sí existen y son naturales, el antirrealismo considera que no existen (son nombres o meras etiquetas), y el constructivismo social considera que sí existen, pero su existencia es social. Estas consideraciones metafísicas suelen ir acompañadas de consideraciones normativas. La mayoría de los naturalistas juzga que es necesario conservar el discurso de género y raza por razones teóricas, los antirrealistas suelen ser eliminativistas por razones teóricas y normativas, mientras que los constructivistas suelen ser conservacionistas y eliminativistas por razones teóricas y/o normativas (Mallon, 2006; Glasgow, 2009, pp. 1-20; Haslanger, 2012, pp. 300-302; cf. Spencer, 2014).

La relación entre las consideraciones es un tema de amplio debate ya que ambos dominios cuentan con argumentos plausibles. La balanza suele correr de un extremo a otro dependiendo de la prioridad de los factores considerados. Así, en ocasiones el peso metafísico se impone y las consideraciones normativas se adaptan a esta situación. Bajo esta perspectiva la plausibilidad teórica de una postura metafísica debe guiar y establecer los criterios normativos, por ejemplo, si la cuestión normativa se relaciona con la desaparición de los términos genéricos y raciales la última palabra la tiene la mejor explicación metafísica sobre la existencia de ambas categorías (Andreasen, 1998; Spencer, 2014).

Una estrategia diametralmente contraria otorga todo el peso a las consideraciones normativas. Así, la decisión sobre la eliminación de las categorías de género y raza descansa sobre fines éticos y políticos. Por ejemplo, si el fin de una sociedad es la justicia, y las categorías raciales y de género afectan a algunos miembros de la sociedad, entonces, resulta imperativo abandonar estas prácticas lingüísticas. La estrategia es opuesta a la anterior porque la decisión última sobre la desaparición de las categorías, no depende de la inadecuación teórica de la raza o el género, sino de la incompatibilidad con fines éticos y políticos.

Sin embargo, recientemente se ha discutido la necesidad de articular teorías que mantengan en constante balance y revisión el cruce de ambas consideraciones. Las teorías preferibles son aquellas que logran establecer una base metafísicamente adecuada y normativamente relevante (Haslanger, 2012, pp. 368-406,

pp. 429-445; Glasgow, 2009, pp. 20-79; Witt, 2011a). Así, por ejemplo, una postura constructivista metafísicamente adecuada es importante para articular con precisión una respuesta normativa, pues si no se establece con claridad la naturaleza social del género o la raza, ¿cómo sería posible desechar el discurso racial y de género? (Díaz-León, 2015; Barnes, 2014).

La postura clásica: el esencialismo bio-conductual

Pese a algunas diferencias, el debate del género y la raza ha transcurrido de manera simétrica. La postura históricamente referida como el origen de la discusión es el llamado realismo biológico, a veces llamado naturalismo o de manera más precisa esencialismo bio-conductual. De manera formal podemos caracterizar el esencialismo:

Un individuo S pertenece a una categoría K si y sólo si:

- S posee una o varias propiedades $\{P_1 \dots P_n\}$, en donde:
- $\{P_1 \dots P_n\}$ son condiciones necesarias y suficientes para ser K .
- $\{P_1 \dots P_n\}$ son idénticas o supervienen e propiedades intrínsecas de A .
- $\{P_1 \dots P_n\}$ son inmutables (no cambian).
- La relación entre $\{P_1 \dots P_n\}$ y las características relevantes de A son causales en vez de meramente conceptuales (Bach, 2012, pp. 233; cf. Stoljar, 1995; Stone, 2004; Witt, 2011b).

La definición contempla la esencia de tipos (*kinds*) y no de individuos, es decir, establece las propiedades esenciales que debe cumplir un individuo para pertenecer a un género o tipo abstracto, pero no las propiedades esenciales que cumple el individuo para ser él mismo y no otro. Así, mientras que varios individuos comparten propiedades esenciales que los habilitan como miembros de un tipo determinado, las propiedades esenciales de un individuo sólo las puede cumplir tal individuo. Por ejemplo, un tigre (t_1) que cumple con las condiciones taxonómicas para ser miembro del tipo “*Panthera tigris*” comparte esa propiedad con otros tigres ($t_2, t_3, t_4 \dots t_n$), de tal modo que, cualquier individuo que cumpla con las propiedades esenciales es miembro del tipo “*Panthera tigris*”. La esencia individual se refiere, por el contrario, a las condiciones que distinguen a t_1 de t_2 ($t_3 \dots t_n$), es decir, responde a la pregunta: ¿Qué distingue a este miembro del tipo “*Panthera tigris*” de este otro miembro del mismo tipo? (Schwartz, 2009; Okasha, 2002).

Las propiedades esenciales de un tipo deben ser necesarias y suficientes. Para ser un tigre es necesario ser un animal (y no una planta), pero no es suficiente, pues los perros y los toros son animales, pero no tigres. Así, la definición esencial debe capturar las condiciones necesarias y suficientes que debe cumplir un individuo para pertenecer a un tipo K . De igual modo, las propiedades esenciales deben ser propiedades que formen parte de la estructura intrínseca o supervengan en ella. Así, los criterios externos del tigre (color, forma, etc.) no forman parte de la esencia, en la medida que resultan insuficientes para determinar su pertenencia al tipo. De igual modo, el individuo con una propiedad esencial existe como miembro del tipo en todos los mundos posibles. Si el tigre perdiera la “tigreidad”, dejaría de ser tigre. Finalmente, las propiedades esenciales deben ser propiedades causales y no meramente nominales, es decir, las propiedades adscritas al tigre son

propiedades que lo hacen “ser” un tigre, no meramente “ser nombrado como” un tigre, la estructura interna del tigre causa la estructura externa (Schwartz, 2009).

La definición anterior sólo logra capturar aspectos generales de una definición esencial, pero no aún de un tipo esencial “natural”. Este paso se completa cuando incluimos, como un elemento necesario, la investigación teórica y empírica respecto de qué condiciones debe cumplir el individuo para ser incluido en un tipo. Así, por ejemplo, la estructura química H₂O indica la propiedad esencial del agua o el número atómico 79 establece la propiedad esencial del oro. De igual modo, la estructura genética del tigre indicaría la propiedad esencial del tigre. El esclarecimiento puntual respecto cuáles son las propiedades esenciales de un tipo es un trabajo que le compete al científico natural (Schwartz, 2009, pp. 3-4; Okasha, 2002). ¿Podría esta estrategia ser aplicada para los “tipos humanos”? (Okasha, 2002)

Siguiendo la propuesta de definición esencial arriba expresada podríamos sugerir lo siguiente:

Un individuo S es una mujer (o pertenece a la categoría mujer M) si y sólo si:

- S posee una o varias propiedades {P_i...P_n}, en donde:
- {P_i...P_n} son condiciones necesarias y suficientes para ser mujer.
- {P_i...P_n} son idénticas o supervienen en propiedades intrínsecas de S.
- {P_i...P_n} son inmutables (no cambian).
- La relación entre {P_i...P_n} y características relevantes de S son causales en vez de meramente conceptuales.

Esta definición formal debe ser completada con la información empírica relevante de las ciencias implicadas, en este caso, la biología. Sin embargo, vale la pena señalar que la identificación empírica de las propiedades esenciales durante la época “dorada” del esencialismo biológico (siglo XIX y principios del XX) no es del todo uniforme. Esta carencia de uniformidad se debe no sólo a la variedad de intereses y propuestas dentro de la comunidad de biólogos, sino a la dependencia de ciertas propuestas respecto de otras ciencias implicadas como la antropología, historia, química, psicología, etc. Del mismo modo, no debemos perder de vista las demandas y límites cognitivos de la época, pues un error común consiste en la atribución de un vocabulario ajeno a la dimensión histórica del concepto en cuestión. En todo caso, las respuestas perfiladas históricamente responden a los problemas históricamente formulados (Jackson y Weidman, 2004; Banton, 1998).

Así, por ejemplo, en siglo XIX tenemos, para el caso del sexo, propuestas como las de Geddes y Thompson quienes sostenían que el rasgo esencial que distinguía a hombres y mujeres era la estructura catabólica y anabólica, respectivamente. ¿Es esta propuesta un caso de esencialismo bio-conductual? La respuesta a esta pregunta depende de un análisis minucioso y puntual sobre la teoría de estos autores en relación con las condiciones de la definición esencial. Sin embargo, creo que podemos perfilar ciertos rasgos generales.

La propiedad esencial era necesaria y suficiente para distinguir entre hombres y mujeres (*male and female*), pues sin la presencia de la estructura no se podía explicar la diferencia, y no se requería algo adicional para el mismo fin (condición a). De igual modo, la propiedad se reducía a una propiedad intrínseca y no extrínseca, pues lo que explicaba la morfología, funciones y demás características visibles era la estructura intrínseca (catabólica y anabólica) y no a la inversa (condición b). Esta estructura se presentaba de manera uniforme y universalmente distribuida (condición c). Y finalmente estas propiedades tenían un impacto en la

existencia de los sujetos, pues, los hombres serían más activos, agresivos, variables; mientras que las mujeres serían pasivas, conservadoras y estables (condición d) (Geddes y Thompson, 1889, pp. 15-30).

Lo mismo sucede con el caso de la raza. El término con el cual se identifica la raza responde al ambiente intelectual en que se gesta dicho vocabulario. Así, si bien existe una continuidad, no es lo mismo el concepto de raza como linaje (siglo XVI-XVII), tipo (XVIII), subespecie (XIX), estatus o clase (XX) (Banton, 1998). La selección del concepto que representa al esencialismo bio-conductual depende de un análisis cuidadoso y comparativo de las concepciones representativas. Al respecto podemos encontrar, más bien, fragmentos de teorías que completan un marco general denominado esencialismo bio-conductual. Así, por ejemplo, encontramos algunas ideas dentro del llamado “racismo científico duro” de inicios del siglo XX, pero con continuidades y discontinuidades con las discusiones sobre la monogénesis y la poligénesis del siglo XVI (Jackson y Weidman, 2004; Banton, 1998).

Algunos autores, formados como anatomistas, identificaban las diferencias raciales a partir de la evidencia empírica de los restos fósiles (arqueología y paleontología) y las inferencias hacia el pasado (historia y antropología), sin que la biología desempeñara un papel central. Otros autores definían las diferencias esenciales a partir de un análisis de la historia de las migraciones y hacían referencias a “lo heredable”, “lo esencial”; o términos más científicos como “genético”. De ahí sostenían que, de acuerdo con la definición arriba desarrollada, las diferencias morfológicas (color de piel, diferencias anatómicas), funcionales, cognitivas, estéticas y culturales son explicadas a partir de una esencia intrínseca e inmutable. Por ende, el cuadro general que hemos denominado “esencialismo bio-conductual” corresponde con una galería de teorías y autores que se entrecruzan, pero que por lo general asumen el esquema antes expuesto.

¿Qué consecuencias metafísicas y normativas podemos extraer del esencialismo bio-conductual del género y la raza? Pese a la diversidad de consecuencias que podemos rastrear, una preocupación fundamental, que tiene la virtud de fundir lo metafísico y lo normativo, es la justificación de una estructura fija, inmóvil y jerárquica, tanto racial, como sexual. Recordemos que la definición esencial del género y la raza nunca fue una preocupación ajena a las condiciones sociopolíticas de la época. Si bien, no toda investigación metafísica y científica sobre la diferencia sexual y racial tiene necesariamente como guía la justificación o descrédito de un cierto orden sociopolítico, este señalamiento no desecha la conexión con esta última dimensión. Así, por ejemplo, muchas de las teorías científicas antes mencionadas fueron abiertamente invocadas para justificar el esclavismo, las conquistas, la segregación, las prácticas eugenésicas, pero también funcionaron como catalizadoras y recolectoras de ideas ordinarias sobre la raza y el sexo (Jackson y Weidman, 2004; Meloni, 2017).

De esta manera la definición esencial del sexo y la raza está comprometida con los fenómenos históricos del racismo y el sexismo. Es cierto que el rasgo inferiorizante del racismo y el sexismo no es un factor exclusivo del esencialismo bio-conductual (por ejemplo, racismo mezclado con etnocentrismos o nacionalismos), como de la misma manera no es un rasgo definitorio de ambos casos (racismo y sexismo no ideológicos, sino emotivos), no obstante, una expresión bastante difundida y de alcances históricos desastrosos se puede atribuir al esencialismo bio-conductual (Blum, 2002).

Algunos problemas del esencialismo bio-conductual

¿Cuáles son los problemas que enfrenta el esencialismo biológico? De manera general, las objeciones pueden ser divididas en dos tipos. Por un lado, el esencialismo biológico enfrenta problemas teóricos (conceptuales, metafísicos y empíricos), es decir, el problema de la verdad de las teorías. Por otro lado, la postura enfrenta ciertos problemas normativos, es decir, problemas éticos y políticos que resultan de ideas incompatibles con los sistemas de valor contemporáneos (la conexión con el racismo y el sexismo).

Un problema metafísico del esencialismo es la definición esencial en relación con el ámbito de explicación. Si bien la definición esencial puede funcionar sin muchas complicaciones para ciertos tipos naturales, esto no significa que tal definición sea extendida de la misma manera a otras categorías. Así, mientras que la definición esencial podría funcionar bien para categorías como “agua” y “oro” a partir de la propiedad química H₂O y número atómico 79, esta definición encuentra ciertos obstáculos para explicar categorías como “género” y “raza” o incluso “especie biológica” (Stoljar, 1995).

Esta incompatibilidad es fruto de la divergencia científica y metafísica respecto de las categorías que demandan explicación. Así, por ejemplo, el auge y popularización de las investigaciones de la antropología cultural de inicios de siglo XX, la psicología del desarrollo, así como la genética de poblaciones sirvieron como antecedente empírico del descredito del esencialismo bio-conductual, primordialmente para el caso de la raza, pero también para el caso del género. Si bien en un principio el reconocimiento del carácter cultural y construido del género y la raza no llevó inmediatamente a la destrucción del esencialismo bio-conductual, sí estableció un antecedente para el antiesencialismo biológico en el debate sobre el estatus científico del término “especie”.

Sin ánimos de simplificar la discusión, quisiera recoger dos argumentos en relación con el término especie, uno empírico y otro conceptual. Empíricamente hablando no es el caso que cuando los biólogos tratan con organismos conespecíficos (que pertenecen a la misma especie), estos organismos compartan características morfológicas, fisiológicas o genéticas que los distingan claramente de otras especies. Así, por ejemplo, se puede tratar especies hermanas, las cuales son morfológicamente indistinguibles, como especies distintas debido a que constituyen poblaciones reproductivas diferentes (hay poca o nula cruce). Por el contrario, se puede tratar especies polítipicas, fenotípicamente distintas, como conespecíficas porque existe cruce constante. Incluso en los casos de especies no polítipicas existe una variación morfológica considerable (el caso de los perros domésticos) (Okasha, 2002).

Lo mismo sucede en los casos de variación genética intra-especie e inter-especie. La variación genética dentro de una especie es suficientemente amplia como para garantizar una variedad ilimitada de combinaciones. De ahí que, sea falso que una especie tenga una propiedad genética exclusiva que la distinga absolutamente de otra, a tal grado que se pueda incluso afirmar que la variación intra-genética sea mucho mayor que la inter-genética (Lewontin, 1972). Esta distinción no invalida la semejanza y similitudes intraespecie, pero sí ofrece evidencia en contra del carácter esencial de la definición de especie. Desde el punto de vista conceptual esta idea se refuerza si consideramos que la semejanza entre organismos conespecíficos no vindica la identidad esencial, una relación de alta frecuencia no equivale a una de identidad. Una similitud relevante y significativa no es a priori una propiedad esencial (Okasha, 2002).

Así, la categoría de especie antes citada desecha cada una de las condiciones de una definición esencial. Al no existir una clara demarcación intra e inter especie las condiciones necesarias y suficientes desapa-

recen como criterios definitivos (condición a). Lo mismo sucede con la inmutabilidad, pues una condición de los esquemas evolutivos de especie antes mencionados es la variación y frecuencia genética de las poblaciones (condición c). En relación con la causalidad de las propiedades intrínsecas (condiciones b y d), cabe mencionar que las teorías contemporáneas de especies contemplan esquemas de “esencias relacionales” para explicar el concepto (fenética, de cruza, ecológica y filogenética). Pese a sus diferencias todas estas aproximaciones problematizan la necesidad de pensar la esencia como una cuestión intrínseca y causal.

