INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

REVISTA SARANCE

53-2024

53

UNIVERSIDAD DE OTAVALO
Libres y unidos en la diversidad

BIBLIOTECA
PLUTARCO CISNEROS ANDRADE

REVISTA SARANCE Nº 53
(diciembre - mayo 2025) - Publicación bianual
Otavalo-Ecuador
ISSN 1390-9207
ISSN electrónico: e-2661-6718
DOI: 10.51306/ioasarance.053

©Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)

Plutarco Cisneros Andrade
Fundador y Presidente IOA

Juan Carlos Cisneros Burbano
Vicepresidente IOA

Juan Andrés León Cisneros
Juan Carlos León Guarderas
Juan Martín Cisneros
Sebastián León Cisneros
Vocales de Consejo Directivo IOA

Sebastián León Cisneros
Director general IOA

Diego Rodríguez Estrada
Director de Investigación IOA

©Revista Sarance

Diego Rodríguez Estrada
Director y editor general

Guisella Alexandra Carchi
Asistente de editor

Juan Suarez Proaño
Corrector de estilo y asistente de edición

Luis Alajo Plazas
Diseño y Diagramación

Andy Cadena Burbano
Comunicación

Revisión textos en inglés: Heather Lynn Hayes
Interpretación Kichwa: Samay Cañamar Maldonado

Impresión: Editorial Pendoneros (IOA)
Fotografía de la cubierta: Archivo IOA

Solicitudes, comentarios y sugerencias dirigirse a:
Instituto Otavaleño de Antropología
www.ioaotavalo.com.ec
Cdla. IOA, Av. de los Sarances s/n y Pendoneros
Otavalo - Ecuador
Email: *revistasarance@ioaotavalo.com.ec*
ioa@ioaotavalo.com.ec

Revista Indexada en: Latindex (directorio y catálogo 2.0); ROAD, Crossref, LatinREV, MIAR.

©IOA. Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Índice

Editorial 5

Diego Rodríguez Estrada
Instituto Otavaleño de Antropología
(Otavalo, Ecuador)

1. Desafíos contemporáneos: el posthumanismo crítico como marco de acción frente a la problemática ecológica 8

Samuel Ricardo Espinoza Venzor
Universidad Nacional Autónoma de México/
Universidad Autónoma de Chihuahua
(CDMX/ Chihuahua, México)

2. Cosmotécnicas y tecnodiversidad 29

Lautaro Amore
Universidad de Buenos Aires
(Buenos Aires, Argentina)

3. Pensar-con mundos asociados: cohabitabilidad multiespecie y antropologías otras-que-no-humanas 44

Luis M. Barboza-Arias.
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
(Porto Alegre, Brasil)

4. Memoria Oral: olvido, fragilidad e invisibilización 55

María Belén Mayorga Tufiño
Univesidad Central del Ecuador / Universidad Andina Simón Bolívar
(Quito, Ecuador)

5. Mortales y prácticos. Cuatro imágenes sobre la condición humana en la relación naturaleza-hombre en la antigua Grecia 71

Pablo Meriguet
Universidad Central del Ecuador
(Quito, Ecuador)

6. La eugenesia en México y sus contrastes con las ideas eugénicas del siglo XX 84

Victor Octavio Hernández Ávila
Universidad Autónoma del Estado de México
(Toluca de Lerdo, México)

7. Hospicio y Manicomio de Quito: sus múltiples usos como centro de acogida y espacio de terapéutica (1785-1918) 103

Claudio Yépez Guerra
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Flacso
(Quito, Ecuador)

8. Manuales de iniciación cultural, intelectuales ecuatorianos y la Guerra civil española 122

Leonardo López Verdugo
Universidad de Buenos Aires
(Buenos Aires, Argentina)

Doménica Ramírez Sánchez
Universidad Nacional de Educación,
(Cañar, Ecuador)

9. Sociología y marxismo. Elementos para una crítica del capitalismo en el siglo XXI 142

Tomás Quevedo Ramírez
Universidad Central del Ecuador
(Quito, Ecuador)

Editorial

En junio de este año, presentamos un dossier temático que abordaba la compleja relación contemporánea de la especie humana con el planeta y las otras formas de vida, en el cual no buscamos quedarnos en un mero ejercicio académico, sino abrir un diálogo necesario a través de varias perspectivas de las ciencias sociales y las humanidades. La revista *Sarance* —como un dispositivo que nos permite pensar el presente y desplegar las múltiples preocupaciones teóricas del IOA— propuso, con ese número, un espacio interdisciplinario para reflexionar sobre la crisis que hoy expone de manera ineludible nuestro impacto planetario.

En los últimos meses, hemos presenciado fenómenos extremos en diversas regiones del mundo: eventos que desbordan lo imaginable según las experiencias acumuladas en décadas. En Ecuador, las sequías han tensado los hilos de nuestra cotidianidad, y han generado conflictos económicos, políticos y, sobre todo, sociales que demandan una respuesta colectiva. Nos enfrentamos a un proceso iniciado hace algún tiempo, pero cuyo peso ahora se vuelve innegable, como si la naturaleza, negada durante tanto tiempo como sujeto de la historia (Chakrabarty, 2009), finalmente reclamara su lugar.

Este desafío no puede enfrentarse desde la fragmentación. Requiere un diálogo que reconozca las interdependencias entre lo humano y lo no humano, un pacto que articule las experiencias y saberes de nuestro tiempo para construir un horizonte común frente a la incertidumbre que nos atraviesa. El futuro no está escrito ni es una condena: es un espacio abierto que podemos reconstruir. Esa reconstrucción, sin embargo, no es un acto solitario, sino un proyecto colectivo que exige pactos sociales y compromisos compartidos.

El diálogo, como forma esencial de aprendizaje, requiere del encuentro con el otro: un semejante con quien construir vínculos y, a partir de ellos, trazar un camino común. Solo así, la universidad puede convertirse en un espacio donde las ideas de creación, producción y sostenibilidad se entrelacen —en lugar de oponerse— dentro de un horizonte compartido de transformación.

Las universidades no pueden reducirse a la única función de la técnica productiva —aunque esta merezca su espacio—. Es imprescindible que la técnica se reoriente hacia formas que no solo mitiguen el impacto climático, sino que también cultiven una conciencia crítica sobre el estado actual de nuestros entornos biológicos. La educación, entendida como una promesa de futuro —ya sea laboral, económico o social— pierde sentido si ese futuro no garantiza las condiciones elementales para la vida humana y no humana.

Cuando Latour nos invita a ir más allá de la crítica en las ciencias sociales, nos convoca a asumir un rol activo de conservación y cuidado. Pero no se trata de preservar un sentido fijo o idealizado, sino de asumir el cuidado como un acto político y vital. Aquello que antes se consideraba patrimonio cultural debe

resignificarse: no como propiedad o acumulación, sino como pertenencia, como aquello de lo que formamos parte y que, a su vez, nos forma. Este patrimonio no es un bien estático ni una herencia que podemos almacenar: es lo único que sostiene y garantiza la vida natural y común.

En este contexto, la llamada de Chakrabarty es contundente: los estudiosos deben superar sus prejuicios disciplinarios porque estamos frente a una crisis de múltiples dimensiones (2009, p. 63). No hay espacio para los compartimentos estancos. La naturaleza, la cultura, lo humano y lo no humano están profundamente entrelazados. Asumir este vínculo como fundamento es el primer paso para repensar nuestras prácticas de cuidado, no desde la nostalgia de lo perdido, sino desde la responsabilidad de lo compartido.

Helen Longino nos invita a imaginar una ciencia profundamente comunitaria, donde la interacción social y la crítica ocupen un lugar central en la producción de conocimiento. Para ella, las comunidades científicas no solo deberían estar abiertas a la diversidad de perspectivas, sino que esta apertura debe ser el motor de una práctica transformadora. La ciencia, entendida como actividad y no como un conjunto de verdades acabadas, adquiere su verdadero sentido en el reconocimiento de su carácter colectivo y relacional.

Longino también propone superar la ilusión de una objetividad estática y neutral, reemplazándola por lo que denomina una "objetividad dinámica". Este enfoque no busca dominar los fenómenos, sino comprenderlos desde su interdependencia y desde nuestra propia implicación como conocedores. Así, el conocimiento científico deja de ser una herramienta de poder para convertirse en una práctica de cuidado, donde las relaciones entre los miembros de una comunidad, y entre estos y los fenómenos estudiados, son esenciales para su construcción: "La práctica de una comunidad de investigación es productora de conocimiento en la medida en que facilita la crítica transformadora" (Longino, 1993, p. 112).