¿Qué relación guarda el argumento de las especies para el caso del sexo y la raza? El nexo se encuentra precisamente en la definición esencial de ambos términos como “tipos naturales” en la forma de especies. La raza se llegó a identificar con una especie, es decir, las diferencias entre blancos y negros (o indígenas) eran diferencias inter-especies (poligénesis). En ocasiones se hablaba de subespecie, esto es, diferencias dentro de la especie humana, pero de tal magnitud que casi parecía una diferencia entre especies (Jackson y Weidman, 2004). Lo mismo se puede afirmar para el caso del sexo. Las hembras serían una especie distinta de los hombres o, al menos, una subespecie de los hombres (Stoljar, 1995).

Consecuencias del descrédito del esencialismo bio-conductual: el debate contemporáneo

¿Qué consecuencias trae consigo el descrédito metafísico y normativo de las categorías de género y raza para la discusión actual? En esta última sección quisiera reconstruir, de manera simple, el tránsito del debate contemporáneo en relación con el descrédito del esencialismo biológico. Si bien la línea general de la discusión ha logrado ciertos consensos, como, por ejemplo, el rechazo del sexismo y racismo en todas sus variantes, éste no es el caso para el rol del esencialismo y la biología. Así, recorreré brevemente las posturas actuales señalando algunas motivaciones, ventajas y problemas de cada una.

Antirrealismo o antiesencialismo. Tras los acuerdos metafísicos y normativos sobre la falsedad e injusticia del esencialismo biológico la idea de que la raza y el género no son más que etiquetas o nombres para clasificar a los tipos humanos comenzó a ganar fuerza. Bajo la influencia del posmodernismo y otras perspectivas similares los debates del género y la raza comenzaron a presentar propuestas de corte antiesencialista o antirrealista. Para estas posturas los conceptos de género y raza son categorías comprometidas con una definición esencial, pero dado que la ciencia contemporánea ha desechado el esencialismo bio-conductual, entonces, no existe un referente que actualice tales conceptos. En todo caso la raza y el género son conceptos que erróneamente aplicamos a ciertas entidades. Cabe mencionar que la postura genuinamente antirrealista no le basta con negar el referente natural del género y la raza, sino que debe clausurar toda candidatura de corte universalista, incluso si este referente es social (Stone, 2004).

La resistencia al esencialismo por parte del antirrealismo no sólo proviene del argumento antinaturalista. En el caso del género el argumento de la diversidad es una de las fuentes de reticencia. Desde este argumento la diversidad interna entre las mujeres paraliza todo intento de unificación, pues no existe identidad alguna. Las diferencias de raza, clase, discapacidad, así como diferencias históricas, culturales y de experiencia vital no constituyen añadidos a una categoría vacía de género. En todo caso lo que tenemos son individuos particulares con historias particulares (Spelman, 1988; Haraway, 1991; Lugones, 2008). La inspiración de este argumento no sólo proviene de un énfasis metafísico, sino que también emana de las consecuencias normativas de los feminismos blancos de clases altas. La presuposición de una esencia de lo femenino, tanto por

las agendas sexistas del naturalismo, como por los proyectos del feminismo blanco, tiene como consecuencia invisibilizar e invalidar a otras mujeres. Así, por ejemplo, la universalización del “trabajo doméstico” como rasgo esencial (natural o cultural) de la mujer, invisibiliza las condiciones de explotación laboral de mujeres de clases bajas y racializadas. De esta manera las consecuencias del esencialismo no sólo son metafísicamente inadecuadas, sino normativamente perjudiciales (Spelman, 1998; Stoljar, 1995; Stone, 2004).

No obstante, el antirrealismo enfrenta algunos problemas. Uno de ellos es el llamado problema de la representatividad. Si no existe ninguna unidad que podamos denominar a partir de categorías como raza y género (no hay mujeres, no hay indígenas, etc.), ¿cómo identificar al grupo afectado por el bioesencialismo racial y de género? ¿Cómo identificar al grupo que oprime o se beneficia de estructuras raciales o de género? (Martín, 2006; Haslager, 2012; Stoljar, 1995, 2011; Mikkola, 2006, 2011; Bach, 2012).

Constructivismo social. Como respuesta al problema de la representatividad, pero en consonancia con el rechazo del esencialismo bioconductual, el constructivismo se presenta como una postura atractiva. Esta postura promete una base suficientemente sólida para pensar la unidad de los grupos genéricos y raciales, y con ello posibilitar la unidad política para la búsqueda de justicia, pero sin las consecuencias del esencialismo biológico. De igual modo, esta unidad debe ser lo suficientemente amplia como para incluir una diversidad de mujeres, sin marginalizar o excluir a ciertos grupos. Para ello, los constructivistas sugieren que la comprensión del género y la raza como entidades sociales suministra el material necesario (Martín, 2006; Haslager, 2012; Ásta, 2018). Así, para algunas autoras las experiencias de la maternidad, la objetualización sexual, la subordinación (para el caso del género); y la subordinación, experiencia histórica o vital (para la raza) califican como candidatos para la entidad social (Martín 2006; Haslager 2012; Ásta 2018).

Sin embargo, el constructivismo enfrenta algunos problemas. La primera objeción tiene un carácter metafísico, mientras que la segunda tiene un talante normativo. Desarrollaré brevemente las dos objeciones con un énfasis en el género (Haslager, 2012, pp. 239-240). De manera simple el problema de la comunalidad consiste en la plausibilidad de identificar una propiedad común para todas las mujeres. Descrita de esta forma la comunalidad se puede entender, por lo menos, en tres sentidos (Bach, 2012, pp. 235-236):

Inseparabilidad: el género no es una categoría que se desarrolle con independencia de otras categorías como la raza, la clase, religión, discapacidad, etc.

Universalidad: la existencia (o inexistencia) de una propiedad compartida por todas las mujeres en todas los tiempos y lugares

Inmutabilidad: la definición de una mujer de acuerdo con una propiedad P, implica dos cosas: a) si se elimina p, entonces, se elimina la mujer, y b) si un individuo en un tiempo T1 posee P, pero la pierde en un tiempo T2, entonces, el individuo no es más una mujer (Bach, 2012, p. 233).

Nuevo naturalismo. ¿Qué sucedería si pudiésemos conceptualizar la raza y el género a partir de un esquema esencialista biológico, pero distinto del clásico? Esta es la apuesta de varios naturalistas contemporáneos (filósofos de la biología o biólogos filosóficamente interesados) quienes apuestan por un esquema que combinan una metafísica esencialista externa y los recientes descubrimientos dentro de la biología. Los nuevos naturalistas prometen resolver los problemas de la comunalidad que en-

frenta el constructivismo apelando a entidades naturales, pero sin las consecuencias del esencialismo biológico clásico.

Para ello los nuevos naturalistas favorecen un esquema donde podemos pensar la esencia como una condición extrínseca y no intrínseca, un efecto parcialmente causal de estas condiciones, así como cierta laxitud para manejar los casos complicados. Este esquema es bastante fructífero en la medida que posibilita pensar la raza y el género como tipos y no como asociaciones meramente accidentales (Schwarz, 2009). Una de las estrategias más productivas ha sido el uso del concepto contemporáneo de especie antes mencionado (Okasha, 2002). Bajo esta perspectiva la raza y el sexo se pueden entender como entidades naturales con esencias “históricas” (Andreasen, 1998; Bach, 2012).

El nuevo naturalismo enfrenta problemas en relación con el concepto científico y el concepto ordinario de género y raza, es decir, un problema semántico sobre aquello que la metafísica naturalista asocia con los términos “raza” y “género”, pero que no se ajusta a las ideas compartidas por las personas en la vida diaria (el concepto *folk*) (Appiah 2006; Glasgow 2009; Hochman 2013a). Del mismo modo, el nuevo naturalismo hereda algunos problemas normativos del esencialismo biológico aunados al problema semántico. Dado que en el ámbito lingüístico no resulta sencillo demarcar con claridad los nuevos sentidos naturalistas del concepto de raza, los viejos problemas normativos (jerarquía e injusticia) reviven en nuevos argumentos.

Conclusiones

Mis conclusiones son las siguientes:

- Las respuestas al futuro del género y la raza deben tomar en cuenta consideraciones metafísicas y normativas.
- El esencialismo bio-conductual establece la agenda de discusión metafísica y normativa.
- El esencialismo bio-conductual enfrenta problemas normativos y metafísicos. Por lo que podemos descartarla como metafísicamente inadecuada y normativamente perjudicial.
- La respuesta a la pregunta sobre el futuro del género y la raza debe ajustarse a las posturas más recientes (más allá del esencialismo bio-conductual). Por ende, pese a algunos acuerdos teóricos y normativos el debate esta aún lejos de resolverse de manera absoluta. •

Bibliografía

- Andreasen, R.O. (1998). A New Perspective on Race Debate. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 49(2), 199-225. <https://doi.org/10.1093/bjps/49.2.199>.
- Appiah, K. (1996). Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections. En K. Appiah y A. Gutmann (Eds.), *Colour Conscious: The political Morality of Race* (pp. 30-105). Princeton University Press.
- Appiah, K. (2006). How to Decide if Races Exist. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106(1), 365-382. [10.1111/j.1467-9264.2006.00153.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-9264.2006.00153.x).
- Ásta (2018). *The Categories We Live By: The Construction of Race, Sex, Gender and Other Social Categories*. Oxford University Press.
- Bach, T. (2019). Real Kinds in Real Time: On Responsible Social Modeling. *The Monist*, 102(2), 236–258. <https://doi.org/10.1093/monist/onz008>.
- ____ (2012). Gender Is a Natural Kind with a Historical Essence. *Ethics*, 122(2), 231-272. [10.1086/663232](https://doi.org/10.1086/663232).
- Banton, M. (1998). *Racial Theories*. Cambridge University Press.
- Barnes, E. (2014). Going Beyond the Fundamental: Feminism in Contemporary Metaphysics. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 114(3), 335–351. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9264.2014.00376.x>.
- Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième Sexe*. Galimard.
- Blum, L. (2002). “I’m not a Racist but...” *The Moral Quandary of Race*. Cornell University Press.
- Boas, F. (1911) *The Mind of Primitive Man*. The Macmillan Company.
- Butler, J. (1999) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Cull, M. (2019). Against Abolition. *Feminist Philosophy Quarterly*, 5(3). <https://doi.org/10.5206/fpq/2019.3.5898>

- Díaz-león, E. (2015). What is Social Construction?.
European Journal of Philosophy, 23(4), 1137-52.
<https://dx.doi.org/10.1111/ejop.12033>
- Fausto-sterling, A. (1993). The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough. *The Sciences*, 33(2), 20–24.
<https://doi.org/10.1002/j.2326-1951.1993.tb03081.x>
- Geddes, P. y Thompson, J. (1989). *The Evolution of Sex*. Walter Scott.
- Glasgow, J. (2006). A Third Way in the Race Debate.
The Journal of Political Philosophy,
 14(2), 163-185. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2006.00238.x>.
- _____ (2009). *A Theory of Race*. Routledge.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge.
- Haslanger, S. (2012). *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford University Press.
- Hochman, A. (2013a). Against the New Racial Naturalism.
Journal of Philosophy, 110(6), 331-351. 10.5840/jphil2013110625.
- _____ (2013b). Racial Discrimination: How Not to Do It.
Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences,
 44(3), 278-286. 10.1016/j.shpsc.2013.03.003.
- _____ (2017). In Defense of the Metaphysics of Race.
Philosophical Studies, 174(11), 2709–2729. 10.1007/s11098-016-0806-0.
- Jackson, J. y Weidman, N. (2004). *Race, Racism, and Science Social Impact and Interaction*. ABC-CLÍO.
- Kaneko, Y. (2016). The History of Biology and its Importance for Gender Studies. *GÉNEROS –Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 5(2), 1039-1067. 10.4471/generos.2016.1537

Levin, M. (1988). *Feminism and Freedom*. Transaction Books.

Lewontin, R. (1972). The Apportionment of Human Diversity. *Evolutionary Biology*, 6, 381–398.
https://doi.org/10.1007/978-1-4684-9063-3_14.

Ludwig, D. (2015). Against the New Metaphysic of Race. *Philosophy of Science*, 82, 244-65. 10.1086/680487.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Mallon, R. (2006). Race: Normative, Not Metaphysical or Semantic. *Ethics*, 116(3), 525-551. 10.1086/500495.

Marchetti, G. y Marchetti, S. (2017). *Facts and Values: The Ethics and Metaphysics of Normativity*. Routledge.

Martín, L. (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford.

Meloni, M. (2017). Scientific Racism. En B.S. Turner (ed.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Social Theory*,
<https://doi.org/10.1002/9781118430873.est0324>.

Mikkola, M. (2006). Elizabeth Spelman, Gender Realism, and Women. *Hypatia*, 21(4), 77-96.
<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2006.tb01129.x>.

____ (2011). Ontological Commitments, Sex and Gender. En Ch. Witt. (ed), *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, (pp. 67-84). Springer.

Murray, Ch. y Herrnstein, R. (1996). *The Bell Curve*. Free Press.

Nicholson, L. (1990). *Feminism/Postmodernism*. Routledge.

Richey, W. (2018). The Normativity Problem as a Serious Obstacle to Modelling Gender. *Aporia*, 18(2), 1-11.

Okasha, S. (2002). Darwinian Metaphysics: Species and the Question of Essentialism. *Synthese*, 131(2), 191–213.
<https://doi.org/10.1023/A:1015731831011>.

Schwartz, S. (2009). The Essence of Essence. *Australasian Journal of Philosophy*, 87(4), 609-623.
<https://doi.org/10.1080/00048400802340634>.

Sesardic, N. (2010). Race: A Social Destruction of a Biological Concept. *Biol Philos*, 25(2), 143-162. 10.1007/s10539-009-9193-7.

Spelman, E. (1988). *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Beacon Press.

Spencer, Q. (2014). A Radical Solution to the Race Problem. *Philosophy of Science*, 81(5), 1025-1038.
<https://doi.org/10.1086/677694>

Stoljar, N. (1995). “Essence, Identity, and the Concept of Woman”. *Philosophical Topics*, 23(2), 261-293.
<https://doi.org/10.5840/philtopics19952328>.

____ (2011). Different Women. Gender and the Realism-Nominalism Debate. En WITT, C. (ed), *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, (pp. 27-46). Springer.

Stone, A. (2004). Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy. *The Journal of Moral Philosophy*, 1(2), 135-153. 10.1177/174046810400100202.

Witt, Ch. (2011a). *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. Springer.

____ (2011b). *The Metaphysics of Gender*. Oxford University Press.

Hiperbolizaciones microtópicas
en cotidianidades postapocalípticas.



Edelmira Ramírez Leyva

CSYH-UAM-AZC

*Vengo del futuro; fui a vender esperanzas,
porque no había... y ya no tengo.*

Andrés Galindo

Todo fue en otra vida Fino.

Nada es más.

David Miklos

utopía

Introducción

En los últimos años se ha incrementado la creación de obras en el rubro de literatura anticipatoria, que comprende diversas variantes que proponen modelos de futuros posibles con referencia a alguna sociedad del presente, enfatizando sus elementos desarmónicos. Entre sus variantes se encuentra la literatura apocalíptica, la postapocalíptica y la distópica, todos subgéneros de la ciencia-ficción.

La literatura apocalíptica “[...] se usa como expresión para describir cualquier tipo de proceso que implique [...] la destrucción del mundo.” (Roselló, 2017, p. 7) En cambio la literatura post apocalíptica presenta un matiz importante, siendo aquella, según Roselló, en la cual “[...] se acaba el mundo, pero no del todo porque quedan algunos supervivientes [...] donde “post” se utiliza en un sentido totalmente histórico, lo que va después de una hecatombe casi absoluta” (Roselló, 2017, pp. 8-9)

En la literatura postapocalíptica, a través de sus creaciones, los artistas ofrecen a sus lectores diversos imaginarios de futuros potenciales después del hecho apocalíptico, en donde mundos imaginarios muestran las innumerables posibilidades de reorganizar la vida social. Muchas de ellas resultan formas inesperadas, pero en las que cada vez más predomina lo distópico y apenas si asoma la utopía, pues “[...] son un ejercicio creativo donde las peores prácticas humanas se imaginan en sus versiones más retorcidas y se exhiben con alguna finalidad más o menos política y didáctica” (Roselló, 2017, p. XX).

La distopía, en cambio, como advierte López Keller (1991):

se caracteriza fundamentalmente por el aspecto de denuncia de los postiles o hipotéticos desarrollos perniciosos de la sociedad actual. En este sentido, está mucho más anclada en el presente que las utopías clásicas; no parte de la razón o de los principios morales para elaborar un modelo ideal, sino que deduce un mundo futuro de pesadilla a partir de la extrapolación de realidades presentes (p. 15).

Más incisivo es Domingo (citado en Fermín, 2019, p. 59), quien afirma que “La distopía denuncia o pone sobre la mesa la terrible realidad de lo que aún no ha llegado a ser, pero ya está ahí”.

Para ilustrar algunas dinámicas cotidianas en mundos imaginarios ficticios, se analizarán los diferentes intentos de reconfigurar el futuro de cuatro micro comunidades que David Miklos (2018) presenta en su novela *No tendrás rostro*, la cual se puede ubicar en un rubro mixto, esto es, como novela postapocalíptica-distópica. Según la clasificación de Geraldine Fabry (2012), la refiguración postapocalíptica alude a “[...] textos provistos de una referencia al mito apocalíptico que sólo conserva, aislado, un mitema truncado: el de una catástrofe de gran magnitud” (Fabry 2012), como sucede en la narración de Laklos, pero su novela también incluye ligeros matices utópicos.

En esta novela se muestran las posibilidades de reconstrucción de una sociedad arrasada por una catástrofe, en donde se borra prácticamente todo el mundo material; sólo quedan la naturaleza y algunos sobrevivientes que intentan rehacer sus vidas. Entonces surgen preguntas como: ¿pueden los sobrevivientes de una catástrofe aprovechar la oportunidad que ofrece para empezar una nueva cotidianidad dejando atrás el pasado con todos los elementos negativos que lo caracterizaron y dieron lugar a la gran catástrofe?; ¿cómo se caracterizan las nuevas sociedades y en qué tipo de espacios lo hacen?; ¿cómo interactúan los individuos?; ¿tienen cotidianidad y rutinización?; ¿logran establecer un horizonte cultural avanzado?; ¿qué aportaciones de reflexión abona la cotidianidad de los sobrevivientes de *No tendrás rostro* para repensar nuestro presente?

Microtopia e Hipérbole

Para realizar este estudio se tomará en cuenta el concepto de microtopia, que Caroline Edward, según lo cita Saldías (2015), utiliza para designar “[...] agrupaciones humanas heterogéneas con proyectos sociales dispersos en escenarios postapocalípticos” (p. 116).

Patricia R. Zimmermann, y Thomas Shevory, según lo cita Nuwer (2012, párr. 16), acuñaron el vocablo "microtopía".

No queríamos que el concepto fuera 'micro utopías' porque teóricamente determinamos que el término utopía ha sido muy criticado”, dijo. “Son una especie de construcciones de fantasía. Micro significa pequeño y sacamos la u y teníamos la palabra topia, que se traduce como lugar, por lo que es la idea de mirar lugares pequeños de formas muy concretas (§ 16)

Sin embargo fue Nicolás Bouriaud (2017) quien propone el término de “micro-utopías” cotidianas a través de su propuesta de la estética relacional, influido por Guattari que ya percibía el advenimiento de la visión microscópica en los aspectos sociales. Bouriaud afirma que:

Las utopías sociales y la esperanza revolucionaria dejaron su lugar a micro-utopías de lo cotidiano y estrategias miméticas: toda composición crítica “directa” de la sociedad carece de sentido si se basa en la filosofía de una marginalidad ya imposible e incluso retrógrada. (p. 35)

Por otra parte, hay autores que critican el concepto de micro-utopía, como Misseri (2011) que lo explica como “la reducción de las proyecciones globales de la tradición utópica desde “una sociedad utópica” a “grupos sociales utópicos” (§ 3). El mismo autor precisa:

que la función utópica tal como la consideraban autores como Ernst Bloch, es decir como la búsqueda del perfeccionamiento de todo el género humano, se ve contrariada con la noción del carácter "micro" del utopismo de fines del siglo XX. En términos de la sociología del conocimiento podría decirse que el microutopismo es la ideologización del utopismo, o más llanamente, la negación del utopismo con una retórica utopizante. (§ 3)

De la retórica se utilizará la hipérbole o “exageración retórica” (Beristáin, (1977, p. 8) en sus dos modalidades: aúxesis (exageración por exceso) y la tapínosis (exageración por disminución); en este punto hay que recordar que la hipérbole es propia del género de la ciencia ficción, pues, como afirma Moreno (2009) citando a Eco (1992), la ciencia ficción “[...] no es la realidad; lo que hace es usar ese elemento para desarrollarlo, hiperbolizarlo hacia otro punto alejado de la realidad [...] la literatura es un medio retórico para desarrollar y comunicar unas inquietudes (pp. 77-78).

Las micro comunidades

David Laklos ofrece al lector, en su novela *No tendrás rostro*, la posibilidad de observar y reflexionar sobre algunas formas posibles de restauración de la vida social, en un mundo postapocalíptico donde el hecho catastrófico aparece en forma tácita. Actúa como un gran telón de fondo macro hiperbolizado, sólo presente para el lector a través de las consecuencias que provocó en los escasos supervivientes, que dispersos en distintos escenarios distópicos, en un territorio sin nombre específico, conforman especies de exiguas micro comunidades y ensayan diversas formas de restablecer sus ritmos vitales, a pesar de las limitadas interacciones y actos que pueden realizar, obligados a adaptar sus cuerpos a la nueva situación, de acuerdo a las exigencias que cada instante les plantea, creando para ello nuevos tiempos, cotidianidades, líderes, ritos, símbolos, dioses.

El autor presenta a estas micro comunidades en una forma genérica, no le interesa profundizar en las subjetividades de los miembros que las componen, incluso no habla de conciencia comunitaria social, porque en realidad no hay instituciones modelizantes a las que los integrantes de esas agrupaciones puedan acogerse o que les sirva de referencia para reconstruir sus vidas; en este sentido Kurlat (2017) señala que “en ausencia de estado es imposible constituir una sociedad” (p. 411)

De esta manera el autor juega presentando un manejo permanente de hipérbolos yuxtapuestas entre lo macro del desastre y lo micro de las comunidades, entre lo macro de la naturaleza y lo micro de las acciones de los miembros de las micro comunidades, resultado de la gran fragmentación que sufre el territorio después de la catástrofe.

El primer elemento que se debe destacar es el espacio, ya que es esencial no sólo en esta novela sino también como categoría general en la literatura postapocalíptica, y, en general, en las literaturas anticipatorias, pues como asevera Díez Cobos (2019):

El espacio es la construcción del escenario postapocalíptico como categoría donde los símbolos territoriales son determinantes a la hora de construir tramas en las que se busca transmitir una visión sórdida, cruel y desesperanzada, donde el fin de la humanidad es ya total e irreversible (p.28).

Los espacios cobran una gran importancia porque es ahí donde se despliega, por una parte, el estar de los personajes, y por otra, sus acciones e interacciones, por ello determina muchos aspectos de su comportamiento cotidiano.

La corporalidad constituye otro elemento central en la cotidianidad de estas comunidades, pues es impactado permanentemente por el espacio, las circunstancias del entorno y las interacciones con los otros individuos.

El lector de *No tendrás rostro* tiene conocimiento de todas las micro comunidades a través de un micro viaje odiseico que realiza el protagonista y narrador de la novela, quien recorre los espacios postapocalípticos no en forma lineal sino con retrocesos en el tiempo, producto de los *flashbacks* que va teniendo en diversos momentos y llevan al relato por los caminos zigzagueantes de sus recuerdos.

Los espacios en los cuales se asientan las cuatro micro comunidades son diferentes: un fraccionamiento frente al mar, dentro de un pueblo con supervivientes diferentes entre quienes habitan arriba y los que yacen abajo, un lugar pre apocalíptico que se reduce a un puente; después del colapso se dirigen a un

espacio sin nombre al que se refieren como territorio; y por último, la ciudad, el punto más destruido de todos los lugares mencionados como centro de la hecatombe que destruyó a esa sociedad.

Lo que caracteriza prácticamente a todos esos espacios, salvo uno que es pre apocalíptico, es la eliminación total de la cultura material de esa civilización, incluyendo las avanzadas tecnologías digitales de las cuales no queda rastro alguno y no se hace ninguna mención a lo largo de la novela; sólo hay vestigios de algunos restos de construcciones derruidas —especialmente en la ciudad— y algunos objetos dispersos en la naturaleza con los que algunos sobrevivientes hacen intercambios.

De tal manera que el espacio en el que habitan estas comunidades y en el cual tendrán que reiniciar sus vidas es la naturaleza con toda su variadísima cartografía, con lugares benevolentes para el ser humano, pero también con zonas peligrosas; sin embargo, los miembros de estas comunidades no están acostumbrados a convivir con la naturaleza, ni tampoco interesados en dominarla; parecen simplemente yacer ahí e ir adaptándose a las nuevas circunstancias, pues los hechos acaecidos durante el proceso destructivo han sido tan avasallantes para su conciencia que no pueden asimilar con rapidez el cambio. No resulta entonces extraño que haya una especie de retroceso cultural hacia un comportamiento primitivo y en donde el esplendor del hombre es reducido a su mínima expresión.

Cada una de estas micro comunidades es guiada por un líder, aunque de diferente tipo. El líder es una de las características más importantes, presente en la mayoría de las comunidades, salvo en la ciudad. Es relevante este elemento del pasado que pervive en estas agrupaciones, aun teniendo las posibilidades de crear nuevas formas de organización social. El guía es un elemento central para el establecimiento de los nuevos comportamientos, porque se trata de quien modela la cohesión del grupo y de alguna manera lo protege, pero a la vez determina su cotidianidad.

Los líderes de estas comunidades son un resabio de los personajes de las sociedades perdidas que tenían un poder omnímodo y fueron descritos en las primeras obras distópicas, esto es, las de Zamiatin, Orwell, Huxley, etc., en las cuales los líderes de sus mundos ficticios ejercen controles extremos en todos los individuos que componen la sociedad. El individuo como tal desaparece convirtiéndose en una masa obediente. Este elemento es típico de la literatura distópica, pues, como advierte Del Percio (2018), se trata de “La concentración del poder en una figura o grupo inaccesible, sobre el que suele haber culto a la personalidad” (p.79). Lo interesante es observar su persistencia en los mundos postapocalípticos en donde habría la posibilidad de vislumbrar un mundo nuevo con modelos sociales diferentes a los fallidos de la sociedad destruida; es sorprendente que, aunque aquí no se está hablando de masas guiadas por un líder sino de micro comunidades, el comportamiento es el mismo. Parecería que estos micro grupos requieren de una autoridad para constituir su incipiente vida social porque, como advierte Gadamer, (2000): “Obedecer a la autoridad significa entender que el otro —también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad— puede percibir algo mejor que uno mismo” (p. 45).

La primera micro comunidad, único espacio que conserva su antiguo nombre El Palomar, es una especie de reducto edénico frente al mar, salvo por el hecho incontrovertible que el mar se aleja 1 m. y 45 cm. anualmente. El tipo de espacio y lo micro de la comunidad, sólo tres habitantes, de los cuales dos son pareja, les permite una gran libertad corporal, especialmente en lo relativo a su sexualidad. Allí el deseo se satisface con plenitud hasta la saciedad, en una clara hiperbolización de satisfacción del propio deseo, al grado de que los miembros de la pareja se vislumbran el uno al otro como su dios.

El líder de esta primera comunidad es una especie de mentor paternal que vive ensimismado en su mundo interior, en una especie de profunda introspección que de alguna manera lo mantiene ausente del lugar; para nada hostiga a los cohabitantes del fraccionamiento con exigencias, pero sí ordena la cotidianidad,

los tiempos, las formas de trabajo y los momentos especiales para dicha micro comunidad, como son los rituales y tradiciones y a los que se encuentran asociados todavía los símbolos característicos de la cultura perdida, como son monedas marcadas con símbolos, o un anillo de boda para sellar un vínculo para la eternidad. La persistencia de este último símbolo resulta irónico en un mundo postapocalíptico en que cada día se degradan y se pierden los pocos objetos del pasado.

Su economía es de subsistencia. Tiene un comercio incipiente con el pueblo cercano, cuyas transacciones se hacen mediante trueque; inicialmente se hacía con dinero, pero éste ha perdido su valor porque prácticamente ha desaparecido. Aunque el líder de esta comunidad aún conserva algo de dinero, sabe bien que pronto no tendrá absolutamente ningún valor y se considerará un simple metal. En ninguna de las otras comunidades se menciona el dinero, es una noción perdida en este mundo postapocalíptico.

En esta primera micro comunidad lo cotidiano apunta a la reducción máxima de tareas diarias, que son las básicas de supervivencia: comer, dormir, satisfacción del deseo sexual, conseguir alimentos de primera necesidad y elaborar otros como el vino. Igual se intercambian algunos productos que se producen en el lugar por otros que no hay, de tal manera que todas esas acciones en su conjunto conforman una rutina cadenciosa.

A pesar de los retrocesos sufridos con respecto al mundo anterior, en esta comunidad postapocalíptica se pueden encontrar algunos rasgos utópicos basados en la simplicidad de la vida, como la reducción total hacia lo básico, con alimentos provistos por la naturaleza para subsistir, pero con la certeza de la felicidad de la pareja.

La segunda comunidad se ubica en pueblo cercano a El Palomar, con distinción del espacio entre los que viven arriba y quienes habitan abajo en plena naturaleza. Su líder es un jefe del cual no se tiene más información que su actuación en la toma de decisiones a la hora de los intercambios comerciales, pues es quien determina las reglas de comportamiento del comerciante que llega a su población. Las mujeres no pueden salir de sus casas y no se permite a los foráneos hablar con ellas.

La comunidad de abajo es la más grande de todas, compuesta por 31 hombres, con un líder que pierde el conteo del tiempo a pesar de sus estrategias por retenerlo, por lo que deja el liderazgo y a su comunidad en total desamparo. Allí el tiempo es un elemento esencial porque está vinculado al ritmo, al orden y a la luz; al perderse se genera un desorden, un caos que los coloca en una situación compleja. La comunidad queda entonces sumida en la más absoluta oscuridad, en cuevas y espacios abismales, de ahí que los cuerpos se perciban sólo al tacto; pero no pueden hacer distinciones porque todos se perciben de igual forma. Empiezan así a privilegiar otros sentidos, con conductas extremas de comportamiento que los llevan a crear micro murallas defensivas contra los compañeros que abusan de los demás. La solidez de las murallas protectoras hechas de excremento también se convierten en tumbas para algunos de ellos.

Lo escatológico aparece en otros momentos de la novela, en alusión a otros fluidos del cuerpo; sin embargo, siempre se significa con un tinte de purificación. Estamos ante una cotidianidad sin muchas posibilidades de rutinización, pues todo resulta incierto y azaroso. Se podría hablar de una micro cotidianidad individual en donde cada sujeto se mueve cada día como puede en ese espacio inhóspito e incierto, apenas sobreviviendo; se entiende aquí lo cotidiano, según el decir de Lefebvre (1972), como “[...] el conjunto de actividades en apariencia modestas, como conjunto de productos y de obras muy diferentes de los seres vivos”(p.23).

Al conseguir moverse del espacio oscuro y salir al exterior se encuentran con el gran abismo, el cual les atemoriza inmensamente, y como en los tiempos primitivos, erigen a esa “Profundidad mayúscula” como una deidad, como ellos mismos dicen, para que no les haga daño porque temen ser absorbidos por él.

La cotidianidad cambia para aquéllos que no mueren aferrados a sus muros excrementicios y logran salir de la oscuridad tras la búsqueda de otros espacios más habitables. La nueva cotidianidad sigue siendo grupal, ya que se desplazan en conjunto pero con cierta separación entre uno y otro, aunque en realidad cada uno camina solo enfrentado a la inmensa naturaleza. Aunque haya algunos otros seres humanos cerca, impera un profundo silencio que es lo que les permite caminar ensimismados en sus percepciones corporales; su cotidianidad se puede denominar de expectativa de reconocimiento de los espacios por donde transitan, los cuales los impactan en sus reacciones corporales, en su intento por irse adaptando a los diversos fenómenos naturales a los que se enfrentan en sus ascensos y descensos por espacios desconocidos por los que se desplazan como una tribu dispersa en un entorno incierto. Aquí se podría comprender que esta comunidad está en busca, aunque probablemente no conscientemente, de la tranquilidad vinculada a la cotidianización de la cual habla Bégout (2009) quien afirma que “constituye un proceso invisible tendiente a enmascarar la inquietud original del hombre en el mundo tras el aseguramiento tranquilo de una relación con su entorno” (p. 16).