La tecnología y la ciencia no deben ser vistas como instrumentos que nos separen, burocraticen o tensen aún más nuestras relaciones sociales. Por el contrario, deben configurarse como espacios para construir compromisos y acuerdos que permitan avanzar hacia soluciones compartidas. Solo así, ciencia y sociedad podrán caminar juntas hacia horizontes comunes, cultivando una responsabilidad colectiva que reconozca nuestra interdependencia, tanto con otros seres humanos como con el mundo que habitamos.

En nuestro mundo contemporáneo, vivimos en medio de tensiones que atraviesan lo interno y lo externo, lo objetivo y lo subjetivo, la legitimidad y la representación. La información, más que una herramienta de conocimiento, se ha convertido en un dispositivo político e ideológico que opera en el marco de una crisis de legitimidad social profunda. Líderes políticos, económicos y religiosos han dejado tras de sí un terreno donde la verdad se ha vuelto opaca, diluida en un espacio donde parece que todo está permitido y nada tiene consecuencias.

Estas problemáticas no se enfrentan con debates superficiales que dispersan nuestras energías en detalles sin dirección. Necesitamos, en cambio, un pensamiento y una acción capaces de abrir horizontes de transformación. Los desafíos socioambientales que vivimos ya no son una amenaza futura ni una narrativa distante, como las ficciones que solíamos asociar al primer mundo. En nuestra región, en los llamados "sures" del planeta, estas realidades son ya parte de nuestra cotidianidad.

Es urgente abandonar las excusas del discurso abstracto y situarnos en el aquí y el ahora, donde los efectos del cambio climático, las crisis sociales y las desigualdades estructurales no son excepciones, sino el tejido mismo de nuestras vidas contemporáneas. Solo a través de una práctica de pensamiento comprometido, que conecte lo global con lo local y lo personal con lo colectivo, podremos reconstruir caminos de acción que enfrenten esta crisis e imaginar otros futuros más amables entre nosotros, el planeta y las distintas formas de vida.

Diego Rodríguez Estrada
Director y editor general
drodriguez@ioaotavalo.com.ec
ORCID:0000-0001-8896-6771
DOI: 10.51306/ioasarance.053.01
Instituto Otavaleño de Antropología
(Otavalo, Ecuador)

Referencias bibliográficas

Chakrabarty, Dipesh (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, *35*(2), 197-222. https://doi.org/10.1086/596640

Felski, Rita (2021, febrero 16). *Why the humanities matter: Learning from Bruno Latour*. ABC Religion & Ethics. https://www.abc.net.au/religion/rita-felski-why-the-humanities-matter/13161486

Garcés, Marina (2017) *Nueva Ilustración radical*. Anagrama

Instituto Otavaleño de Antropología. (2024). Dossier: Ser humano en la Naturaleza. Antropoceno y Ciencias Sociales. *Revista Sarance*, (52). https://doi.org/10.51306/ioasarance.052

Longino, Helen (1993). "Subjects, power and knowledge: Description and prescription in feminist philosophies of science". En: Linn Alcoff y Elizabeth Potter (eds.): *Feminist Epistemology*. New York: Routledge, pp.101-120.

Desafíos contemporáneos: el posthumanismo crítico como marco de acción frente a la problemática ecológica

Contemporary Challenges: Critical Posthumanism as a Framework for Action in Addressing Ecological Issues

Kunan pachakunapi shinchi puriykunamanta: Imasha posthumanismo yuyaykuna allpa mamapa llakikunata shayachik ushan

Samuel Ricardo Espinoza Venzor
sricardoespinozav@outlook.com
ORCID: 0000-0002-4706-6985
Universidad Nacional Autónoma de México/
Universidad Autónoma de Chihuahua
(CDMX/ Chihuahua, México)

Cita recomendada:

Espinoza Venzor, S. (2024). Desafíos contemporáneos: El posthumanismo crítico como marco de acción frente a la problemática ecológica. *Revista Sarance*, (53), 8 - 28. DOI: 10.51306/ioasarance.053.02

Resumen

El siguiente trabajo aborda la relación entre el transhumanismo y el posthumanismo, dos corrientes teóricas relevantes en el contexto contemporáneo. Mientras que el transhumanismo y posthumanismo tecnocientífico argumentan que ambos términos son parte de un mismo proyecto, resaltando su convergencia y énfasis en los avances biotecnológicos; el enfoque crítico del transhumanismo y posthumanismo sostienen que son propuestas distintas, y que el transhumanismo se centra en aspectos prácticos y tecnológicos, y el posthumanismo en cuestiones teóricas, lingüísticas y culturales. Esta divergencia enriquece el debate, ofreciendo diversas perspectivas sobre las implicaciones éticas, sociales y filosóficas de la tecnología emergente. Este texto se centra en la segunda postura, argumentando que ofrece una respuesta más completa a los desafíos contemporáneos, especialmente la crisis ecológica. Mientras que el enfoque centrado en la biotecnología puede proporcionar soluciones insuficientes, el posthumanismo crítico reconoce la necesidad de abordar las complejas interrelaciones entre tecnología, sociedad y medio ambiente, además de desafiar las categorías tradicionales de lo humano y buscar una comprensión más inclusiva de la vida en la Tierra. Al considerar el

Revista Sarance ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 30/04/2024; fecha de aceptación: 02/10/2024

impacto ambiental de las tecnologías emergentes, promueve una ética de responsabilidad y sostenibilidad, trascendiendo el antropocentrismo y reconociendo el valor de todas las formas de vida. Adoptando una perspectiva posthumanista, el texto busca explorar las posibilidades de mejora tecnológica para la humanidad, reflexionar sobre sus implicaciones éticas, sociales y ambientales, y promover un enfoque equilibrado hacia el futuro de la humanidad y el planeta. Asimismo, se abordan las críticas al posthumanismo, especialmente en relación con su persistente vínculo con el humanismo, y, por otro lado, se reconoce su potencial para abordar la crisis ecológica actual y forjar una conexión más auténtica y armoniosa con el entorno natural.

Palabras clave: Transhumanismo; Posthumanismo crítico; Antropoceno; Ética; Medio ambiente.

.....

Abstract

This academic paper examines addresses the relationship between transhumanism and posthumanism, two significant theoretical frameworks in contemporary discourse. While technoscientific perspectives often view transhumanism and posthumanism as aligned with a shared project, emphasizing their convergence through biotechnological advancements, critical approaches contend that these are distinct paradigms. Transhumanism primarily focuses on practical and technological innovations, whereas posthumanism emphasizes theoretical, linguistic, and cultural dimensions. This divergence enriches the debate, offering diverse perspectives on the ethical, social, and philosophical implications of emerging technologies.

This paper adopts a critical posthumanist stance, arguing that it provides a more comprehensive response to contemporary challenges, particularly the ecological crisis. Whereas biotechnological approaches often present insufficient solutions, critical posthumanism recognizes the intricate interrelationships between technology, society, and the environment. It challenges traditional human-centric categories, advocating for an inclusive understanding of life on Earth. By addressing the environmental impact of emerging technologies, critical posthumanism promotes an ethics of responsibility and sustainability that transcends anthropocentrism and values all forms of life.

This discussion explores the possibilities of technological enhancement for humanity while critically reflecting on its ethical, social, and environmental implications. Additionally, criticisms of posthumanism are considered, particularly regarding its ongoing ties to humanism, alongside its potential to address the current ecological crisis and foster a more authentic and harmonious relationship with the natural environment.

***Keywords**: Transhumanism; Critical Posthumanism; Anthropocene; Ethics; Environment.*

.....

Tukuyshuk:

Kay killkaypimi rimarin runakunata imasha kunanpi tecnología yanapan, chaytami transhumanismo nin, shinallatak imashalla chay tecnología ñukanchik yuyaykunapi yaykushpa, yuyachishpa, imasha kawsana, imasha rimanata shuk layaman kay kawsayta tikrachin, chaymi posthumanismo nin.