La incertidumbre de lo que le espera día a día a esta comunidad es típico de las literaturas distópicas, pues como afirma Del Percio (2018): “nada está determinado, todo es variable y azaroso, y no es posible saber nada cierto de la realidad. La indeterminación, en definitiva, se transforma en la base del poder.” (p. 86).

La hipérbole antitética entre luz y oscuridad afecta sus cuerpos y tienen que volver a reaprender a mirar la luz; así empiezan a controlar zonas del cuerpo a las cuales por lo regular se les presta poca atención, como por ejemplo los párpados. Esta comunidad tiene que aprender a modularlos, empezando a mirar la luz sólo por las noches, para no ser cegados por ella. Así, los diversos espacios de la naturaleza que van encontrando en su búsqueda por hallar un sitio adecuado para su estancia obligan a los integrantes del pequeño grupo a ir enfatizando alguna parte de su cuerpo, a la vez que van reconociendo la gran variedad orográfica de la naturaleza. De este modo, no sólo se trata de un reconocimiento del espacio sino también de su cuerpo, lo cual pueden realizar de igual modo gracias al gran silencio que hay mientras avanzan. No es posible hablar de rutinización ni de ritualización en esta segunda comunidad, sino que más bien cotidianizan en cada momento, según el resultado de la indagación exhaustiva del espacio y del momento en que se encuentran.

La tercera micro comunidad es liderada por una mujer; en torno a ella se agrupa una micro comunidad compuesta por un hombre, dos mujeres, dos jóvenes, un anciano, un perro —el primero en llegar—, así como un gato, dos hembras y su prole.

Esta comunidad, a la que en la novela le llaman Colonia, vive dos etapas: una pre apocalíptica que se ubica bajo un puente, y otra postapocalíptica denominada El territorio.

Bajo el puente se aíslan de todo el entorno exterior comercializado, contaminado, invivible. Esta colonia bajo el puente es el espacio más constreñido de todos los que aparecen en la novela, por lo mismo limita todas las acciones de movilidad del grupo a ese espacio limitadísimo. Lo sorprendente es que cada uno de los miembros de esa micro comunidad deciden confinarse en ese espacio voluntariamente, donde además no sólo el lugar es per se limitado, sino también todas sus acciones; todo ello está implantado por la guía, quien para nada impone su liderazgo, sino que sus adeptos voluntariamente se unen a ella, pues los atrae su impecable actuación, su rutina diaria, su extremada autodisciplina, como la fidelidad y la protección permanente a cada uno de sus miembros. Sin embargo, es la líder más coercitiva, por lo que restringirá la vida de sus adeptos en todos los aspectos, incluyendo la parte biológica. Es la única líder que creó una normatividad a través del dictado de 11 mandamientos presentes en los actos diarios de cada uno de los participantes y con una fuerte afectación en los cuerpos de los miembros de esa comunidad, quienes incluso deben de contener el libre flujo

de sus líquidos corporales. Y justo debido a los mandamientos es que, a diferencia de las otras comunidades, aquí sí se rutiniza la cotidianidad.

En esta micro colonia la hiperbolización es extrema, pero en su aspecto de disminución, pues, como advierte Eduardo Becerra (2016): “La colonia articula una política e austeridad, la escasez y la renuncia como la versión opuesta a la economía de exceso, de la hiperproducción y el consumo del mundo que la rodea” (p. 272).

Por otra parte, hay que advertir que hay un elemento innovador en esta distópica colonia pre apocalíptica; es un libro sin igual: el “libro de faldas” que logró elaborar poco a poco la líder y constituye un detalle mínimo de solaz en esa comunidad.

Al moverse de espacio poco antes de que se produzca la gran catástrofe final, la guía llamada La Sueca, gracias a su habilidad previsor, abandona el puente, su hogar, y se dirige con su grupo a una zona llamada El Territorio en donde la naturaleza es lo que priva. Ahí su comunidad tiene un encuentro fortuito con los sobrevivientes de la “Profundidad Mayúscula” y ante las nuevas circunstancias, los individuos van violando los mandamientos y la guía relaja la extrema normatividad de antaño y ella misma los va eliminando, de tal manera que pueden mostrar su rostro porque el clima mismo lo limpia. Tienen relaciones sexuales en encuentros casuales con algunos miembros de la segunda comunidad, siendo una especie de tribu nómada que deambula por la naturaleza con su imprescindible líder, la que por cierto está presente y ausente a la vez. A pesar de estar al cuidado de su comunidad, al mismo tiempo mantiene una actitud silenciosa y alejada. El protagonista cataloga a esta líder como el dios de esa comunidad, pues sus miembros se someten voluntariamente a las directrices de su guía, por ello es su Diosa.

El concepto de Dios está totalmente arraigado en los sobrevivientes de las comunidades anteriormente revisadas, pero ya no es un ente etéreo, invisible, sino otro ser humano con determinadas características que responden a las necesidades de los individuos, sea porque colma el placer, por protección, por la necesidad de una dirección, exceptuando la segunda microcomunidad, la de arriba. Elige por Dios a una parte de la naturaleza, por temor cuando su líder los abandona.

Otro ejemplo de hiperbolización extrema representa la prueba de la magnitud de la gran destrucción sufrida por estas comunidades; se encuentra en la narración de cuarto espacio que es la Ciudad, centro de la gran violencia que destruyó a esa sociedad, al grado que ya ni siquiera se puede denominar micro comunidad aunque esté compuesta sólo por una persona que es una joven sobreviviente del gran desastre. Por eso la llamaron La Última cuando nació; es su propia líder, convirtiéndose en la vigilante de lo que dejó la hecatombe, esto es, una ciudad en ruinas, con una atmósfera contaminada generada por los hacedores de la Violencia que mataron a todos los habitantes, incluyendo a su padre y al grupo de la resistencia al que pertenecía. Sólo queda ella como testigo vivo del desastre. Aquí es evidente la yuxtaposición entre lo macro del evento destructor y lo micro que resta.

En esta mono comunidad, la de la Última, el cuerpo simplemente es anulado mediante el vestuario que oculta totalmente el de la joven e incluso su voz camuflada mediante un artefacto. Sólo a través del ocultamiento y de las prevenciones adecuadas se puede sobrevivir en una ciudad en ruinas.

En el caso de la cuarta comunidad, la de la Última, la cotidianidad, por lo que se desprende de la poca información que hay al respecto, se centra en la tarea continua que ella misma se ha impuesto, vigilar la ciudad en ruinas, contaminada y sin más seres humanos que ella. Estamos ante un símbolo de ese presente distópico que es a la vez un símbolo del desastre en que ha quedado la ciudad después del apocalipsis. Ahí simplemente no se habla de Dios, porque lo único que persiste es la nada. Sólo se percibe en la joven la perseverancia humana por la ciudad, por su espacio entrañable, en un gesto de arraigo evidente a su espacio identitario.

¿Cuál es el futuro de esas micro comunidades imaginadas en ese mundo postapocalíptico que plantea Laklos? ¿Evolucionarán lentamente a partir del gran retroceso que las ha convertido en tribus primitivas? ¿Lograrán progresar hacia el futuro incierto que lentamente construyen día a día? ¿Podrán atisbar la posibilidad de la creación de una sociedad utópicamente armónica? O podrá ser que, como asegura Bégout (2009): “[...] cuando todo está perdido, cuando todo se ha desplomado, permanece el fundamento cotidiano de la existencia” (p. 18) porque, según él, “[...] después de cada catástrofe natural o social, la vida cotidiana retoma inexorablemente su curso.” En este punto, cada lector tendrá que responder estas preguntas y construir su propio final, porque el autor lo ha dejado abierto.

Conclusiones

En suma, una lectura de la novela distópica postapocalíptica de David Laklos *No tendrás rostro* nos permite visitar varios futuros potenciales que son una muestra de la multitud de mundos imaginarios posibles que los artistas crean incesantemente, invitando a sus lectores a la reflexión sobre el presente del mundo global en crisis permanente y como una respuesta literaria a la pregunta ¿qué sucederá después del apocalipsis? o ¿qué posibilidad de nuevos modelos más eficientes que el nuestro puede proponer el arte? Pero sea como sea

Con el pasar de los años, apocalipsis y catástrofe, final de los tiempos o agotamiento serán tal vez los rasgos definitorios de la literatura de nuestra época (una literatura postapocalíptica y prehistórica, arqueológica o «espectral», en la medida en que está poblada de espectros —formas, obras— de otro tiempo) (Fortin y Vray, 2013; Lantelme, 2009, citados en Premat 2016). •

Bibliografía

- Becerra, E. (2016). De la abundancia a la escasez: distopías latinoamericanas del siglo XXI. *Cuadernos de Literatura*, 20(40), 250-263. <https://www.redalyc.org/pdf/4398/439846779017.pdf>
- Bégout, B. (2009). La potencia discreta de lo cotidiano. *Persona y sociedad*, 23(1), 9-20. <https://doi.org/10.11565/pys.v23i1.172>
- Bourriaud, N. (2007). *Estética relacional*. Adriana Hidalgo Editora.
- Beristáin, H. (1977). *Guía para la lectura comentada de textos literarios*, Parte 1.s.e.
- Nuwer, C. (2012, Marzo 24). A microtopia called FLEFF. *BZZSAW*. <http://www.buzzsawmag.org/2012/03/24/a-microtopia-called-fleff/>
- Del Percio, D. C. (2018). Arquitecturas infernales. Distopías y utopías soviéticas en la novela Ciudad maldita, de Arcadi y Boris Strugatsky. *Astrolabio*, (20), 74-90. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/19545>
- Díez Cobos, R. M. (2019). Parajes de desolación en la literatura hispanoamericana: la imaginación posapocalíptica en El Impostor de Antonio Malpica y Subte de Rafael Pinedo. *Revista Internacional de Filología, Comunicación y Didácticas*, (41), 23- 43.
- Fabry, G. (2012). El imaginario apocalíptico en la literatura hispanoamericana: esbozo de una tipología., *Cuadernos LIRICO*, 7. <https://doi.org/10.4000/lirico.689>
- Fermín, D. (2019). La distopía del presente: apuntes sobre Jinete a pie, de Israel Centeno. *Co-Herencia*, 16(30), 59-77. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.16.30.3>

Gadamer, H. G. (2000). *Verdad y Método* (4ta ed., Manuel Olasagasti, Trad.).
Sígueme. (Obra original publicada en 1960).

Kurlat Ares, S. (2017). Entre la utopía y la distopía: política e ideología en el discurso crítico de la ciencia ficción. *Revista Iberoamericana*, 83(259), 410-418.
<https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2017.750>

Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza Editorial.

López Keller, E. (1991). Distopía: otro final de la utopía.
REIS, 55(91), 7-23. http://ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS_055_03.pdf

Méndez, L. (2005). Modernidad tardía y vida cotidiana. *Sociológica*, 20(58), 53-75.
<http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/292/270>

Miklos, D. (2018). No tendrás rostro / *Countenance*. UMM/Argonáutica.

Moreno, F. Á. (2009). La ficción prospectiva: propuesta para una delimitación del género de la ciencia ficción. En Teresa López Pellisa y Fernando Ángel Moreno Serrano (eds.), *Ensayos sobre ciencia ficción y literatura fantástica: actas del Primer Congreso Internacional de literatura fantástica y ciencia ficción* (pp. 65-93). Asociación Cultural Xatafi: Universidad Carlos III de Madrid. <http://www.congresoliteraturafantastica.com/pdf/EnsayosCFyLF.pdf>
<http://hdl.handle.net/10016/8583>

Premat, J. (2016). Fin de los tiempos, comienzos de la literatura. *Eidos*, (24), 104-123. <http://dx.doi.org/10.14482/eidos.24.7921>

Roselló, E. (2017, 25 de febrero). La curiosa delgada línea entre la distopía y lo apocalíptico. *Teoría del futuro*.
<https://www.postfuturear.com/distopia-post-apocaliptico-diferencias/>

Saldías Rossel, G. A. (2015). En el peor lugar posible:
Teoría de lo distópico y su presencia en la narrativa tardofranquista española (1965-1975) [tesis de doctorado inédita].
Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Filologia Espanyola.
<https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/295707/gasr1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Santos Herceg, J. (2014). Cotidianidad: trazos para una conceptualización filosófica. *Alpha (Osorno)*, (38), 173-196.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012014000100012>

El derecho al espacio público
como utopía del derecho a la ciudad



María Concepción Huarte Trujillo
María Teresa Esquivel Hernández

CSYH-UAM-AZC

utopía

Con el urbanismo del siglo XIX surge el concepto de espacio público como ahora lo conocemos al formalizarse la distinción jurídica entre los espacios público y privado, al normar, regular y ordenar las edificaciones de la ciudad garantizando “los espacios públicos y la diversidad de funciones y de usos colectivos que allí se podrían desarrollar” (Borja y Muxi, 2003, p. 63).

Además de esta función urbanística, el espacio público de la ciudad moderna tiene una dimensión social y simbólica muy importante ya que permite a las personas su uso libre, en diversidad de funciones para los múltiples tipos de usuario. Se transforma en un espacio de juegos y de relaciones casuales, además del uso cotidiano de las banquetas y calles para ir a trabajar, a la escuela o simplemente pasear. Por ello, el espacio público refiere a territorios diversos, igualitarios y democráticos, que garantizan el surgimiento de sentimientos de pertenencia al lugar.

Actualmente asistimos a lo que se ha denominado la crisis del espacio público como manifestación de la pérdida de su sentido y esencia, así como al resultado de las intervenciones inmobiliarias, la privatización de espacios, la omnipresencia del automóvil, las plazas comerciales, las calles cerradas, los fraccionamientos amurallados y la inseguridad ciudadana. Ello se ha traducido en la pérdida, por parte de la población, del uso cotidiano y seguro de calles, plazas y avenidas, contribuyendo a acentuar la segregación y fragmentación urbana.

Este trabajo analiza el espacio público desde la utopía del derecho a la ciudad. Para ello se inicia explicando el concepto de utopía, para después analizar las 5 principales utopías urbanas que han sido identificadas por Vidal (2011), definimos el concepto de ciudad y de espacio público para, entonces, vincular la utopía del derecho a la ciudad con el derecho al espacio público. Por último, señalamos los avances institucionales y sociales que por el derecho a la ciudad se han llevado a cabo para la Ciudad de México.

¿Qué es la utopía?

Tomás Moro construye el concepto de utopía a partir de los vocablos griegos οὐ (ou), que significa 'no', y τόπος (tópos), que traduce 'lugar', es decir: lugar que no existe, lugar en ninguna parte o no-lugar.

La utopía no consistiría en llegar sino en un permanente acercarse. Lugar en ningún lugar y lugar de felicidad, la utopía es, dentro del arte literario renacentista y moderno, la imagen de una sociedad libre en la cual las deficiencias humanas han sido superadas...la utopía no es el fruto de una imaginación delirante sino que, al contrario, es el fruto de una mente creativa que busca en la irrealidad los fermentos de transformación de una realidad concebida como decadente. (Vidal, 2011, p. 70)

Es decir, la utopía surge de una visión crítica de la realidad actual y de un imaginario de ciudad ideal. Así se han construido a lo largo de la historia las utopías urbanas, las que Vidal identifica en 5 etapas:

- *La utopía platónica es la República*. Esta surge como solución a las crisis de las ciudades y se traduce en un espacio urbano ordenado, democrático, limpio, sabiamente gobernado por seres superiores (humanos o divinos), donde habita una sociedad igualitaria (Vidal, 2011, p. 71).