DOI: 10.51306/ioasarance.053.02

Kay ishkay shinchi yachaykunatami wakinkunaka shukllami nin imasha kawsaywan tecnologíawan (biotecnología) pakta runakunata yanapan nin. Shukkunaka shikanyarishka yachaykunami nin. Chaymanta shuk shuk yuyaykuna llukshimun, imashatak kunankunapi tecnologia tiyahun, imashatak tiyana kan nishpa tapurikunapash tiyan. Chaypami ashtawanpachaka tapurin imasha kay yuyaykuna yanapana kan kunanpi allpa mama unkushka kakpi. Shuk yuyayka tecnología tiyashpaka runakunata yanapanami nihun, chayshukka shina tiyashpapash allitami yuyarina imasha llakta ukuman chayan, imasha allpa maman chayan, shinashpa imasha ñukanchik runakunapi yaykushpa imashatak ashtawan alli kawsayta usharina nishpa tapurin. Ashtakami allpa mamata llakichirin kunan tecnologiakunawanka, chaymi allikuta rikushpa na llakichishpa kaykunaka tiyana kan nin. Kay allpapika tuylla kawsay tiyakkunatami huyana nin. Shinami kay killkaypika, ashtaka yuyarin imashalla kay mushuk yachaykuna shamukpipash allpa mamata huyashpantin, alliman rurashpa, tukuyllata pakta pakta rikushpa kawsana kanchik nin. Kay yachaykunata kutin kutin yuyarishpa riman, shinallatak allikachin imasha ñukanchik allpa mamata llakimanta harkashpa alli kawsaytapash tariy usharinka nin.

Sapi shimikuna: *Transhumanismo; Posthumanismo yuyaykuna; Antropoceno; Alliman rurana; Allpa mama.*

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Dos posturas respecto al posthumanismo: tecnocientífico y crítico

Dentro del campo de la teoría transhumanista y posthumanista se pueden identificar dos enfoques principales que abordan la relación entre estas corrientes. Por un lado, hay quienes sostienen que el transhumanismo y el posthumanismo forman parte de un mismo proyecto, con un énfasis particular en los avances biotecnológicos y sus implicaciones para la humanidad. Este enfoque tiende a destacar la convergencia entre ambas corrientes, ya que comparten una visión optimista sobre el potencial de la tecnología para mejorar y transformar la condición humana. Por otro lado, existe una postura que considera al transhumanismo y al posthumanismo como propuestas distintas, cada una con sus propios énfasis y preocupaciones. En este enfoque, se destaca la diferencia entre el transhumanismo, que se centra en los aspectos prácticos y tecnológicos de la mejora humana, y el posthumanismo, que abarca una gama más amplia de cuestiones teóricas, lingüísticas y culturales relacionadas con la transformación de la humanidad. Esta diversidad de enfoques enriquece el debate dentro del campo transhumanista y posthumanista, permitiendo una exploración más profunda y matizada de las implicaciones éticas, sociales y filosóficas de la tecnología emergente y su impacto en la naturaleza humana y la sociedad en su conjunto.

Ambas orientaciones, la que considera al transhumanismo y al posthumanismo como parte de un mismo proyecto y la que los ve como propuestas distintas, son igualmente válidas en el ámbito académico, cada una con sus propias fortalezas y debilidades. La primera postura resalta la interconexión entre la mejora tecnológica y la evolución humana, subrayando el potencial transformador de la biotecnología en la búsqueda de una humanidad mejorada. Por otro lado, la segunda postura enfatiza la importancia de examinar las implicaciones más amplias y profundas de la tecnología en términos de teoría, lenguaje y cultura, reconociendo que la transformación humana va más allá de la mera mejora física o cognitiva.

En este trabajo, nos inclinamos hacia la segunda postura debido a que ofrece una respuesta más completa y adecuada a los desafíos contemporáneos, particularmente a la actual crisis ecológica que enfrenta el planeta. Mientras que el enfoque centrado exclusivamente en la biotecnología puede proporcionar soluciones superficiales a problemas específicos, como enfermedades o discapacidades, el enfoque más amplio del posthumanismo reconoce la necesidad de abordar las complejas interrelaciones entre la tecnología, la sociedad y el medio ambiente. Al considerar el impacto ambiental de las tecnologías emergentes y sus consecuencias a largo plazo para el planeta, el enfoque posthumanista ofrece un marco más panorámico para abordar la crisis ecológica. Al reconocer la interdependencia entre la humanidad y el entorno, este enfoque promueve una ética de la responsabilidad y

DOI: 10.51306/ioasarance.053.02

la sostenibilidad que trasciende los límites del antropocentrismo y reconoce el valor intrínseco de todas las formas de vida.

Al adoptar una perspectiva posthumanista buscamos no solo explorar las posibilidades de mejora tecnológica para la humanidad, sino también reflexionar sobre las implicaciones éticas, sociales y ambientales de dichas mejoras, y promover un enfoque más equilibrado y reflexivo hacia el futuro de la humanidad y el planeta que habitamos. A continuación, describiremos más a profundidad ambas perspectivas ya planteadas, para luego examinar cómo es que el posthumanismo crítico brinda herramientas para evitar un potencial ecocidio.

Transhumanismo y posthumanismo tecnocientífico

El transhumanismo tecnocientífico, liderado por científicos y tecnólogos, se dedica activamente a explorar avances en biotecnología con el objetivo de alterar la condición humana. Inspirado en figuras destacadas como Fredkin, Jastrow, Minsky, Moravec y Kurzweil, este enfoque busca la superación tecnológica del ser humano, aspirando a transformarlo en un ciberorganismo genéticamente mejorado (Diéguez, 2013, pp. 72-73). A diferencia de las críticas culturales y lingüísticas presentes en otros enfoques, este transhumanismo se centra en la aplicación práctica de la tecnología para mejorar la humanidad. Esta división de enfoques dentro del transhumanismo es fundamental para comprender las cuestiones éticas y sociales que plantea, ya que cada uno tiene sus propias implicaciones y perspectivas sobre la modificación y mejora del ser humano.

El transhumanismo, según la distinción propuesta por Diéguez, engloba una amplia variedad de perspectivas, reflejando la diversidad de opiniones dentro de este movimiento. Max More lo define como una filosofía que aspira a llevarnos hacia una condición posthumana, compartiendo algunos aspectos con el humanismo, como la valoración de la razón y la ciencia, pero diferenciándose al anticipar transformaciones radicales gracias a avances científicos y tecnológicos (More, 1994).

A pesar de esta diversidad, el transhumanismo comparte ciertos elementos comunes, como la fusión entre humano y máquina, y la búsqueda de la modificación corporal para mejorar la condición humana, abogando por la libertad en la transformación física y cognitiva en aras del bienestar humano. Movimientos transhumanistas como el núcleo de Oxford, con figuras como Nick Bostrom y David Pearce, se esfuerzan por promover esta supuesta mejora humana. Sin embargo, la introducción del término "posthumanidad" por parte de More añade una nueva dimensión al debate. Esta noción se distingue del transhumanismo ya que éste implica un proceso de cambio, mientras que el posthumanismo sugiere la llegada a una meta específica.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

> Primero el humano mutará en transhumano, espécimen biónico transicional a merced, todavía, de los ciclos naturales elementales. A medida que las técnicas cyborgizadoras avancen, el transhumano coronará, empero, etapas inauditas de desnaturalización, hasta mutar en posthumano, espécimen postbiológico, íntegramente auto-creado (autopoiético), ajeno a las leyes que rigen la vida basada en el carbono, abierto a sucesivas auto-reconstrucciones (Martorell Campos, 2012, p. 491).

Las reflexiones previas insinúan que el transhumanismo, en su mayoría, implica un posthumanismo como su meta final. El posthumano se describe como alguien/algo que trasciende las limitaciones biológicas, liberándose de la dependencia de factores ambientales como la luz solar u otras fuentes de energía. Esto conlleva una desnaturalización y postbiologización, dando lugar a una existencia radicalmente diferente, donde los seres humanos o transhumanos todavía dependen de factores externos para sobrevivir, mientras que el posthumano regula sus funciones biológicas a través de sus propias capacidades intrínsecas. Se establece una distinción crucial entre el transhumanismo y el posthumanismo, así como una diferenciación en las dos principales vías que los transhumanistas consideran para alcanzar la meta del posthumano. Aunque ambas comparten el mismo objetivo final, difieren en sus métodos. Una de estas vías es la de la IA o singularidad, que se basa en la robótica y la inteligencia artificial para crear máquinas conscientes capaces de potencialmente reemplazar a los humanos. La otra es la vía biológica, que emplea avances en biotecnología, genética, nanotecnología y neurociencia para modificar directamente la estructura biológica del ser humano (Missa, 2013, p. 71). Estas rutas, aunque distintas, pueden eventualmente complementarse en el proceso hacia la transformación del ser humano en posthumano.

El transhumanismo tecnocientífico es un movimiento diverso que comprende a individuos con diversas perspectivas, pero que comparten un optimismo marcado por la tecnología y una profunda confianza en los avances científicos para mejorar la condición humana. Estos transhumanistas abogan por transformar al ser humano a través de la tecnología, buscando ventajas como una salud mejorada, una vida prolongada, una mayor capacidad intelectual, emociones enriquecidas y una felicidad amplificada. Algunos incluso han descrito a los transhumanistas como adherentes a una especie de utopía tecnológica, comparando su fe en la tecnología con una creencia religiosa o mística (Samuelson, 2012), confiando ciegamente en los beneficios que esta puede brindar a la humanidad. Su objetivo, encapsulado en el lema "Vivir más tiempo, más saludable, más inteligente y feliz", aspira a superar las limitaciones actuales del ser humano.

Esta perspectiva combina las ideas humanistas de la Ilustración con el potencial de las tecnologías (Missa, 2013, p. 69). El movimiento, también reconocido

DOI: 10.51306/ioasarance.053.02

como H+ (Humanity Plus), evoca los ideales progresistas ilustrados que conciben la historia y la humanidad en un continuo proceso de mejora constante. Esta perspectiva impulsa una visión optimista del futuro, donde la aplicación inteligente de la tecnología puede conducir a avances significativos en la condición humana. Al adoptar una mentalidad de mejoramiento continuo, el movimiento H+ promueve la exploración de nuevas fronteras en la ciencia, la tecnología y la filosofía, buscando ampliar los límites de lo que es posible para la humanidad. "El énfasis en nociones como la racionalidad, el progreso y el optimismo está en línea con el hecho de que, filosóficamente, el transhumanismo se arraiga en la Ilustración" (Ferrando, 2013, p. 27). Aunque estas ideas puedan parecer utópicas o incluso fuera de alcance en el contexto actual, el transhumanismo las abraza como estandartes, aspirando a un retorno a los ideales ilustrados en una era de rápida evolución tecnológica. Esta conexión entre la Ilustración y el transhumanismo se manifiesta en la confianza compartida en el progreso y la búsqueda constante de la mejora humana a través de la tecnología.

Sin embargo, al igual que la Ilustración, el transhumanismo también enfrenta desafíos y limitaciones significativas. La sobrevaloración de la tecnología y la ciencia corre el riesgo de descuidar aspectos éticos, sociales y emocionales fundamentales de la experiencia humana. Además, la fe ciega en el progreso tecnológico podría dar lugar a consecuencias no deseadas o incluso a dilemas éticos complejos. Asimismo, la implementación justa y ética de las propuestas transhumanistas podría enfrentar obstáculos similares a los que enfrentó la Ilustración en su intento por aplicar universalmente sus ideales de libertad e igualdad. El desafío para el transhumanismo tecnocientífico reside en encontrar un equilibrio entre el impulso por el avance tecnológico y el respeto por las complejidades de la experiencia humana, así como en abordar de manera integral las implicaciones éticas y sociales de sus propuestas de mejora humana.

Posthumanismo crítico

Al igual que las posturas tecnocientíficas, la vertiente crítica también posee una rica variedad de enfoques para conceptualizar el posthumanismo. Por un lado, el posthumanismo se entiende como una postura filosófica innovadora que desafía la noción tradicional de una frontera clara entre lo humano y lo no humano (Chagani, 2014, p. 425). En lugar de aceptar una separación tajante, el posthumanismo explora las interconexiones y las posibilidades de fusión entre diferentes formas de vida y tecnologías. Esta perspectiva cuestiona la idea de una definición universal o precisa de lo humano, reconociendo la fluidez y la diversidad de la experiencia humana en un mundo cada vez más interconectado. Al desafiar las categorías establecidas, el posthumanismo crítico invita a una reflexión profunda sobre la naturaleza de la identidad humana y nuestra relación con el mundo que

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

nos rodea. Además, plantea preguntas importantes sobre cómo la tecnología y la ciencia están transformando nuestra comprensión de lo que significa ser humano y cómo podemos vivir éticamente en un mundo cada vez más híbrido y diverso. Esta visión enriquecedora y matizada del posthumanismo abre nuevas posibilidades para la reflexión filosófica y la exploración de nuestro lugar en el universo en constante evolución.

Pero, incluso, existe una diferenciación dentro del mismo posthumanismo crítico, uno que identifica unas 'tecnologías posthumanistas' y el 'posthumanismo', tal cual (Ferrando, 2013). Dentro de las llamas 'tecnologías posthumanistas', Ferrando explora las diferencias entre el posthumanismo y el transhumanismo, ambos interesados en la tecnología, pero con enfoques diferentes. Mientras que el transhumanismo tiende a elevar la tecnología a un estatus casi divino y se centra en lograr futuros post-biológicos, el posthumanismo ve la tecnología como parte integral de la experiencia humana y enfatiza su importancia ontológica. El posthumanismo se basa en conceptos como el cíborg de Donna Haraway[1] para desafiar dualismos y límites entre humanos y tecnología (2016). También considera la tecnología como un modo de revelación, eco de la perspectiva de Martin Heidegger (1977). Además, el posthumanismo incorpora la noción de Michel Foucault de tecnologías del yo (Martin, Gutman, & Hutton, 1988), que juegan un papel en la revelación existencial y consideraciones éticas. El posthumanismo rechaza conceptos como la colonización espacial, arraigados en el colonialismo, a favor de una comprensión más matizada de las posibilidades futuras. Ferrando destaca cómo, en lo que ella llama las tecnologías posthumanistas, el posthumanismo y el transhumanismo difieren en sus enfoques teóricos sobre la tecnología y la mejora humana (2013, pp. 28-29).

Por su parte, el posthumanismo es entendido por Ferrando por lo que aquí llamaremos posthumanismo crítico, para diferenciarlo del enfoque tecnocientífico del mismo. "Aunque las raíces del posthumanismo ya se pueden rastrear en la primera ola del posmodernismo, el giro posthumano fue completamente promovido por teóricas feministas en los años noventa, dentro del campo de la crítica literaria, lo que más tarde se definiría como posthumanismo crítico"[2] (Ferrando, 2013, p. 29). Desde su surgimiento en la década de 1990, se ha distinguido entre diferentes corrientes, como el posthumanismo crítico y cultural, que sentaron las bases para su

[1] Aunque Haraway en muchas ocasiones se ha alejado de la categorización de posthumanista para situarse como anti-humanista, en ocasiones se puede leer que se ve influenciada por la subjetividad posthumanista. "While Haraway states unequivocally "I am not a posthumanist," she also tells us, during her discussion of laboratory experimentation, that she pays heed to what she calls "the posthumanist whisperings in [her] ear". As a result, it is fair to say that although she may not explicitly identify as a posthumanist, her thought is clearly informed by posthumanism." (Weisberg, 2009, p. 22)

[2] [*Traducción propia*]. A partir de aquí, las traducciones propias serán insertadas en el cuerpo del trabajo y el texto original en nota al pie de página. "Although the roots of posthumanism can be already traced in the first wave of postmodernism, the posthuman turn was fully enacted by feminist theorists in the Nineties, within the field of literary criticism— what will later be defined as critical posthumanism."

DOI: 10.51306/ioasarance.053.02

posterior desarrollo filosófico. El posthumanismo se presenta como un movimiento audaz que desafía las estructuras jerárquicas arraigadas en el humanismo tradicional. Siguiendo con una tradición lingüística, se enmarca en los movimientos 'post', que pueden ser rastreados desde el postmodernismo, y desde donde también obtienen varias de sus orientaciones teóricas, como la ruptura con los dualismos ontológicos desde la deconstrucción postmoderna, cuestionando las nociones establecidas de lo humano y lo no humano.

Sin embargo, el posthumanismo, al igual que otras corrientes que podrían ser sumadas a lo 'post', pretenden superar al postmodernismo. "Por consiguiente, el uso frecuente del prefijo post-, con frecuencia asociado a los nuevos esfuerzos teóricos, pretende indicar que ahora estamos dentro de una transición histórica, más allá de las teorías posmodernas" (Lara, 2014, p. 125). En este sentido, el posthumanismo también tiene vínculos con la post-ecología[3], el feminismo de nuevas materialidades[4] y el pospostestructuralismo, desde un giro poslingüístico que cuestiona la dicotomía naturaleza cultura, y con ello todo binarismo arraigado en el lenguaje y la cultura.