- *El falansterio de Fourier*. Una comunidad agrícola de aproximadamente 1600 personas que viven, producen y consumen, sin propiedad privada, que no se aislaba del mundo y de la que se podía salir libremente. La idea era que la comunidad garantizaba un ingreso mínimo, ya que en opinión de su creador, la pobreza era la causante de los conflictos.
- *El socialismo utópico*. Llamado así por Marx y Engels en oposición a lo que ellos denominaron “socialismo científico”. Este es una respuesta a los impactos negativos que trajo consigo la Revolución Industrial, particularmente la contaminación, la explotación de los obreros, el deterioro de la calidad de vida y la llegada de inmigrantes a las ciudades. Los socialistas utópicos planearon ciudades con espacios geométricamente ordenados, limpios, con fuerte relación rural-urbano, con una arquitectura inspirada en las formas básicas de la industria, pero con una tendencia neoclásica, que acogiera a un Estado y a una comunidad, social y económicamente autosuficientes (Vidal, 2011, p. 74). En la segunda mitad del XIX, Haussmann en París y Cerdà en Barcelona, ordenan las respectivas ciudades alrededor de los espacios públicos, elemento principal tanto del sistema de avenidas, plazas y monumentos de Haussmann, como de la trama cuadriculada del ensanche de Cerdà (Borja y Muxi, 2003, p. 63).
- *La utopía tecnológica de la primera mitad del siglo XX*. En esta época surgen varias utopías urbanas enmarcadas en las metrópolis modernas. Estas manejan conceptos como la verticalidad, el desafío tecnológico, la pureza de los elementos y el anonimato del espacio como resultado y expresión de una monumentalidad arquitectónica. Su contexto es el reconocimiento de la importancia del desarrollo industrial, económico y tecnológico; las angustias provocadas por las guerras y los esfuerzos por higienizar las ciudades en Europa (Vidal, 2011, p. 75). En esta utopía se inscribe Le Corbusier con sus viviendas como “máquinas de habitar” con las que conformó grandes conjuntos habitacionales en altura, garantizando con ello los tres elementos básicos o “felicidades” que, según su perspectiva, necesita el ser humano para desarrollarse en un lugar: la luz, el espacio y lo verde. Este modelo se replicó en múltiples ciudades alrededor del mundo sin imaginar que estos conjuntos habitacionales se convirtieran en fuente de violencia y problemas sociales y que incluso en algunos países tuvieron que ser demolidos o remodelados para que pudieran funcionar.
- *La actual utopía es la de la sostenibilidad en el siglo XXI*, la cual surge como respuesta a los efectos que trae consigo el proceso acelerado de urbanización, la contaminación del aire por las formas de movilidad espacial y los desplazamientos. Esta utopía propone una ciudad sostenible, limpia y eficiente, y se convirtió en demanda de organizaciones internacionales, de los estados, de las ONG’s, los intelectuales y los científicos.

En todas estas etapas señaladas, la utopía aparece como contestación constructiva a los problemas que enfrenta la ciudad de su momento. La utopía desaparece en su ejecución y se transforma en programa convirtiéndose de esa manera en fuente de nuevas utopías (Vidal, *op.cit.*). De cualquier manera, toda utopía es la esperanza de un mundo mejor.

Ciudad y espacio público

Para Borja (2003, citado en Carreón, 2019, p. 191), la ciudad es el espacio público. Es decir, uno de los elementos centrales de la ciudad lo constituye el espacio público (calles, plazas, banquetas y demás elementos de ciudad).

El espacio público tiene una dimensión política y también una dimensión urbana. Es decir, el modo en que organizamos y practicamos el espacio público urbano, es también el modo en que (des)construimos un discurso social (Berroeta y Vidal, 2012).

La dimensión política se remonta a una visión clásica greco-romana, que reconoce en el Ágora un espacio de democracia y de convivencia específico, donde a través de las discusiones públicas se toman las decisiones sobre la convivencia civil. A partir de este modelo democrático griego, el Ágora se convierte en el centro político de la ciudad y a su alrededor se construyen diversos edificios dedicados al bien público y al ejercicio democrático (Goitia, 1970, citado en Berroeta y Vidal, 2012, p. 2). Se trata de un espacio público homogéneo, monofuncional, eminentemente elitista, exclusivo del ciudadano miembro de la polis en el que las minorías no participan y donde no se da la sociabilidad ni la convivencia, más que de manera restringida. Por su parte, el espacio privado es el lugar de la reproducción.

Actualmente, según Ferry (1995, citado en Berroeta y Vidal, 2012, p. 9), el espacio público se ha ampliado horizontal y verticalmente. Han aumentado las personas que hacen uso de él, no se les restringe el acceso y se fortalece la identidad colectiva incluyendo aspectos que antes corresponderían a la esfera íntima (privada) considerándolos ahora de interés general.

La categoría espacio público “es utilizada en un doble sentido: por una parte, en un sentido muy tradicional y operativo, como el espacio abierto de la ciudad (las calles y las plazas), sin más contenido teórico que el supuesto de que es en el espacio abierto donde la sociedad se reúne y reconoce; y por la otra, adscribiendo automáticamente para ese espacio abierto, todas las cualidades sociales y políticas que las teorías del espacio público ponen en circulación. (Gorelik, 2008, p. 44, citado por Berroeta y Vidal, 2012, p. 10).

En la ciudad contemporánea se han construido diversas visiones sobre el espacio público y en ellas se reflexiona en torno a su dimensión democrática, sus condiciones de reproducción, y cómo esto permite la gestión de la ciudad.

La primera visión tiene que ver con los planteamientos que refieren a la pérdida del espacio público democrático donde predominaba la libertad, la igualdad, la tolerancia y el respeto a la diferencia, y en donde la diversidad de usos y el encuentro social son impactados por la emergencia de procesos de privatización. Desde esta visión, denominada *el espacio público perdido*, se habla de una descomposición de la ciudad contemporánea. Ideales como libertad, igualdad, tolerancia y respeto a la diferencia, que fueron señas de

identidad de la perspectiva democrática en la que surgió la ciudad, han sido reemplazados gradualmente por la fragmentación y la separación estricta de los espacios, avalada por una seguridad cada vez más compleja y estructurada sobre el aumento de la desigualdad. Se manifiesta esta visión en la sustitución de las calles y las plazas por un conjunto de artefactos urbanos de dominio privado y la transformación del paisaje urbano por fenómenos de homogenización de la ciudad, hipervigilancia y control espacial (Berroeta y Vidal, 2012, p. 11).

Una segunda visión reconoce que el Espacio público es un elemento esencial del urbanismo, de la cultura urbana y de la ciudadanía, de ahí la importancia que le otorga a la necesidad de proyectar un mejor espacio público con la finalidad de promover una mejora en la calidad de vida de sus usuarios. Esta visión es denominada *espacio público como espacio de construcción de civilidad*.

Hay otra visión sobre el espacio público que cuestiona la concepción romántica de un espacio público igualitario y accesible, y más bien reconoce la disputa del control de lo urbano y las prácticas de apropiación que se dan en él. A esta visión los autores la denominan el *espacio público como espacio de control y disputa* (Berroeta y Vidal, 2012, p. 14) y refieren a un espacio que es eminentemente conflictivo ya que es apropiado por los usuarios. Esto remite al concepto de derecho a la ciudad de Lefebvre (1973), quien identifica dos dimensiones de este derecho: la relativa a *usar la ciudad* y la relativa a participar en su *reinención*. Es decir, usar y participar en su reinención implica una presencia activa en la ciudad.

Todas estas concepciones y visiones del espacio público nos llevan a repensar la propuesta de Lefebvre (1969) respecto al derecho a la ciudad y de devolver al espacio público de su esencia.

El derecho al espacio público como derecho a la ciudad

La teoría de Lefebvre se basa en el análisis de los efectos que trajo consigo la producción industrial de mediados del siglo XX, y cómo los procesos de urbanización incrementaron las desigualdades y los conflictos en la vida urbana. Para él, además de la tradicional *miseria proletaria*, hay una nueva dimensión de explotación, *la miseria del hábitat*, que impacta a las clases trabajadoras y las condena a una “cotidianidad organizada” por la sociedad de consumo (Lefebvre, 1969, p. 151). Para superar esta situación de conflicto, según Lefebvre, sería necesario aliviar los efectos de la economía liberal y devolver a la ciudad su esencia de ser un espacio en el que prevalezca el *valor de uso sobre el valor de cambio*, o un espacio en el “que la realidad urbana esté destinada a los *usuarios* y no a los especuladores, a los promotores capitalistas, a los planes de los técnicos” (Lefebvre, 1969, p. 51).

Pérez y Gregorio (2020) señalan que al hablar del derecho a la ciudad, además de las dos dimensiones que propone Lefebvre, relativas a *usar la ciudad* y *participar en su reinención*, hay una tercera: la posibilidad de *generar sentimientos de pertenencia* hacia los lugares. Esto es importante porque enriquece la propuesta de Lefebvre y garantiza la identidad de las personas.

De cualquier forma, la utopía del espacio público pasa de ser tal a convertirse en proyecto político cuando se reconocen los derechos de las personas a usar, participar y generar sentimientos de pertenencia a la ciudad y al espacio público y demás, cuando se incorporan en las políticas públicas.

La Carta Europea de Salvaguarda de los Derechos Humanos en la Ciudad (2012, p. 46) define el derecho a la ciudad como “[...] un espacio colectivo que pertenece a todos sus habitantes, los cuales tienen derecho a encontrar las condiciones para su realización política, social y ecológica, asumiendo deberes de solidaridad [...]”.

La utopía del espacio público surge como respuesta a la crisis que actualmente sufrimos los habitantes de la ciudad. A partir de la identificación del espacio público como derecho, se construye una utopía, o la utopía de un espacio más igualitario, incluyente y democrático lo que lleva a la arquitectura de los derechos.

Así lo señala Borja (2011):

La ciudad es ante todo el espacio público, el espacio público es la ciudad. Es a la vez condición y expresión de la ciudadanía, de los derechos ciudadanos. La crisis del espacio público se manifiesta en su ausencia o abandono o en su degradación, en su privatización o en su tendencia a la exclusión. Sin espacio público potente, integrador socialmente, articulador física y simbólicamente, la ciudad se disuelve, la democracia se pervierte, el proceso histórico que hace avanzar las libertades individuales y colectivas se interrumpe o retrocede, la reducción de las desigualdades y la supremacía de la solidaridad y la tolerancia como valores ciudadanos se ven superados por la segregación y por la codicia, por el egoísmo y la exclusión. (p. 39)

El derecho al espacio público y, con ello, el derecho a la ciudad busca la transformación de la urbe en un espacio más justo, plural y propicio para la vida digna. No consiste sólo en mejorar las condiciones del habitar de la población, sino en incidir en su producción, desarrollo, gestión y disfrute, así como en participar

en la determinación de las políticas públicas que permitan respetar, proteger y hacer efectivos los derechos, exigiendo la apertura de espacios reales de participación y consulta para la toma de decisiones.

A nivel internacional, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) a través del programa ONU-Hábitat, plantea “promover el desarrollo de asentamientos humanos sostenibles desde el punto de vista social y medioambiental y proporcionar vivienda adecuada para todos y todas” (ONU, s.f.,). En la Conferencia –conocida como Hábitat III (2016) los países miembros de dicha organización se reunieron para discutir sobre la “Nueva Agenda Urbana”; la cual

[...] presenta un cambio de paradigma basado en la ciencia de las ciudades; establece normas y principios para la planificación, construcción, desarrollo, gestión y mejora de las zonas urbanas en sus cinco pilares de aplicación principales: políticas urbanas nacionales, legislación y normativas urbanas, planificación y diseño urbano, economía local y finanzas municipales e implementación local. (ONU, 2017, Prólogo: IV).

El artículo 37 de la Nueva Agenda Urbana, sobre los “Compromisos de transformación en pro del desarrollo urbano sostenible”, ejemplifica claramente el rumbo ideal a seguir:

[...] Nos comprometemos a promover la creación de espacios públicos seguros, inclusivos, accesibles, verdes y de calidad, incluidas calles, aceras y carriles para ciclistas, plazas, paseos marítimos, jardines y parques, que sean zonas multifuncionales para la interacción social y la inclusión, la salud y el bienestar humanos, el intercambio económico y la expresión cultural, y el diálogo entre una amplia diversidad de personas y culturas, y que estén diseñados y gestionados de manera tal que garanticen el desarrollo humano, construyan sociedades pacíficas, inclusivas y participativas, y promuevan la convivencia, la conectividad y la inclusión social. (ONU, 2017)

El derecho al espacio público en la Ciudad en la Ciudad de México, de la utopía a la realidad

El Derecho a la Ciudad expone el ideal de los derechos y obligaciones, que las personas poseen por el simple hecho de ser habitantes de la Ciudad de México. Este se define de la siguiente manera:

[...] El Derecho a la Ciudad es [...] el usufructo equitativo de las ciudades dentro de los principios de sustentabilidad, democracia, equidad y justicia social. Es un derecho colectivo de los habitantes de las ciudades, en especial de los grupos vulnerables y desfavorecidos, que les confiere legitimidad de acción y de organización, basado en sus usos y costumbres, con el objetivo de alcanzar el pleno ejercicio del derecho a la libre autodeterminación y un nivel de vida adecuado. (Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad 2012, p. 185)

En la CDMX, los derechos denominados de cuarta generación son incorporados a partir de la firma de la Carta de la Ciudad de México por el Derecho a la Ciudad (CCMDC) bajo la regencia de Marcelo Ebrard. Con ello se integró el compromiso de autoridades locales y de diversos sectores de la sociedad civil para construir una ciudad incluyente, habitable, justa, democrática, sustentable y disfrutable, garantizando con ello el derecho a la ciudad y al espacio público. Además de impulsar los procesos “de organización social, el fortalecimiento del tejido social y construcción de ciudadanía activa y responsable, asimismo de abonar a la construcción de una economía urbana equitativa, incluyente y solidaria que garantice la inserción productiva y el fortalecimiento económico de los sectores populares” (CCMDC, 2010, p. 5)

La relevancia de la CCMDC radica en la búsqueda de una ciudad equitativa e igualitaria. Por este motivo subrayamos algunos aspectos relativos al uso y disfrute del espacio público en el marco de las características generales de los derechos humanos de Universalidad, Indivisibilidad, Integralidad Interdependencia, Inalienabilidad y Progresividad (CCMDC, 2010, p. 13), mismos que requieren generar condiciones para el desarrollo de una vida digna y de calidad para todas las personas en la ciudad a nivel individual y lo colectivo.

La CCMDC se sostiene sobre dos ejes rectores:

- El ejercicio pleno de los derechos humanos y el cumplimiento de las obligaciones que de ellos se derivan.
- La democratización de todos los procesos que conforman y buscan concretar en forma corresponsables (gobierno sociedad) el derecho colectivo de la ciudad. (2010, p. 13)

Con base en estos dos ejes rectores observamos la relevancia de las funciones del *espacio público*, teniendo como objetivos “el fortalecimiento de la convivencia social y el rescate, ampliación y mejoramiento de los espacios públicos que busca rescatar y fortalecer la función cultural, lúdica y recreativa del espacio público y el respeto y fortalecimiento de la diversidad cultural en la ciudad” (CCMDC, 2010, p. 14).

Con la intención de garantizar el disfrute democrático, equitativo y sostenible de la ciudad se propone generar “instrumentos y programas que apoyen el *rescate del espacio público* en sus aspectos funcionales, sociales, culturales y políticos” (CCMDC, 2010, p. 30). De igual manera se establece el “ampliar y dar mantenimiento a parques públicos, recuperar, preservar y mejorar barrancas y áreas degradadas, construir, ampliar y dar mantenimiento a vías peatonales y ciclistas con materiales de calidad, señalización e iluminación y promover el uso de la bicicleta y otros vehículos no contaminantes” (CCMDC, 2010, p. 18).

Sin lugar a duda, la Carta por los Derechos de la Ciudad de México representa un avance significativo en reconocer la importancia del derecho al espacio público como un derecho complejo y colectivo en el cual se deben involucrar tanto los ciudadanos como las autoridades de la ciudad para su realización.

Por su parte, la Constitución Política de la Ciudad de México (CPCM) que entró en vigor en 5 febrero del 2017 como parte de la reforma política de la ciudad, estipula que la Ciudad de México garantiza el *derecho a la ciudad* el cual consiste en “el uso y el usufructo pleno y equitativo de la ciudad fundado en principios de justicia social, democracia, participación, igualdad, sustentabilidad, de respeto a la diversidad cultural a la naturaleza y al medio ambiente” (CPCM, 2017, p. 34).

En este caso, se trata del cuerpo político que emanó de la Asamblea Constituyente de la Ciudad de México. En esta se plantea a la dignidad humana como el principio rector supremo y sustento de los derechos humanos, los cuales son objeto de protección y fundamento de la CPCM, además de señalar que toda actividad pública estará guiada por el respeto y garantía de los derechos humanos (CPCM, 2017, p. 10).

En particular, plantea al espacio público como el bien de uso y disfrute colectivo que pertenece a todos los habitantes de la ciudad y reconoce sus diferentes dimensiones, tales como la social, la económica, la política, la cultural, la lúdica y la recreativa.

En su artículo 13, denominado Ciudad habitable, enmarca en el inciso “D” numeral 1 el Derecho al espacio público, en el cual se reconoce que “los espacios públicos son bienes comunes los cuales tienen una función política, social educativa, cultural, lúdica y recreativa”. Que toda persona tiene “derecho a usar disfrutar y aprovechar todos los espacios para la convivencia pacífica y el ejercicio de las libertades políticas y sociales reconocidas por esta constitución, de conformidad con lo previsto por la ley”. Además de establecer la obligación de las autoridades de la ciudad a garantizar “el carácter colectivo, comunitario y participativo de los espacios públicos”. Estas autoridades “promoverán su creación y regeneración en condiciones de calidad, de igualdad, de inclusión, accesibilidad y diseño universal, así como de apertura y de seguridad que favorezcan la construcción de la ciudadanía y eviten su privatización” (CPCM, 2017, p. 34).