> A su vez, el feminismo de hoy parece haber dado un giro poslingüístico además del giro pospostestructuralista (considerado dentro del paradigma de lo posmoderno). El retorno del marxismo se entendería hoy no solo como una recuperación de las categorías de clase del marxismo, tal y como se manejaban en los siglos XIX y XX, sino como un intento de formular nuevas categorías que permitan comprender la complejidad entre la materialidad (la naturaleza) y la realidad simbólica (la cultura) de forma conceptual más compleja que cuando el feminismo tematizaba las relaciones entre naturaleza y cultura de forma binaria. Lo problemático sería entonces hallar formas conceptuales nuevas que impidan volver a estas viejas discusiones y patrones binarios excluyentes, y que permitan reflexionar sobre los nuevos retos del presente con relación al capitalismo y a la ecología. (Lara, 2014, p. 126)

Este enfoque en la materia proviene de los intereses del feminismo corporal (Grosz, 1994), pero que también puede encontrarse en la eclosión de la filosofía del cuerpo[5] y principalemente en la obra de Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1993), que pone incapié en el cuerpo vivo. En esta exploración, se revela la noción de que lo 'nuevo' en el conocimiento humano es relativo y contextual. "Se ha afirmado que, en vista de la escala sin precedentes de los desafíos ambientales, económicos, intelectuales y éticos de esta nueva era geohistórica […] El conocimiento debe

[3] Esto tiene una relación directa con la concepción del posthumanismo crítico como respuesta a la crisis ecológica. Para profundizar en este tema puede consultarse (Beneite-Martí, 2018)

[4] Se hace énfasis en que este nuevo materialismo no sería una mera recuperación del Marxismo (Coole & Frost, 2010, p. 30). Este nuevo materialismo versaría más bien en re-inscribir la materia como un proceso de materialización, en el debate crítico feminista (Ferrando, 2013, p. 30).

[5] Un ejemplo latinoamericano lo encontramos en el filósofo mexicano Arturo Rico Bovio. Puede leerse (Rico Bovio A., Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad, 1990) (Rico Bovio A., Teoría corporal del derecho, 2000) (Rico Bovio A, 2017)

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

ajustarse a una condición posthumana que limita el alcance de la acción humana y enreda las vidas de los individuos en interdependencias hiperreales que exceden su comprensión cognitiva y emocional"[6] (Zapf, 2022, p. 10). El posthumanismo nos invita a reflexionar sobre la multiplicidad de perspectivas y la inclusividad de experiencias que caracterizan nuestra realidad contemporánea. Sin embargo, como todo movimiento en evolución, el posthumanismo enfrenta desafíos emergentes. Uno de ellos es la integración de diferencias no humanas en su marco conceptual, lo que requiere una apertura hacia lo 'exótico' y lo desconocido, como los robots, las quimeras biotecnológicas y lo alienígena. Este proceso invita a una expansión de la imaginación hacia futuros posthumanos, donde las fronteras entre lo humano y lo no humano se desdibujan (Ferrando, 2013). La interacción entre la tecnología y la sociedad plantea nuevas preguntas sobre la ética y la identidad en un mundo cada vez más interconectado.

El posthumanismo crítico como respuesta a la problemática ambiental contemporánea

Ahora que hemos explorado de manera concisa dos enfoques del vasto espectro del "posthumanismo", es crucial profundizar en la vertiente crítica de este paradigma y comprender cómo ofrece una perspectiva renovada y poderosa para afrontar la crisis ecológica[7] contemporánea. Garrido señala que la preocupación por esta problemática surge a finales del siglo XX. El autor español mencionaba que un extenso movimiento intelectual, moral y político se estaba gestando con el propósito de examinar las condiciones históricas que nos han llevado al borde de una catástrofe. Este movimiento afectaría profundamente a la manera en que entendemos la realidad y la filosofía, pero también tendría repercusiones en la ética, la economía y la teoría política, abordándolas desde diferentes perspectivas epistemológicas.

Todas estas disciplinas se verían sacudidas y sometidas a un escrutinio crítico por una nueva conciencia social ecológica, que cuestiona todo el legado de la cultura moderna industrial y capitalista (Garrido Peña, 2007, pp. 32-33). Esta situación ecológica surge con lo que podríamos llamar la muerte de la Naturaleza, con la llegada del Antropoceno (Arias Maldonado, 2018). En el año 2000, Paul

[6] "It has been claimed that in view of the unprecedented scale of the environmental, economic, intellectual, and ethical challenges of this new geo-historical era (…) knowledge need to be adjusted to a posthuman condition which limits the range of human agency and entangles the lives of individuals in hyperreal interdependencies that exceed their cognitive and emotional grasp".

[7] Es importante señalar que el término de "ecología" y su adjetivación de "ecológico/a" puede ser entendido de muchas formas. Bellver nos dice que a la ecología "se le pueden dar tres sentidos distintos: como ciencia experimental desgajada del tronco de la biología (…) como paradigma de racionalidad, alternativo al dominante durante la Modernidad, desde el que se reinterpreta la realidad (paradigma ecológico); y como reflexión ética y política acerca de las relaciones del hombre con la naturaleza (ética ambiental)" (Bellver, 1995, p. 389) No es objetivo de este trabajo explorar a profundidad las diferentes concepciones del término, sin embargo, si se quiere explorar más este tema se pueden consultar (Beneite-Martí, 2018)

Crutzen propuso el término "Antropoceno" para describir una nueva era geológica dominada por la actividad humana en la Tierra. Se debate su inicio: algunos sugieren finales del siglo XVIII, marcado por el aumento de carbono atmosférico coincidiendo con la invención de la máquina de vapor en 1784 (Durand & Sundberg, 2019, p. 9). Por su parte, Lewis y Maslin sugieren que el Antropoceno se inicia en 1610 con la colonización de América, que resultó en la muerte de unos 60 millones de indígenas y un secuestro masivo de carbono, reduciendo el CO2 atmosférico (Lewis & Maslin, 2015). En 2016, el Grupo de Trabajo del "Antropoceno" de la Comisión Internacional de Estratigrafía propone que esta era comienza en la mitad del siglo XX, con la detonación de la bomba atómica, dejando rastros de plutonio y carbono radioactivo a nivel global (Zalasiewicz, Williams, Steffen, & Crutzen, 2010). Sin importar la heterogeneidad de posturas respecto a su origen, todas comparten que esta es marcada por la impronta humana en cada rincón del planeta ha despertado un urgente llamado a la acción, un eco que resuena en la conciencia colectiva de nuestra especie.

La muerte de la Naturaleza, lejos de ser un mero concepto abstracto, se manifiesta en la desaparición acelerada de especies, la degradación de los ecosistemas y la exacerbación de fenómenos climáticos extremos. Nos encontramos en un punto de inflexión donde nuestras decisiones y acciones determinarán el destino de incontables formas de vida y el equilibrio mismo de nuestro hogar planetario. "La idea del Antropoceno tiene efectos profundos en el pensamiento ambiental contemporáneo pues revela con claridad las consecuencias de la presencia humana en el planeta y la dificultad de sostener una distinción clara entre naturaleza y sociedad, desestabilizando el campo desde donde se producían los análisis socioambientales y la misma reflexión de la ecología política" (Durand & Sundberg, 2019, p. 9). Sin embargo, en este desafío también reside una oportunidad para el despertar de una conciencia colectiva, una renovada conexión con la tierra que nos sustenta y con todas las criaturas que comparten este viaje con nosotros.

El Antropoceno, con todas sus implicaciones, nos confronta con la realidad de nuestra interdependencia con la biosfera. Peter Sloterdijk propone una reinterpretación del Antropoceno como una era dominada por la técnica, a la que denomina "Tecnoceno" (Beneite-Martí, 2018, p. 38). En su enfoque, la atención principal no recae en juzgar la insensatez humana, sino en reconsiderar nuestra percepción de la crisis ecológica actual y las posibles soluciones (Sloterdijk, 2015, p. 318). Empero, según Sloterdijk, el Tecnoceno también promueve la reflexión sobre la convivencia de los habitantes de la Tierra con las formas y los procesos no humanos.

Esta perspectiva nos insta a colaborar en la intricada red de los ciclos de la vida, donde los agentes del mundo contemporáneo forjan su existencia mediante una

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

co-inmunidad (Sloterdijk, 2015, pp. 338-339). Es en este contexto que el llamado a la acción se vuelve ensordecedor, pero también esperanzador. Cada gesto, cada elección informada y cada voz elevada en defensa de la Biosfera es un paso hacia la regeneración y la restauración de los tejidos de la vida. Además, es fundamental comprender, tal vez aún desde un punto de vista antropocéntrico pero no por eso menos ecológicamente deseable, que el bienestar de los seres humanos está indisolublemente ligado al bienestar del ecosistema planetario y al bienestar de otras especies, como nos recuerda el pensamiento multiespecies en sus diversas formas (Heise, 2017). No se trata solo de preservar un paisaje idílico, sino de asegurar un futuro habitable para las generaciones venideras y para todas las formas de vida que coexisten en este planeta.

La muerte de la Naturaleza no es un destino inevitable, sino un llamado de atención, una señal de alarma que nos insta a reflexionar sobre nuestras acciones y a redefinir nuestro lugar en el entramado de la vida. En este momento crucial, la colaboración, la innovación y la solidaridad se convierten en nuestras mejores herramientas para tejer un futuro más próspero y armonioso para todas las criaturas que comparten este planeta con nosotros. Así, en esta encrucijada y búsqueda de subterfugios, el posthumanismo crítico se muestra como una opción viable. Incluso podríamos afirmar que el surgimiento simultáneo del posthumanismo y el Antropoceno como dos marcadores discursivos fundamentales en los debates ambientales contemporáneos no es meramente coincidencia, sino una manifestación de la necesidad urgente de repensar nuestras relaciones con el mundo natural y entre nosotros mismos. Esta convergencia ofrece una ventana de oportunidad para trascender las limitaciones impuestas por conceptos arraigados en diversas disciplinas.

> Y aunque el concepto del Antropoceno introduce el factor humano como un nuevo elemento en la descripción científica de una secuencia de eras geológicas hasta entonces no definida por lo humano, el concepto de posthumanismo abre las humanidades a nuevas formas de pensar sobre la categoría de lo humano en el contexto de disciplinas no humanistas como la geología, la biología, la física, las ciencias de la tierra y la ecología. Lo que esto implica, hablando en términos positivos, es un proceso interdisciplinario potencial y altamente productivo de fertilización mutua entre culturas de conocimiento anteriormente separadas. Desde una perspectiva más crítica, puede llevar a una proliferación de híbridos indiferenciados (como naturalezaculturas, mentecuerpos, material-semiótico, onto-ético-epistemológico, ético-onto-epistemológico, y así sucesivamente) que destacan el postulado de 'enredos' ontológicos inextricables, pero tienden a descuidar las tensiones inevitables y las paradojas que caracterizan los desafíos interdisciplinarios de las humanidades ambientales[8] (Zapf, 2022, p. 6).

[8] "And while the concept of the Anthropocene introduces the human factor as a new element into the scientific description of a hitherto non-humanly defined sequence of geological eras, the concept of posthumanism opens the humanities to new ways of thinking about the category of the human in the context of non-humanist disciplines such as geology, biology, physics, earth sciences, and ecology (for critical-differentiated assesSEMnts of

Sin embargo, no es sólo que el Antropoceno y las nuevas respuestas a las problemáticas ecológicas surjan en concomitancia, debido a que el primero es una condición necesaria para que surjan las segundas, sino que, esto permite un desarrollo de nuevas ideas, gestadas precisamente en el ámbito del Antropoceno, debido al intercambio entre ciencia y (post)humanidades. "También, este intercambio intensificado entre la ciencia y el materialismo-posthumanismo académico ha influido significativamente en la creatividad artística en el Antropoceno, lo que ha dado lugar a múltiples nuevas formas de experimentación que traspasan límites, inspiradas en tales teorías"[9] (Zapf, 2022, p. 7). Este intercambio dinámico propicia un ambiente para la gestación de nuevas perspectivas y enfoques, los cuales se enraízan profundamente en la comprensión de nuestra relación con el mundo natural y tecnológico que nos rodea.

Así, las teorías emergentes del materialismo-posthumanismo y sus diálogos con la ciencia abren puertas hacia un panorama artístico y epistemológico más expansivo y audaz. Este fertilizante intelectual permite a los/as artistas y académicos/as explorar territorios inexplorados, desafiando fronteras tradicionales y abriendo caminos hacia la innovación y la expresión creativa. En este sentido, las formas de comprender y actuar en el mundo dentro del Antropoceno se convierten en un catalizador para reflexionar sobre nuestras interacciones con el entorno y, a su vez, transformar estas reflexiones en formas de expresión y comprensión del mundo que trascienden las barreras convencionales, inspirando así nuevos horizontes de pensamiento y acción.

El posthumanismo crítico, arraigado en el postmodernismo, el feminismo y los nuevos materialismos, representa un punto de inflexión respecto a muchas de las premisas que definieron el siglo XX.

> No solo se repudian y se denuncian los excesos del etnocentrismo o la hegemonía de género, sino que más allá de ello se pone en radical crisis la idea de una historia (y ante todo un futuro) dictaminado por la sola especie humana: es el fin de la historia eurocéntrica, androcéntrica, plutocéntrica y antropocéntrica-especista. Por eso lo que Eagleton refiere como un engañoso (pero representativo) "trípode raza-clase-género" hoy debe ampliarse a un quadrivium político-ético compuesto por especie-raza-clase-género (Beneite-Martí, 2018, p. 48).

posthumanism and the Anthropocene, see. What this implies is, positively speaking, a potentially highly productive cross-disciplinary process of mutual fertilization between formerly separated knowledge cultures. More critically viewed, it can lead to a proliferating circulation of undifferentiated hybrids (such as naturecultures, bodyminds, material-semiotic, onto-ethico-epistemological, ethico-onto-epistemologal and so forth) which highlight the postulate of inextricable ontological 'entanglements' but tend to neglect the inevitable tensions and paradoxes that characterize the interdisciplinary challenges of the environmental humanities".

[9] "Also, this intensified Exchange between science and new materialist posthumanist scholarship has significantly influenced artistic creativity in the Anthropocene, which has developed manifold new forms of experimental boundary-crossing from the inspiration of such theories".

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Este cambio de paradigma nos invita a repensar nuestra relación con el mundo natural y con otras formas de vida, reconociendo su valor intrínseco y su agencia en la configuración del entorno compartido. El posthumanismo crítico nos desafía a trascender las fronteras tradicionales del pensamiento humano y a adoptar una perspectiva más inclusiva y solidaria hacia todas las formas de existencia en el planeta. En lugar de situarnos en el centro del universo, como lo hacía el antropocentrismo, nos invita a reconocernos como parte de una red interconectada de seres vivos, cada uno con su propia dignidad. Al ampliar el análisis político-ético hacia la inclusión de la especie, nos vemos obligados a confrontar las estructuras de poder y dominación que han perpetuado la opresión no solo entre los seres humanos, sino también hacia otras formas de vida. Esto implica desafiar las jerarquías establecidas y trabajar hacia una sociedad más justa y equitativa para todos los seres sintientes. En este sentido, el posthumanismo crítico no solo nos llama a reflexionar sobre nuestras acciones pasadas y presentes, sino también a imaginar y construir un futuro donde la diversidad y la interdependencia sean celebradas como fuerzas fundamentales para la supervivencia y el florecimiento de la vida en la Tierra.

A su vez, la ruptura que propone el posthumanismo crítico con respecto al dualismo entre naturaleza y cultura es fundamental para reconceptualizar nuestra relación con el planeta. Al desafiar las fronteras tradicionales entre lo humano y lo no humano, este enfoque invita a una profunda reflexión sobre nuestra posición dentro de los ecosistemas terrestres. "En lugar de este binario habitual, los posthumanistas destacan las formas complejas en que los humanos están entrelazados con los no humanos y, de hecho, son inseparables de ellos. Y en este caso "no humano" significa una serie de "cosas" desde lo material a lo inmaterial y de lo orgánico a lo inorgánico" (Chagani, 2014, p. 425). Al liberarnos del estrecho marco dualista que separa a los humanos del resto de los seres, el posthumanismo crítico nos insta a reconocer nuestra interconexión con todas las formas de vida y con el entorno en el que habitamos. Esta perspectiva nos permite apreciar la complejidad y la riqueza de los ecosistemas en los que estamos inmersos, así como también nos desafía a asumir una responsabilidad más amplia hacia el mundo natural.

El enfoque del posthumanismo crítico hacia el modelo del sujeto humano y la capacidad de agencia de otras especies es especialmente relevante en el contexto actual de crisis ecológica global.

> "(...) el posthumanismo (...) aborda el desafío de los futuros sostenibles ante la crisis ecológica global y el trastorno de las escalas tradicionales de percepción humana de tiempo, espacio y agencia en el Antropoceno, desde una conciencia de la co-agencia vital del mundo más allá de lo humano en la evolución cultural y la creatividad. Sin embargo, no vislumbra una simple superación o rechazo de un pasado humanista supuestamente obsoleto, sino más bien la búsqueda de un nuevo humanismo, consciente de la ecología y abiertamente transcultural, que sea

> crítico de las deficiencias históricas pero que también pueda beneficiarse de los ricos archivos protoecológicos de la tradición humanista-literaria"[10] (Zapf, 2022, p. 5).

Al desafiar el modelo tradicional de sujeto humano como el único poseedor de agencia y capacidad de acción significativa, este enfoque invita a reconocer la complejidad y la diversidad de las formas de vida en la Tierra.