Para el cumplimiento de los Derechos humanos, la CPCM establece la garantía de abrir espacios para la participación democrática de los habitantes de la ciudad. De ahí que en el artículo 26 “B” Democracia participativa se planteen la posibilidad de que “las personas decidan sobre el uso, administración y destino de los proyectos y recursos asignados al presupuesto participativo, al mejoramiento barrial y a la recuperación de espacios públicos en los ámbitos específicos de la CDMX”. Y se precisa que “los recursos se sujetarán a los procedimientos de transparencia y rendición de cuentas” (CPCM, 2017, p. 78). Este mecanismo de democracia directa en ciertos momentos se ha convertido en un espacio donde la opinión de los habitantes de la ciudad incide en la toma de decisiones, sobre todo en lo que tienen que ver con el mejoramiento del espacio público a nivel de barrio y de colonia

En cuanto a las funciones del Ordenamiento Territorial, el artículo 16 de la CPCM establece en su apartado G los temas relativos al Espacio público y convivencia social. En él se plantea como prioridad la creación, la recuperación, el mantenimiento y la defensa de los espacios públicos y de convivencia social.

Las calles, banquetas, plazas, bosques urbanos, parques y jardines públicos, así como los bajo puentes son el componente fundamental de la convivencia, la expresión ciudadana y la cohesión social. Se plantea que la Ciudad “garantizará el rescate, mantenimiento, e incremento progresivo del espacio público” (CPCM, 2017, p. 54). Esto es un aspecto relevante, si se toma en cuenta que la proporción de áreas verdes por habitantes en la Ciudad de México es de 3m² en promedio, muy por debajo de las recomendaciones internacionales (Ayala-Azcárraga, 2018).

En el mismo artículo 16 numeral 2 de la CPCM se hace hincapié en la importancia del diseño y la gestión de los espacios públicos, los cuales deberán estar en armonía con la imagen y el paisaje urbano de las colonias, pueblos y barrios originarios de acuerdo con el ordenamiento territorial y con los usos y necesidades de las comunidades.

Asimismo, establece la responsabilidad de la autoridad del gobierno de la Ciudad de México por atender los temas referidos al equipamiento y la vía pública en tanto que son considerados bienes públicos y su propiedad corresponde a la ciudad de México. De igual forma, es responsabilidad del gobierno de la ciudad, el resguardo de los espacios públicos contra la posible ocupación privada de los espacios públicos, vías de circulación y áreas no urbanizables (CPCM, 2017, p. 55). Se observa que la CPCM, en su regulación del ordenamiento territorial, plantea un cuidado y defensa de los recursos de la ciudad con la intención de crear y preservar un hábitat adecuado para las personas y los seres vivos en general.

La creación de la CPCM está considerada como un marco jurídico importante que reconoce y garantiza los derechos humanos de los habitantes de la ciudad, en particular, en el tema del espacio público y su relación con el desarrollo urbano y la organización territorial, asimismo en cuanto al reconocimiento de los derechos de pueblos originarios y comunidades indígenas residentes en la ciudad y el aval a los mecanismos de democracia directa y participativa. No obstante, la CPCM ha sido objeto de discusiones por diversos sectores sociales, incluso ha sido objetada constitucionalmente ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación, aunque, en opinión de los juristas, tal objeción tiene que ver con la invasión de competencias de la esfera federal.

Sin duda alguna la CPCM representa una oportunidad para los habitantes de la ciudad para hacerla propia y asumir la defensa de los derechos humanos que ahí se plantean, sobre todo los que mencionamos anteriormente, en específico, con el derecho a la ciudad y el derecho al espacio público. Cabe mencionar que actualmente se discute en el Congreso de la Ciudad de México, en la Comisión de Uso y Aprovechamiento del Espacio Público, la Ley de Espacio Público, con temas relevantes como la participación ciudadana, la convivencia social y los derechos educativos y culturales, así como el de protección civil y resiliencia en el espacio público. Un aspecto relevante de la discusión de esta ley es la propuesta de regulación del comercio y el trabajo no asalariado en la vía pública a partir de dos iniciativas ciudadanas. Se busca además dar certeza a las personas trabajadoras no asalariadas, prestadoras de servicio por cuenta propia, productoras de bienes y artesanías, así como los comerciantes en el espacio público de la capital.

Otro aspecto de relevancia para la mejora de los espacios públicos son las intervenciones que han realizado los diferentes gobiernos de la Ciudad de México en los últimos años. Describir las iniciativas, los avances y los déficits rebasan los objetivos del presente trabajo, pero consideramos oportuno enunciar al menos algunas acciones que, a pesar de su actuación concentrada en las áreas centrales, son un primer inicio por darle a los habitantes de la ciudad un espacio público de calidad y garantizar su derecho al disfrute de estos. Por un lado, identificamos los elementos normativos del espacio público tales como:

Marcos regulatorios	Objetivo
<p>Ley de Cultura Cívica. - 2004 - Gobierno: Andrés Manuel López</p>	<p>Reglas mínimas de comportamiento cívico.</p>
<p>Los Lineamientos para el Diseño e Implementación de los Parques Públicos de Bolsillo. - 2013 - Gobierno: Miguel Ángel Mancera</p>	<p>Programa de recuperación de espacios públicos, concepto reciente para aprovechar espacios residuales en la ciudad menores de 400m². Estos parques están dirigidos para toda la familia.</p>
<p>Lineamientos para el diseño de banquetas en la Ciudad de México, documento técnico para homologar criterios de diseño y construcción. - 2017 - Gobierno: Miguel Ángel Mancera</p>	<p>Instrumento que establece las mejores prácticas en materia de movilidad y accesibilidad peatonal en el espacio público.</p>
<p>El manual de normas técnicas de accesibilidad - 2016 - Gobierno: Miguel Ángel Mancera</p>	<p>Mejorar las condiciones de vida de las personas con discapacidad para lo cual se plante eliminar las barreras físicas y sociales que faciliten y mejore el uso de los espacios públicos.</p>
<p>Reglamento para el control de estacionamiento en vía pública. - 2017 - Gobierno: Miguel Ángel Mancera</p>	<p>El presente reglamento tiene por objeto regular el estacionamiento en vía pública mediante su uso, control, administración, operación, cobro, aprovechamiento y supervisión, ejercido por la Administración Pública de la Ciudad de México, a través de la Secretaría de Movilidad, o bien, por terceros autorizados, mediante el otorgamiento de la concesión o del instrumento jurídico previsto en la normatividad aplicable.</p>

Marcos regulatorios	Objetivo
<p>Reglamento de Construcciones para el Distrito Federal. - 2017 - Gobierno: Miguel Ángel Mancera</p>	<p>Documentos legales que tienen la función de proteger a la sociedad contra la falla o mal funcionamiento de las edificaciones.</p>
<p>Ley de Accesibilidad para la ciudad de México. - 2017 - Gobierno: Miguel Ángel Mancera</p>	<p>Busca resguardar los derechos de las personas con discapacidad y movilidad limitada.</p>

Entre los programas de trabajo dirigidos al cuidado y mantenimiento de los espacios de la ciudad se mencionan los siguientes:

Programa	Objetivo
<p>Ecobici - 2010 - Gobierno: Marcelo Ebrard C.</p>	<p>Sistema de bicicletas públicas de la Ciudad de México.</p>
<p>Programa de Rescate de los Espacios Públicos. - 2007- Gobierno: Marcelo Ebrard C.</p>	<p>Rescate de los espacios públicos y la sustentabilidad de la Ciudad de México.</p>
<p>Programa de parquímetros, EcoParq. - 2011 - Gobierno: Ebrard / Mancera.</p>	<p>Gestión del uso estacionamiento en la vía pública.</p>

Programa	Objetivo
<p>Programa de parquímetros. - 2017 - Gobierno: Marcelo Ebrard C.</p>	<p>Gestión del uso estacionamiento en la vía pública.</p>
<p>Programa de Bajo Puentes. - 2018 - Gobierno: José Ramón Amieva</p>	<p>Generar espacios públicos cuyo diseño y activación transformen la convivencia social, fortalezcan la identidad ciudadana, e impulsen el desarrollo urbano, social, económico y cultural de la Ciudad de México.</p>

Este tipo de programas se dirigió principalmente a la recuperación, regeneración y creación de espacios públicos, ya que se buscó poner al espacio público como eje principal de las políticas urbanas. En particular, el programa de parquímetros ha sido seriamente cuestionado, entre otros factores, por la conducción en su implementación y la ausencia de transparencia en el manejo de los recursos generados.

Por otro lado, entre los organismos públicos descentralizados creados para efectuar las tareas relativas a la intervención del espacio público sobresale la Autoridad del Espacio Público en la Ciudad de México (2008), órgano descentralizado para el apoyo de las actividades de la jefatura de gobierno para la gestión integral de los espacios públicos de la CDMX. La gestión de la AEP ha sido cuestionada por considerar que es una política aislada del resto de las políticas públicas con fuerte incidencia en el territorio de la ciudad y porque careció de una coordinación o planeación y programación conjunta en los proyectos que se impulsaron. La existencia de la AEP fue terminada en el 2018.

El gobierno de la CDMX anunció en enero de 2019 la conformación del Consejo Asesor en Materia de Espacio Público que tiene la función de procurar la creación, la defensa, el desarrollo, la recuperación y el mantenimiento del espacio público de la ciudad de México. Recientemente, el pasado 25 de agosto de 2020, rindieron protesta los integrantes del Consejo Asesor. De acuerdo a la información de la Secretaría de desarrollo Urbano y Vivienda (SEDUVI), los ejes centrales de la agenda de dicho consejo serán: imagen urbana, barrios, originarios, diseño urbano derivado de mitigación e integración urbana, protección del uso común del espacio público, así como la generación de programas de uso, mantenimiento y ampliación del espacio público con base en metodologías participativas (SEDUVI, 2020).

Respecto a las diversas actuaciones de los distintos gobiernos de la Ciudad de México en materia del espacio público se han generado discusiones y cuestionamientos por su localización concentrada en las áreas centrales. De acuerdo con Delgadillo (2018, p.168-183), la política de intervención de la AEP, desde su

creación hasta 2016, responde más a incentivar las inversiones económicas bajo un discurso que habla de beneficios sociales. Este autor señala que más del 50% de sus acciones las efectuó en las delegaciones centrales lo cual expresa que “la desigual reproducción de los espacios públicos en la ciudad obedece a tendencias históricas y políticas actuales” (p.174), es decir, las políticas urbanas refuerzan la desigualdad en materia de espacios públicos, en tanto que la política de atención a los espacios públicos responde más a los inversionistas inmobiliarios que a las necesidades de la población local.

Uno de los temas centrales del espacio público es el de la seguridad, asignatura aún pendiente por los distintos gobiernos de la ciudad, a pesar de lo apuntado por el artículo 14 de la CPCM. Ciudad segura como el derecho a la convivencia pacífica y solidaria, a la seguridad ciudadana y a vivir libre de violencia y delitos CPCM (2017, p. 37), acaso será esta una de las grandes utopías del derecho a la ciudad.

El ideal de ciudad por el derecho a la ciudad y, en particular, por los beneficios del uso del espacio público es una situación que confronta intereses de diversa índole y de actores sociales en el uso y por el uso de la ciudad, lo que somete a prueba constantemente la legalidad de la ley y la gobernabilidad “democrática” de la ciudad. •

Reflexiones finales

Para Lefebvre (1969) el derecho a la ciudad tiene dos dimensiones fundamentales, no sólo es el *usar la ciudad* y *con ello el espacio público*, sino también *participar en su reinención*.

Las utopías que han acompañado la historia urbana parten de una crítica a la situación problemática que enfrentan y buscan y, por lo tanto, proponen espacios y lugares que garanticen la felicidad y la superación de las problemáticas. La utopía del espacio público moderno implica superar las dificultades y complicaciones que actualmente sufren estos espacios que segmentan más que integran, que privatizan impidiendo la inserción socio-cultural y excluyen a una parte de la población, agravando la anomia (Borja y Muxi, 2003, p. 77). La utopía del espacio público moderno busca construir lugares más igualitarios, incluyentes y democráticos.

Cuando esta utopía se convierte en la construcción de derechos y políticas públicas que garanticen la esencia del espacio público, deja de ser utopía y nos acercamos un poco más a la realidad de una ciudad mejor.

En el caso de la Ciudad de México, las diferentes iniciativas por establecer la defensa de los derechos humanos como el punto central de la gestión democrática de la ciudad, expresan la búsqueda por materializar la utopía de una ciudad autónoma, incluyente, igualitaria y equitativa, lo cual se enmarca en su constitución y en las acciones de los diversos sectores sociales.

Bibliografía

- Altamirano Dimas, G. (2017). *Los derechos humanos de cuarta generación. Un acercamiento*. Centro de Estudios sociales y de Opinión Pública. Cámara de Diputados. LXIII Legislatura. México.
- Ayala-Azcárraga, C. (2018). ¿Somos tan verdes como decimos? Análisis de las áreas verdes de la Ciudad de México. *Oikos*, (22). <http://web.ecologia.unam.mx/oikos3.0/index.php/articulos/sostenibilidad-cdmx/411-areas-verdes>
- Carrión, F. (2019). El espacio público es una relación, no un espacio. En F. Carrión. y M. Dammert-Guardia (eds.), *Derecho a la ciudad: una evocación de las transformaciones urbanas en América Latina* (pp. 191-222). IFEA, CLACSO, FLACSO, Ecuador.
- Berroeta Torres, H. y Vidal Moranta, T. (2012). La noción de espacio público y la configuración de la ciudad: fundamentos para los relatos de pérdida, civilidad y disputa. *Polis*, 31. <http://journals.openedition.org/polis/3612>
- Borja, J. (2011). Espacio público y derecho a la ciudad. *Viento Sur*, 116, 39-49. https://cdn.vientosur.info/VScompletos/VS116_Borja_EspacioPublico.pdf
- Borja, J. y Z. Muxi (2003). El espacio público es la ciudad, es la calle. En J. Borja y Z. Muxi, Z. (eds.), *El espacio público, ciudad y ciudadanía* (pp. 62-79). Electa. https://www.researchgate.net/profile/Zaida_Martinez3/publication/31731154_El_espacio_publico_ciudad_y_ciudadania_J_Borja_Z_Muxi_prol_de_O_Bohigas/links/543fbcd0cf2be1758cf9779/El-espacio-publico-ciudad-y-ciudadania-J-Borja-Z-Muxi-prol-de-O-Bohigas.pdf
- Carta de la Ciudad de México por el Derecho a la Ciudad. 2010. Gobierno de la Ciudad de México. https://hic-al.org/wp-content/uploads/2019/02/CARTA_CIUADAD_2011-muestra.pdf
- Carta Europea de Salvaguarda de los Derechos Humanos en la Ciudad. <https://www.uclg-cisdg.org/es/el-derecho-la-ciudad/carta-europea>
- Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad. (2012). Revista Paz y conflictos, (5). 184–196. https://www.ugr.es/~revpaz/documentacion/rpc_n5_2012_doc1.pdf

Congreso de la Ciudad de México. (2020). Cuarto foro Rumbo a la Ley de Espacio Público, que organiza la Presidencia de la Comisión de Uso y Aprovechamiento del Espacio Público. I. Legislatura. Ciudad de México. <https://congresocdmx.gob.mx/comsoc-realizan-cuarto-foro-rumbo-ley-espacio-publico-que-organiza-presidencia-comision-uso-y-aprovechamiento-espacio-publico-1639-1.html>

Constitución Política de la Ciudad de México. (2017). México. http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5470989&fecha=05/02/2017

Delgadillo, V. (2018). Diez años de políticas de espacio público: la construcción de nuevas desigualdades en la ciudad de México. *Quid*, 16(9), 168-183.

Escamilla Cadena, A. (2019). "El presupuesto participativo en la Ciudad de México: modalidades y resultados". *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 26 (74), 167-200.

Gaceta de la Ciudad de México. (2016, 23 de marzo). Sistema de Información del desarrollo social. <http://www.sideso.cdmx.gob.mx/documentos/2016/secretarias/sds/Mejoramiento%20Barrial%20y%20Comunitario.pdf>

Gamboa, P. (2003). El sentido urbano del espacio público. *Bitácora*, 1(7). 13-18. <https://www.redalyc.org/pdf/748/74810703.pdf>

Gutiérrez-Chaparro, J.J. (2017). México y la Nueva Agenda Urbana. *Bitácora*, 27(2). 35-43.

Lefebvre, H. (1969). *El derecho a la ciudad*. Península.

Organización de las Naciones Unidas. (2017). *Nueva Agenda Urbana*.

<https://onuhabitat.org.mx/index.php/la-nueva-agenda-urbana-en-espanol>

Pérez Sanz, P. y Gregorio Gil, C. (2020). El derecho a la ciudad

desde la etnografía feminista: politizar emociones y resistencias en el espacio urbano.

Revista INVI, 35(99), 1-33. <https://doi.org/10.4067/S0718-83582020000200001>

Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda (2020, 25 de agosto).

Rinden protesta integrantes del Consejo Asesor en Materia de Espacio Público.

[https://www.seduvi.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/rinden-protesta-](https://www.seduvi.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/rinden-protesta-integrantes-del-consejo-asesor-en-materia-de-espacio-publico#:~:text=Rinden%20protesta%20integrantes%20del%20)

[integrantes-del-consejo-asesor-en-materia-de-espacio-publico#:~:text=](https://www.seduvi.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/rinden-protesta-integrantes-del-consejo-asesor-en-materia-de-espacio-publico#:~:text=Rinden%20protesta%20integrantes%20del%20)

[Rinden%20protesta%20integrantes%20del%20](https://www.seduvi.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/rinden-protesta-integrantes-del-consejo-asesor-en-materia-de-espacio-publico#:~:text=Rinden%20protesta%20integrantes%20del%20)

Vidal, R. (2011). La ciudad, ¿utopía permanente? La noción de espacio público

y la configuración de la ciudad: fundamentos para los relatos de pérdida,

civilidad y disputa. *Theoría*, 20(1), 65-79.

Wirth, L. (1938). Urbanism as a Way of Life. *American Journal of Sociology*,

44(1), 1-24. <https://doi.org/10.1086/217913>

____ (2005). Urbanismo como modo de vida (V. Sigal, Trad.). *Bifurcaciones*, (2).

(Obra original publicada en 1938). [http://www.bifurcaciones.cl/bifurcaciones/](http://www.bifurcaciones.cl/bifurcaciones/wpcontent/uploads/2012/12/bifurcaciones_002_reserva.pdf)

[wpcontent/uploads/2012/12/bifurcaciones_002_reserva.pdf](http://www.bifurcaciones.cl/bifurcaciones/wpcontent/uploads/2012/12/bifurcaciones_002_reserva.pdf)

¿Cuál futuro?,
con el presente que se precipita
y un hoy que es ya pasado.
Algunas reflexiones
sobre educación en el siglo XXI



Judith L.Nasser Farías

CSYH-UAM-AZC

*El verdadero problema de la educación
consiste en que enseñamos en el presente
lo que aprendimos en el pasado
a estudiantes que habrán de vivir en el futuro.*

Bartlett H. Hayes

utopía

El año 2020 nos sorprendió con una pandemia global que obligó a toda la humanidad a cambiar no solo su vida cotidiana, sino sus paradigmas de funcionamiento y de pensamiento. Evidentemente, esta realidad vertiginosa también es una consecuencia de decisiones que se tomaron en el pasado y que nos están acercando o alejando del futuro soñado con el que contábamos y hacia el que creíamos que nos dirigíamos. Cada vez se vislumbra como más real la posibilidad de que este presente sea el futuro del mañana. O, dicho de otro modo, las actuales condiciones de vida llegaron para quedarse. Y, en consecuencia, las decisiones que hoy nos vemos obligados a tomar, estarán modelando el futuro en todas sus expresiones. Nuestras prioridades, nuestras expectativas y nuestros sueños están teniendo que ajustar el rumbo y, en consecuencia, cambiar.

Dentro de este contexto, la emergencia sanitaria ha estado impulsando la innovación en varios sectores como la salud desde luego, pero también la educación (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, 2020). Si antes de la pandemia la educación clamaba por reajustes, ahora éstos simplemente se aceleraron.

Entre las reflexiones que se ya se habían hecho a nivel mundial sobre el itinerario que debía seguir la educación de cara al futuro, así como qué nuevas competencias y habilidades había que enseñar a la juventud de ahora, la UNESCO publicó en 1999 un libro llamado *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* del antropólogo y sociólogo francés Edgar Morin. El objetivo fue plantearse cuál era la educación ideal para un futuro que fuera viable, que apuntara hacia la democracia, la equidad, la justicia y la armonía con el entorno. Atinadamente, Morin (1999) se basa en estos siete rubros:

- Ceguera del conocimiento (que no es consciente de la necesidad de estudiar las características cerebrales, mentales y culturales del conocimiento humano, de sus procesos y modalidades, de las disposiciones tanto síquicas como culturales) (p. 1);
- Principios de un conocimiento pertinente (capaz de abordar los problemas globales y fundamentales, dentro de su contexto) (p. 1.);
- Enseñar la condición humana íntegra (en sus aspectos físico, biológico, cultural, síquico, social, histórico) sin dividirla por disciplinas (p. 2);
- Enseñar la identidad terrenal (muy compleja y amenazada) (p. 2);
- Enfrentar las incertidumbres (y considerar la falta de certezas como parte de las ciencias, desarrollar estrategias para afrontar los retos, aprender de la historia y soltar toda predicción del futuro) (p. 3);
- Enseñar la comprensión (cambio a una mentalidad empática con los demás y con el planeta, en favor de la paz) (p. 3);
- La ética del género humano (no desde la moral, sino desde la consciencia de la triple realidad de que somos individuos, parte de una sociedad y de una especie, con miras a la democracia y a la globalización) (p. 4).

También existe el llamado Pacto Educativo Global, convocado originalmente por el papa Francisco a finales del año 2019, para dialogar sobre el modo en que se está construyendo el futuro del planeta. El reto planteado es poder seguir el ritmo de la velocidad con que está cambiando el mundo, muy particularmente en estos tiempos de pandemia en que se impuso la educación a distancia como principal opción para asegurar una mínima continuidad académica. Sin embargo, no ha habido oportunidad de profundizar mayormente en los contenidos y en la experiencia en sí, sino que cada uno, cada maestro, cada escuela, cada país está encontrando sus propias soluciones de manera individual y aislada. Este “inesperado salto del presente al futuro [...] implica el surgimiento de nuevas pedagogías, nuevos caminos educativos” (Web del Maestro CME, 2020b) que claman por poder ser consensuados.

Lo que ya se puede concluir es que es indispensable escuchar al cuerpo docente, así como a los padres de familia (y no solo a los políticos o los pedagogos), tomar en cuenta temas como la inclusión educativa, la autonomía pedagógica, la creatividad, la motivación, el talento, la convivencia, la contextualización, el bienestar social y emocional de alumnos y docentes (Web del Maestro CME, 2020c). Imposible no cuestionar los contenidos, los apoyos ofrecidos, la necesidad de asegurar la conectividad, la inversión en tecnología digital, la flexibilización del aprendizaje.

La Cuarta Revolución Industrial del siglo XXI se refiere a la era en que lo digital da la respuesta a la mayoría de las necesidades humanas. Su aplicación en el campo educativo se conoce como Educación 4.0 y gira en torno a las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, la robótica y la inteligencia artificial. De acuerdo con Gutiérrez Barajas (2020), los efectos implican un cambio profundo en términos de didáctica, capacitación docente, generación de nuevas habilidades y capacidades en los alumnos, estrategias de enseñanza-aprendizaje, etc. Es interesante constatar que entre las *startups* de tecnología educativa que están consiguiendo posicionarse y que marcan una cierta tendencia para el futuro (Emprendedores, 2020), se encuentran aquellas que acercan la tecnología a los alumnos, subrayan la importancia de la aplicación práctica de las teorías y el aspecto lúdico, apoyan el rendimiento, la interdisciplinariedad y la creatividad, ponen énfasis en las matemáticas y el individualismo.

La situación de pandemia catapultó esta modalidad virtual a la vida cotidiana abrupta- e inesperadamente, nuevamente, sin mayores consensos ni acuerdos locales, regionales, continentales o mundiales. Aunque era algo que ya se vislumbraba, hubo que improvisar, ya que de la noche a la mañana millones de jóvenes del mundo viraron a la educación a distancia desde su confinamiento, debiendo compartir las computadoras, la conectividad, los espacios y los tiempos, con sus padres y hermanos. “A pesar de que la digitalización es el camino, las urgencias encontraron a la educación sin plan. La pandemia obligó a toda la cadena de enseñanza a adaptarse a un esquema ajeno para la mayoría” (Vorterix, 2020).

En este sentido, la emergencia sanitaria conlleva también una catástrofe educativa, ya que “la crisis del coronavirus ha ampliado las desigualdades digitales, sociales y de género” (Web del Maestro CME, 2020b).

Por el otro lado, acaban de darse a conocer los resultados de los estudios del renombrado neurocientífico francés Michel Desmurget sobre los efectos negativos del uso de dispositivos digitales en el desarrollo neuronal de los niños y jóvenes. Estos resultados arrojan que dicho desarrollo cognitivo es menor al de sus padres (Hernández Velasco, 2020). Lo esperado era que el desarrollo cognitivo fuese mayor dado que anteriores estudios habían mostrado un aumento del coeficiente intelectual de los hijos respecto a sus padres de generación en generación. Sin embargo, en países como Noruega, Dinamarca, Finlandia, Países Bajos, Francia éste ha comenzado a disminuir, debido al tiempo que pasan los niños y jóvenes frente a una pantalla por motivos recreativos (tv, videojuegos, redes sociales) retrasando así la maduración anatómica y funcional del cerebro (lenguaje, concentración, memoria, rendimiento académico). El problema no es

que los dispositivos digitales sean malos, sino que hay una exposición excesiva y precoz, que incide en una disminución de la calidad y cantidad de interacciones sociales que fomentan la maduración emocional, así como de una disminución de las horas de sueño, del movimiento y de actividades diversas, que son indispensables para un desarrollo óptimo. ¿Se imaginan las consecuencias para millones de niños y jóvenes que, por la pandemia, tienen que tomar clases en línea, sin permiso para salir, es decir, tienen que disponer de mucho más tiempo para estar conectados? Y si uno mira esto desde la perspectiva de lo que en un minuto se genera en la red, el ritmo es frenético y seguirá incrementándose, sin duda (Mena Roa, 2020). Para tener un mejor valor de referencia: cada ser humano cuenta con más de 100.000 millones de neuronas en el cerebro; no obstante, el número de sus conexiones eléctricas es superior al de todo el internet del planeta (De las Heras, 2020).

De acuerdo con el tenor español José Manuel Zapata, existe una íntima asociación entre la música y lo más importante de nuestras vidas (emociones, momentos, personas significativas). Esto se deriva de la analogía entre el latido de nuestro corazón -perceptible a partir de la 4ª semana de gestación- y la música. Como no nos podemos desligar de este ritmo, todas las personas deberían tener una educación artística, empezando por aprender a cantar, porque como seres humanos empezamos a “crear música con nuestros corazones” desde que “somos” hasta que fallecemos (BBVA, 2019). Bobby McFerrin, el prodigioso vocalista estadounidense posiblemente comparte esta opinión, así como el neurocientífico Daniel Levitin, autor del libro *This is your brain on music*, por solo mencionar a algunos de los convencidos de la importancia capital de la música en el potencial del desarrollo humano.

Leonardo da Vinci, en tanto ejemplo de personalidad completa y universal, con recursos diversos que lo hicieron no solo dedicarse, sino destacar como pintor, escultor, filósofo, ingeniero, inventor, escritor, anatomista, arquitecto, científico, fue muy adelantado a su tiempo. Entre las enseñanzas que nos deja su vida, hay muchas que no se limitan al hecho de que fuera un genio, sino que son virtudes útiles para inspirar a cualquier persona. Por ejemplo, la curiosidad, el asombro, la observación, el cuestionamiento, la importancia de los detalles y de la estética, la fantasía y la ambición, la creatividad, la disciplina y el esfuerzo, la perseverancia y el tesón, el espíritu crítico, la honestidad, el perfeccionismo, la ética de trabajo, la dedicación, la apertura de espíritu, la interdisciplinariedad, la voluntad, la libertad, la colaboración y el intercambio, el discernimiento (Ortiz, s.f.). En este sentido, es un ejemplo de eutopía renacentista.

Con el advenimiento de la modernidad, el filósofo alemán Heidegger aseguraba que el hombre se dejó llevar por la distopía y está “hipnotizado por las pantallas y la habladería de la sociedad [...] más lejos que nunca de la auténtica libertad” (1927, citado en Pijamasurf, 2020). El hombre se encuentra bajo el yugo de la opinión pública y las tendencias globales del deber ser, que apunta hacia un aplanamiento de las posibilidades del ser, de la instalación de la mediocridad. Curiosamente, muchas de las virtudes de Leonardo las reencontramos en lo que la educación debería transmitir a los jóvenes en la actualidad y en lo que el mundo del trabajo espera en el siglo XXI. Y contradictoriamente, ¿cuántos no nos reconocemos en la descripción de Heidegger?

Es imposible separar esta crisis educativa, que el COVID-19 simplemente aceleró, de la crisis ecológica del planeta, que también cuestiona las medidas que se están tomando para encarar el futuro post-pandemia. Ambas manifestaciones de una crisis global reclaman con urgencia “un cambio en el modelo de desarrollo” (Cruz, 2020). Como recuerda el papa Francisco, “cualquier cambio requiere un itinerario educativo” (En ti confío, 2020). En este sentido, entre las habilidades que la educación debe transmitir a sus alumnos idealmente, está la construcción de una conciencia crítica y responsable para con la Tierra, la inclusión de todos, el compartir, el fomento de la paz y la sana convivencia, el respeto a la dignidad, a la

naturaleza (Web del Maestro CMF, 2020c). “El COVID-19 nos ha permitido reconocer, de forma global, que lo que está en crisis es nuestro modo de entender la realidad y de relacionarnos” (En ti confío, 2020).

No se trata de detener la creatividad humana y su sueño de progreso, sino orientar esa energía con cauces nuevos. [...] Y que se expresará en una nueva educación enriquecida con la inclusión, la equidad, la formación excelente de sus profesores, una justa y debida infraestructura, un acompañamiento científico y emocional, una presencia real y una más amplia participación de todos los agentes del proceso educativo. (Web del Maestro CMF, 2020c)

El historiador y filósofo israelí Yuval Noah Harari, asegura que lo que se debería enseñar en esta nueva ruta educativa son “pensamiento crítico, comunicación, colaboración y creatividad” (Web del Maestro CMF, 2020a).

Cuando se le pregunta cómo será el mundo el día después del coronavirus, Harari – quien cree que la historia se está acelerando y que el mayor enemigo no es el virus, sino el odio, la codicia y la ignorancia – responde que “somos nosotros quien [sic] tenemos que decidirlo. La actual pandemia no nos empuja hacia un futuro de forma determinista; es más, nos obliga a hacer muchas elecciones. Y elecciones diferentes darán forma a futuros diferentes” (Web del Maestro CMF, 2020a). Entre esas elecciones que tenemos que hacer está el asumir la responsabilidad y el compromiso de participar proactivamente en el proceso de reflexión, redireccionamiento e implementación de nuevas formas que este momento está exigiendo.

Algunos bancos, preocupados por la situación y conscientes de los inminentes cambios que se están presentando, han llegado a algunas conclusiones. Por ejemplo, el Deutsche Bank anuncia la llegada de una nueva etapa en la economía, que llama la “era del desorden” (Adelantado, 2020), acelerada por el COVID-19, cuya principal característica será la revolución tecnológica, la necesidad de proteccionismo y la preocupación social.

En un documento preparado por otro banco para aconsejar a sus inversores sobre las oportunidades que brinda el futuro (UBS, 2020), en el capítulo sobre educación, se afirma que la educación es considerada una de las áreas que más van a cambiar (p. 5) recalcando que la educación se trata de un proceso que no termina con la adquisición de un diploma o certificado, sino que tiene que volverse un proceso interminable. La competencia principal de los humanos será contra máquinas, por lo que el aspecto humano en el que hay que enfocarse es la flexibilidad (adaptabilidad a los cambios continuos), creatividad (habilidad para resolver problemas), innovación, colaboración (inteligencia emocional, comunicación eficiente) y excelencia en el manejo de la tecnología (p. 7). La educación es la respuesta a la creciente automatización, es decir, hay que aprender a hacer aquello que los robots no pueden (p. 7), por ejemplo, lo que viene de la intuición o la consciencia, la improvisación, el sentido de supervivencia (p. 16). Lo que no debe cambiar es la necesidad de que los alumnos dominen habilidades básicas como leer, escribir y contar, y que puedan asistir a una escuela, entre otras cosas, para permitir que sus padres puedan desenvolverse laboralmente dentro o fuera de casa (p. 10). El maestro seguirá siendo un líder indispensable, que no competirá, sino colaborará con la tecnología educativa (p. 11). El futuro es digital, en el mundo laboral, académico y social, pero exige competencias cognitivas y socioemocionales, además de las digitales (p. 15).