> El otro rasgo distintivo del discurso posthumanista es su rechazo del modelo singular y limitado del sujeto humano. Tanto los posthumanistas deconstructivos o "anti-ontológicos" como aquellos que proponen ontologías alternativas han estado preocupados por las numerosas exclusiones (y por la violencia) realizadas en nombre de lo humano. Sin embargo, mientras los primeros a menudo se han contentado con descentrar al sujeto y despejar un espacio para múltiples posiciones posibles, los segundos han ido más allá, sugiriendo que los humanos no son la única fuente de agencia. En su opinión, las explicaciones tradicionales de la interacción entre humanos y no humanos han puesto demasiado énfasis en la conciencia y la cognición a expensas de la participación activa de los no humanos.[11] (Chagani, 2014, pp. 425-426).

En este contexto de agencia, el posthumanista Bruno Latour produce su "Actor-Network Theory" (ANT). Latour considera a la agencia como un logro colectivo de "actuantes" heterogéneos, ni exclusivamente humanos ni objeto-dirigidos (Chagani, 2014, p. 426). ANT ve las redes como efectos dinámicos y relacionales en lugar de estructuras fijas, con la estabilidad emergiendo de las traducciones e interacciones de diversos actores/actantes. A diferencia de la sociología tradicional, que enfatiza el orden y la estabilidad, ANT destaca la contingencia, la incertidumbre y la fluidez como aspectos fundamentales de la realidad social (Latour, 2005, p. 35). Al centrarse en las relaciones entre entidades diversas, ANT ofrece un marco mejor adaptado para capturar la complejidad y la impureza de los fenómenos sociales[12] (Chagani, 2014, p. 426).

---

[10] "(...)posthumanism (...) addresses the challenge for sustainable futures by the global ecological crisis and the derangement of traditional human scales of perception, time, space, and agency in the Anthropocene from an awareness of the life-enabling co-agency of the more-than-human world in cultural evolution and creativity. Yet it envisions no simple overcoming or rejection of an allegedly obsolete humanist past but rather the quest for a new, ecologically aware, and transculturally open humanism that is both critical of historical shortcomings yet can also profit from the rich proto-ecological archives of the humanist-literary tradition".

[11] "The other distinguishing feature of posthumanist discourse is its rejection of the singular and bounded model of the human subject. Both deconstructive or "anti-ontological" posthumanists and those who propose alternative ontologies have been preoccupied with the many exclusions—and with the violence—performed in the name of the human. However, while the former have often been content with decentering the subject and clearing a space for multiple possible subject positions, the latter have gone further, suggesting that humans are not the only source of agency. In their view, traditional explanations of human-nonhuman interaction have placed too much stress on consciousness and cognition at the expense of the active participation of nonhumans".

[12] Sin embargo, existen varias críticas a la teoría de Latour, que consideran que sigue excluyendo a actores y no se les da voz a todas las personas humanas y no humanas. Véase: (Mallavarapu & Prasad, 2006), (Watson, 2011) y (Chagani, 2014).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Al considerar que otras especies también tienen capacidad de agencia, el posthumanismo crítico nos lleva a cuestionar las jerarquías de poder que han sido establecidas en función de la supremacía humana. Nos insta a reconocer y respetar las voces y las acciones de los seres no humanos, así como también nos desafía a considerar cómo nuestras acciones afectan a otras formas de vida en el planeta.

> Somos persuadidos de expandir nuestra concepción de agencia más allá de lo humano sobre la base de la idea de que a los microbios, las máquinas, los babuinos y similares se les ha negado hasta ahora una representación apropiada (...) La incorporación de los no humanos, por lo tanto, no es sólo una cuestión de corregir la incompletitud ontológica de los relatos sociológicos tradicionales, sino también una forma de reparar una injusticia histórica[13] (Chagani, 2014, pp. 426-427).

Esta perspectiva nos lleva más allá de una visión androcéntrica del mundo, en la que los humanos son el centro de todas las consideraciones éticas y morales. Nos invita a adoptar una ética de interdependencia y cuidado hacia todas las formas de vida, reconociendo que nuestras acciones tienen consecuencias no solo para nosotros mismos, sino también para el resto del mundo natural.

Además, al centrarse en la capacidad de agencia de otras especies, el posthumanismo crítico nos invita a repensar nuestras relaciones con los animales y el medio ambiente en general. Al ampliar nuestro entendimiento de lo que constituye lo humano, el posthumanismo crítico nos desafía a reconsiderar nuestras prácticas y sistemas que perpetúan la explotación y el abuso de los recursos naturales, así como también nos anima a explorar nuevas formas de coexistencia y colaboración con otras formas de vida en la Tierra. En lugar de ver a la naturaleza como un recurso a ser explotado para nuestro beneficio exclusivo, este enfoque nos invita a adoptar una ética de cuidado y respeto hacia todos los seres vivos. Asimismo, al desafiar las fronteras entre lo humano y lo no humano, el posthumanismo crítico abre el espacio para explorar nuevas formas de estar-en-el-mundo que no están limitadas por nuestras concepciones antropocéntricas. Nos instiga a aprender de las formas de vida que han existido en la Tierra mucho antes que nosotros y a reconocer la importancia de los sistemas naturales; sistemas a los que pertenecemos como humanos.

Haraway menciona que existe un "excepcionalismo humano" desde donde se pretende que "la humanidad por sí sola no es [parte de] una red espacial y temporal de dependencias entre especies"[14] (2008, p. 11). Haraway señala que este "excepcionalismo humano" implica una visión egocéntrica que nos separa del tejido

[13] "We are persuaded to expand our conception of agency beyond the human on the basis of the idea that microbes, machines, baboons and the like have heretofore been denied appropriate representation. The incorporation of nonhumans is, therefore, not only a matter of correcting the ontological incompleteness of traditional sociological accounts but also a way to redress an historical injustice".

[14] "Humanity alone is not [part of] a spatial and temporal web of interspecies dependencies".

DOI: 10.51306/ioasarance.053.02

interconectado de la vida en la Tierra. Desde esta perspectiva, se tiende a ignorar o subestimar las complejas relaciones de interdependencia que existen entre todas las especies y los ecosistemas. En lugar de reconocer nuestra pertenencia a una red intricada de relaciones, se promueve la idea de la superioridad exclusiva de la humanidad sobre otras formas de vida. Esta visión antropocéntrica no solo distorsiona nuestra comprensión de nuestro lugar en el mundo, sino que también puede llevar a prácticas destructivas que socavan la salud del planeta y de todas sus criaturas.

Para Haraway, la clave para escapar de este excepcionalismo radica precisamente en entender que estamos interconectados con otras especies, en una relación de alteridad, así "toda relación ética, dentro o entre especies, está tejida a partir del fuerte hilo de seda de la alerta continua hacia la alteridad en la relación"[15] (Haraway D. , 2003, p. 50). Para Haraway, esta noción de alteridad implica reconocer y valorar la otredad en nuestras relaciones con otras especies[16].

Significa entender que nuestras acciones tienen un impacto directo en el bienestar y la supervivencia de otras formas de vida en el planeta. En lugar de ver a las demás especies como meros recursos o herramientas para nuestro beneficio, debemos reconocer su derecho a existir y florecer. Esto implica cultivar una sensibilidad ética que nos lleve a considerar cuidadosamente las consecuencias de nuestras decisiones y acciones sobre el mundo natural. Al hacerlo, podemos comenzar a construir relaciones más equitativas y respetuosas con el resto de los seres vivos con quienes compartimos este planeta. Esta conciencia de alteridad nos invita a adoptar una ética de responsabilidad y cuidado hacia todas las formas de vida, reconociendo que nuestro destino está inextricablemente ligado al de todas las criaturas que cohabitan con nosotros.

Conclusión

El posthumanismo crítico va más allá de simplemente considerar nuevas formas de ser humano en un mundo tecnológico y ecológicamente cambiante. Se sumerge en un análisis profundo de las estructuras de poder, las relaciones de dominación y explotación que han llevado al deterioro ambiental global. Reconoce que la crisis ambiental no es simplemente un problema de gestión de recursos o tecnología, sino una manifestación de desigualdades sociales, económicas y políticas arraigadas. Este enfoque crítico del posthumanismo desafía la supremacía humana sobre la naturaleza y cuestiona el antropocentrismo inherente a muchas visiones del progreso humano. En lugar de considerar a los humanos como dominadores y

[15] "all ethical relation, within or between species, is knit from the silk-strong thread of ongoing alertness to otherness-in-relation."

[16] Para una visión crítica a la teoría de Haraway respecto a la asimetría de la relación animales-humanos puede consultarse: Weisberg, 2009 y Chagani, 2014.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

controladores de la naturaleza, aboga por una relación más equilibrada y colaborativa entre humanos y el mundo natural. Reconoce la interconexión profunda entre todas las formas de vida y aboga por la justicia ambiental como parte integral de la lucha por la justicia social.