El Banco Santander preparó también un documento en el que habla del tipo de líderes que se necesitan en el siglo XXI y recalca que el factor determinante es la “capacidad de adaptarse a cada situación”, aunque también son vitales las habilidades de guía en caso de crisis, de negociación, de organización, de retórica,

de escucha, de colaboración, de creatividad, de gestión de equipos (Santander, 2020). Entre las características mencionadas están la confianza en sí mismo, la capacidad comunicativa, de planificación y organización, así como la responsabilidad. La pregunta es: si ¿estamos formando gente para adquirir y dominar estas habilidades o son simplemente fruto del carisma personal? Por otro lado, hay quien prevé que habrá nuevas formas de liderazgo (Huertas, s.f.) ya que, en manos de la inteligencia artificial, ¿quién tomará la mayoría de las decisiones de un negocio haciendo innecesarios los equipos senior de gestión?

Ahora, desde el punto de vista de la iniciativa privada, entre las características que el magnate Elon Musk espera tengan de quienes quiera trabajar con él, están el tener un título en Informática, comprender a cabalidad los códigos, tener mucha experiencia del mundo real adquirida en pasantías y el ser singular (con antecedentes de educación, experiencia y cultura diversas) (Entrepreneur, 2020). Esto es un ejemplo y una prueba más de que una educación formal convencional, aún en instituciones reconocidas, ya no es suficiente.

Una de las áreas en las que el propio Elon Musk ha invertido mucho dinero y en las que se están dando pasos importantes, es la neurotecnología, siendo uno de sus objetivos, el poder leer nuestros pensamientos en un futuro quizá ya no tan lejano (Excelsior, 2020). Actualmente nos pueden rastrear con lo que compramos, así como determinar dónde nos encontramos, con quién nos comunicamos y cuáles son nuestros intereses. No falta mucho para que sea posible saber qué pensamos (De las Heras, 2020), sobretodo si nuestros pensamientos se mueven en un marco muy predecible gracias a la educación recibida.

Nos espera un mundo en el que, sin duda alguna, más cosas van a cambiar. Simplemente a manera de ejemplo, en el aspecto laboral, la pandemia impuso el teletrabajo, pero al ver que la productividad creció, muchas empresas están pensando en recurrir a esta modalidad en la *nueva normalidad*, y no en regresar al trabajo en oficinas (Chavez-Dreyfuss, 2020; Bishop, 2020; Blasco, 2020).

En el aspecto formativo, el COVID-19 está permitiendo “replantear la educación y construir sistemas más visionarios, integradores, flexibles y resilientes, que en otros tiempos hubiese llevado interminables y agotadoras sesiones, reuniones, simposios, seminarios” (Web del Maestro CME, 2020c), gracias a que se movieron las variables en un santiamén. La vida cotidiana nos ofrece tantos diferentes sabores, olores, colores, interpretaciones y sueños; los minutos, las semanas, los años dejan sus huellas tan rápidamente y todo momento conlleva siempre un significado que cada uno puede decidir con qué ojos quiere mirar.

Esta circunstancia global, aparentemente extraordinaria, no solo nos hizo cambiar, sino que nos ha hecho darnos cuenta de que aquel mundo, que en el pasado veíamos como una simple ficción, se hizo realidad. Por eso, una de las enseñanzas que debemos recoger de este año 2020, es que resulta indispensable regresar a plantearnos estas eternas dos preguntas fundamentales: ¿qué somos? y ¿qué queremos ser? Ya vimos que los cambios pueden darse muy rápidamente y que esta crisis nos obliga a rediseñarnos y reinventarnos. ¡Aprovechemos la oportunidad para comprometernos a diseñar el porvenir que queremos, sin dejar que el futuro nos supere! •

Bibliografía

Bates Ramírez, V. (26 de agosto de 2020). *Facebook Wants to Make Smart Robots to Explore Every Nook and Cranny of Your Home*. SingularityHub <https://singularityhub.com/2020/08/26/facebook-wants-to-make-smart-robots-to-explore-every-nook-and-cranny-of-your-home/?fbclid=IwAR2Ax1LgBZ6N4MsgG7BC4ep42-1rN8a4ZBWTU16saktKFyAZctiHpe7hlqw>

Díaz, J. (6 de octubre de 2019). *Cómo está cambiando el mundo Elon Musk*. *Negociosyemprendimiento* <https://www.negociosyemprendimiento.org/2019/10/cambiando-mundo-elon-musk.html>
 Excelsior. (31 de agosto de 2020). *Elon Musk presentó su plan para implementar chips en el cerebro*. Facebook. <https://www.facebook.com/ExcelsiorMex/videos/349773679733708/>

Fan, S. (22 de septiembre de 2020). *Want to Decode the Human Brain? There's a New System for That, and it is Pretty Wild*. SingularityHub. <https://singularityhub.com/2020/09/22/want-to-decode-the-human-brain-theres-a-new-system-for-that-and-its-pretty-wild/?fbclid=IwAR3T2zc2iXOrKGJDCcDeoOCMc2rYqIt97woZngN8kPdOJRNvbZZMh30oXjY>

Myers, J. (11 de septiembre de 2020). *These are the world's most innovative economies*. World Economic Forum. Facebook. https://www.weforum.org/agenda/2020/09/these-are-the-worlds-most-innovative-economies?utm_source=facebook&utm_medium=social_scheduler&utm_term=Pioneers2020&utm_content=06/11/2020+21:00&fbclid=IwAR0Lx5xF2n1EB4OQCcCZkMEmDwsm3kAFIaEHtwEmXgMNeE-nY3Z8VAMiUHA

Semiología de la Vida Cotidiana. (4 de marzo de 2016). *El significado lo generas tú*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=XqwFp66xe0Y&fbclid=IwAR1_TKwD_WSJ9w7WBsNbCY4F0yQgq2ynHNbzCSpA8dRRb3YWd26tHfk8wIc

Sin Embargo. (10 de septiembre de 2020). *Robot escribe una columna de opinión para The Guardian: "Muchos piensan que soy una amenaza"*. <https://www.sinembargo.mx/10-09-2020/3858069?fbclid=IwAR0kAMeYSO-93VxveT4uVB6mK-W1fRZhccWaeXY1mDRM8U1F2R1DJibrgxk>

Referencias

- Adelantado, D. S. (18 de octubre de 2020). *Emprendedores*.
La ‘Era del Desorden’: así será el nuevo ‘super-ciclo económico’ que se avecina.
<https://www.emprendedores.es/la-solucion-post-covid/era-del-desorden/>
- BBVA Aprendemos Juntos. (4 de febrero de 2019).
Por qué la música es tan importante en nuestra vida. José Manuel Zapata, tenor.
 [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=1QP5QzqdU2M>
- Bishop, K. (2 de julio de 2020). *Teletrabajo y coronavirus: lo que el mundo puede aprender de los Países Bajos sobre el trabajo desde casa*. BBC News. <https://www.bbc.com/mundo/vert-fut-53239051>
- Blasco, L. (4 de octubre de 2020). *Coronavirus y teletrabajo: 5 modelos de “oficina del futuro” que están emergiendo gracias a la pandemia*. BBC News. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-54356853>
- Cruz, J. (7 de noviembre de 2020). *Amin Maalouf: “Hemos recorrido un buen trecho del camino a la autodestrucción.”* El País. https://elpais.com/elpais/2020/11/05/eps/1604601129_431897.html?fbclid=IwAR1XRPYywe5kyStp8XOydLYGUA DaSnTwdPUxnA2nRdljcBr9R-wZZttDmfU
- Chavez-Dreyfuss, G. (23 de octubre de 2020). *The number of permanent remote workers is set to double in 2021*. World Economic Forum. Facebook. https://www.weforum.org/agenda/2020/10/permanent-remote-workers-pandemic-coronavirus-covid-19-work-home?utm_source=facebook&utm_medium=social_scheduler&utm_term=COVID-19&utm_content=10/11/2020+03:00&fbclid=IwAR07s0X9-7DzlNzbMv1anJPg6WpwFp7ZjO-hhxzb-3xpRHhkbrQiu6PM4U
- De las Heras, P. (10 de noviembre de 2020). *¿Está preparado nuestro cerebro para la inteligencia artificial?* Ethic. <https://ethic.es/2020/11/esta-preparado-nuestro-cerebro-para-la-inteligencia-artificial/?fbclid=IwAR1-qqoG4KzZUswi2iA5li01VIOkNixQF1kfp9loZN2bgfu2lv40GgY4Y>
- Emprendedores. (23 de octubre de 2020). *25 ideas tecnológicas que marcarán el futuro de la educación*. <https://www.emprendedores.es/ideas-de-negocio/ideas-negocio-futuro-educia/> En ti confío. (15 de octubre de 2020). Pacto Educativo Papa Francisco. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=K_-IwEHlBo

Entrepreneur. (24 de junio de 2020). *¿Quieres trabajar para Elon Musk? Tendrás que cubrir el siguiente perfil*. https://www.entrepreneur.com/article/352380?fbclid=IwAR0MB4gUBC4uaXa_xNIJZxAsHszjcm6imxYJGkZxeh6o_fwzpp37II2bPs

Gutiérrez Barajas, I. (21 de junio de 2020). *Antecedentes e impacto de la educación 4.0*. Edurama, no. 11. <http://revistaedurama.com/antecedentes-e-impacto-de-la-educacion-4-0/>

Heiddeger, M. (1997). *Ser y tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, trad.). Editorial Universitaria.

Hernández Velasco, I. (28 de octubre de 2020). *Los 'nativos digitales' son los primeros niños con un coeficiente intelectual más bajo que sus padres*. BBC News. https://www.bbc.com/mundo/noticias-54554333?fbclid=IwAR3rgv61e3nWxI4eXp3e7MLPfZN3gE95kw1IDKAKmj_X8w4aJ7RGZG09-fl

Huertas, M. (s.f.). *¿La inteligencia artificial reemplazará a los humanos?* Disruptivo TV. https://disruptivo.tv/columnas-y-notas/la-siguiente-normalidad-la-inteligencia-artificial/?fbclid=IwAR0Hw4IDVvK4R1ofdTNAeC8PLm0w88fQPSy0kS6r4YNk0PM3IU550X1uX_U

Mena Roa, M. (21 de septiembre de 2020). *¿Qué sucede en Internet en un minuto?* World Economic Forum. https://es.weforum.org/agenda/2020/09/que-sucede-en-internet-en-un-minuto/?fbclid=IwAR32eEWnMhDSa_meF-7WXTproCpsOQJ3am-0v5ott7VGUhKW3qFADRdxI1g

Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. UNESCO. <http://www.ideassonline.org/public/pdf/LosSieteSaberesNecesariosParaLaEdudelFuturo.pdf>

Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. (2 de septiembre de 2020). *Índice Mundial de Innovación 2020: impacto previsto de la pandemia de COVID.19 en la innovación mundial; clasificación anual encabezada por Suiza, Suecia, los Estados Unidos, el Reino Unido y los Países Bajos*. https://www.wipo.int/pressroom/es/articles/2020/article_0017.html

Ortiz, D. (s.f.). *20 Lecciones para tu vida de la biografía de Leonardo da Vinci*. Emprendiendo historias. https://www.emprendiendohistorias.com/biografia-de-leonardo-da-vinci/?fbclid=IwAR3cg-ClqQqLs7g7pUAdcqfDC149_xB_u-9XnMEO4iDjWVEzuLmFG9SfAYc

Pijamasurf. (11 de mayo de 2020). *Heidegger sobre cómo la tecnología y la sociedad te manipulan y te vuelven inauténtico*. https://pijamasurf.com/2020/11/heidegger_sobre_como_la_tecnologia_y_la_sociedad_te_manipulan_y_te_vuelven_inautentico/?fbclid=IwAR0_

BNDZVuQEwqhLQY6QLE5_8NfCnh5NWoKWtkOfrHrB13MsIc2Tls4N2Hc Santander. (7 de agosto de 2020). *Tipos de liderazgo: cómo deben ser los líderes del siglo XXI*. Santander Universidades. Facebook. https://blog.becas-santander.com/es/tipos-de-liderazgo.html?utm_source=Facebook&utm_medium=Organic_Social&utm_campaign=Becas_Santander_Inbound_No_aplica_Espanol_Corporativo_Santander_Universidades_No_aplica_No_aplica_Image_Facebook_Feed&utm_content=experto_tipos_de_liderazgo&fbclid=IwAR2AOfEwYuNmRjzSAxXNLY-8JCy-bSNgpHzTqrZK6miSNUJPCE2REmdBZSo

UBS. (16 de septiembre de 2020). Future of humans. Changing lifestyles, rising opportunities. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj9rnEno3tAhVGV80KHZxxCgIQFjAAegQIAhAC&url=https%3A%2F%2Fwww.ubs.com%2Fglobal%2Fen%2Fwealth-management%2Fchief-investment-office%2Fmarket-insights%2Fhouse-view%2Fdaily%2F2020%2Flatest-20102020%2F_jcr_content%2Fmainpar%2Ftoplevelgrid%2Fcol1%2Ftextimage_301129375.0983605956.file%2FdGV4dD0vY29udGVudC9kYW0vYXNzZXRzL3dtL2dsb2JhbC9jaW8vbWFya2V0LWluc2lnaHRzL2RvYy9ob3VzZS12aWV3LWRhaWx5L2Z1cnRoZXItYWhlYWQtZW4ucGRm%2Ffurther-ahead-en.pdf&usq=AOvVaw2FHugavNkEMtkuWy6Xswa6

Vorterix. (7 de mayo de 2020). *La pandemia obligó a repensar la educación del mundo*. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=5JDB5bss9kg>

Web del Maestro CMF. (10 de julio de 2020a). *Yuval Noah Harari: Los profesores debemos enseñar pensamiento crítico, comunicación, colaboración y creatividad*. <https://webdelmaestrocmf.com/portal/yuval-noah-harari-los-profesores-debemos-ensenar-pensamiento-critico-comunicacion-colaboracion-y-creatividad/>

____ (11 de noviembre de 2020b). *Pacto Educativo: para aprender al menos a la misma velocidad con la que cambia nuestro entorno (Parte I)*. <https://webdelmaestrocmf.com/portal/pacto-educativo-para-aprender-al-menos-a-la-misma-velocidad-con-la-que-cambia-nuestro-entorno-parte-i/>

____ (16 de noviembre de 2020c). *Pacto Educativo: para aprender al menos a la misma velocidad con la que cambia nuestro entorno (Parte II)*. <https://webdelmaestrocmf.com/portal/pacto-educativo-para-aprender-al-menos-a-la-misma-velocidad-con-la-que-cambia-nuestro-entorno-parte-ii/>

Créditos

Textos

María Elvira Buelna Serrano
Lucino Gutiérrez Herrera
Norma Duran R.A.
María Luna Argudín
Guadalupe Ríos de la Torre
Marina González Martínez
Luis Moisés López Flores
Edelmira Ramírez Leyva
María Concepción Huarte Trujillo
María Teresa Esquivel Hernández
Judith L. Nasser Farías

Corrección

Edgar Eduardo Rojas Durán

Ilustraciones

Juan Moreno Rodríguez

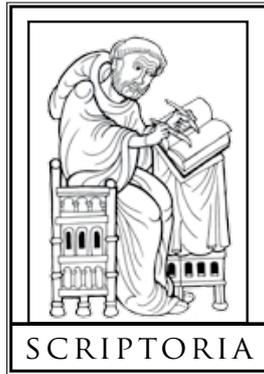
Diseño

SCRIPTORIA

•

Los textos de este libro, son un producto académico
de la docencia y la investigación, por ello no tienen fines de lucro.

Prohibida su venta.



• 2022 •

•
Los textos son responsabilidad de sus autores y cuentan con los derechos correspondientes.

•
Este libro se terminó en
Febrero de 2022, en la CDMX.
Se emplearon en su elaboración, las tipografías
Baskerville & Type embellishments one let
•

utopía