Al adoptar una postura crítica, el posthumanismo nos insta a repensar nuestras narrativas culturales, económicas y políticas dominantes que perpetúan la destrucción ambiental y la desigualdad. Nos desafía a cuestionar las estructuras de poder que benefician a unos pocos a expensas de muchos y a imaginar y construir sistemas más equitativos y sostenibles. El posthumanismo crítico no solo nos ofrece una manera de repensar lo que significa ser humano en un mundo cambiante, sino que también nos proporciona herramientas conceptuales y éticas para abordar la raíz de la crisis ecológica actual y trabajar hacia un futuro más justo y habitable para todas las formas de vida en nuestro planeta.

También se le pueden hacer críticas al posthumanismo, considerando que aún tiene atisbos de humanismo, pues su mismo término lleva el concepto de "humanismo", y esto puede acarrear viejas formas de ver la relación de la humanidad con el resto de la biosfera, como lo menciona Jane Bennett, cuando reconoce que los esfuerzos por fomentar una conciencia de lo no humano a menudo retroceden hacia la dependencia de estrategias centradas en lo humano, guiándonos efectivamente por "el camino del antropocentrismo" (Bennett, 2010, p. 120). Sin, embargo, no caben dudas que el posthumanismo crítico se muestra como una respuesta viable a la crisis ecológica actual, al tratar de desmontar los conceptos de humano y formar vínculos con el resto de la bioesfera, tratando de establecer una relación de interconexión con el resto de nuestro entorno, tanto biológico como no viviente.

Además de las críticas al posthumanismo por su persistente vínculo con el humanismo, es crucial reconocer que esta corriente representa un paso significativo hacia la reconceptualización de nuestra relación con el mundo que nos rodea. Aunque su término lleva consigo connotaciones humanistas, el posthumanismo crítico busca trascender las limitaciones de la visión antropocéntrica, desafiando las nociones tradicionales de lo humano y abogando por una comprensión más inclusiva de la vida en la Tierra. Como señala Jane Bennett, la tendencia a caer en estrategias centradas en lo humano es una preocupación válida, pero no debemos perder de vista el potencial transformador del posthumanismo para abordar la crisis ecológica actual.

El posthumanismo crítico se distingue por su intento de desmantelar las jerarquías y dualismos arraigados en nuestras concepciones de lo humano, abriendo así la posibilidad de establecer vínculos más profundos y empáticos con todas las

DOI: 10.51306/ioasarance.053.02

formas de vida en la biosfera. En lugar de perpetuar la división entre lo humano y lo no humano, este enfoque busca promover una visión holística que reconozca la interdependencia entre todos los seres y elementos de nuestro entorno, tanto bióticos como abióticos. En última instancia, el posthumanismo crítico nos desafía a re-imaginar nuestra relación con el mundo natural, invitándonos a adoptar una actitud de humildad y respeto hacia la diversidad y complejidad de la vida en la Tierra. A través de este enfoque, podemos aspirar a forjar una conexión más auténtica y armoniosa con nuestro entorno, allanando el camino hacia un futuro más sostenible y equitativo para todas las formas de vida que comparten nuestro planeta.

Referencias bibliográficas

Arias Maldonado, M. (2018). Antropoceno: la política en la era humana. Taurus.

Bellver, V. (1995). Tema de estudio: ecología, demografía y bioética. Cuadernos Bioética,(4),389-399.

Beneite-Martí, J. (2018). El nuevo paradigma post-ecológico. Lecturas de nuestro tiempo,(3),37-54.

Bennett, J. (2010). Vibrant matter: a political ecology of things. Duke University Press.

Chagani, F. (2014). Critical Political Ecology and the Seductions of Posthumanism. Journal of Political Ecology, 21(1), 424-436.

Coole, D., & Frost, S. (2010). Introducing the New Materialisms. En D. Coole, & S. E. Frost. (Eds.), New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics (pp. 1-45). Duke University Press.

Diéguez, A. (2013). Biología sintética, transhumanismo y ciencia bien ordenada. Viento Sur, (131), 71-80.

Durand, L., & Sundberg, J. (2019). Sobre la ecología política posthumanista. Sociedad y Ambiente, (20), 7-21. doi:https://doi.org/10.31840/sya.v0i20.1989

Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. Existenz, 8(2), 26-32.

Garrido Peña, F. (2007). Sobre la epistemología ecológica. En F. Garrido Peña, M. González de Molina, J. L. Serrano Moreno, J. L. Solana Ruiz (Eds), El paradigma ecológico en las ciencias sociales (pp. 31-54). Icaria.

Grosz, E. A. (1994). Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism. Indiana University Press.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Haraway, D. (2003). The companion species manifesto: dogs, people and significant otherness. Prickly Paradigm Press.

Haraway, D. (2008). When species meet. University of Minnesota Press.

Haraway, D. (2016). A Cyborg Manifesto. Science, technology, and socialist - feminism in the late Twentieth Century. University of Minnesota Press.

Heidegger, M. (1977). The Question Concerning Technology and Other Essays. Harper Torchbooks.

Heise, U. (2017). Imagining extinction: The cultural meanings of endangered secies. Chicago University.

Lara, P. M. (2014). ¿Es posible construir un puente teórico entre la teoría feminista y las teorías sobre la ecología? Debate Feminista, 49, 125–147.

Latour, B. (2005). Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory. Oxford University Press.

Lewis, S. & Maslin, M. (2015). Defining the Anthropocene. Nature, 2(519), 128-146.

Mallavarapu, S., & Prasad, A. (2006). Facts, fetishes, and the parliament of things: is there any space for critique? Social Epistemology, 20(2), 185-199.

Martin, L.; Gutman, H.; & Hutton, P. E. (1988). Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault. University of Massachusetts Press.

Martorell Campos, F. (2012). Al infierno los cuerpos: el transhumanismo y el giro postmoderno de la utopía. Thémata. Revista de Filosofía, 489-496.

Merleau-Ponty, M. (1993). Fenomenología de la percepción. Planeta-Agostini.

Missa, J.–N. (2013). Biodiversidad, filosofía transhumanista y el futuro del hombre. Revista Colombiana de Bioética, 65-76.

More, M. (1994). On becoming posthuman. Free Inquiry, 14(4), 38-41.

Rico Bovio, A. (1990). Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad. Grupo Editorial Planeta.

Rico Bovio, A. (2000). Teoría corporal del derecho. Miguel Ángel Porrúa.

Rico Bovio, A. (2017). Muerte y Resurrección del Cuerpo. Universidad Autónoma de Chihuahua; Plaza y Valdés.

DOI: 10.51306/ioasarance.053.02

Samuelson, H. (2012). Transhumanism as a Secularist Faith. Zygon(r), 47. doi:10.1111/j.1467-9744.2012.01288.x

Sloterdijk, P. (2015). The Anthropocene: a process-state at the edge of geohistory? En D. Henry, E. Turpin (Eds.), Art in the Anthropocene: encounters among aesthetics, politics, environments and epistemologies (pp. 327-340). Open Humanities.

Watson, M. (2011). Cosmopolitics and the subaltern: problematizing Latour's idea of the commons. Theory, Culture and Society, 28(3), 55-79.

Weisberg, Z. (2009). The broken promises of monsters: Haraway, animals and the humanist legacy. Journal for Critical Animal Studies, 7(2), 21-61.

Zalasiewicz, J.; Williams, M.; Steffen, W. & Crutzen, P. (2010). The New World of the Anthropocene. Environmental Science & Technology, 44(7), 2228-2231.

Zapf, H. (2022). Posthumanism or Ecohumanism? Environmental Studies. Journal of Ecohumanism , 1(1), 5–17. doi:https://doi.org/10.33182/joe.v1i1.1743

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Cosmotécnicas y tecnodiversidad

Cosmotécnicas y tecnodiversidad/Cosmotechnics and Technodiversity

Cosmotécnicamanta, tecnodiversidad nishkamantapash

Lautaro Amore
amorelautaro@gmail.com
ORCID: 0009-0002-5413-6088
Universidad de Buenos Aires
(Buenos Aires, Argentina)

Cita recomendada:
Amore, L. (2024). Cosmotécnicas y tecnodiversidad. *Revista Sarance*, (53), 29 - 43. DOI: 10.51306/ioasarance.053.03

Resumen

En este artículo nos proponemos relacionar el concepto de cosmotécnica, de Yuk Hui, con la consideración hegemónica de la tecnociencia, e introducirnos en narrativas alternativas sobre el desarrollo tecnológico. Buscamos líneas discursivas y metodológicas que se salgan del relato de un desarrollo tecnocientífico sincrónico y universal. Sobre todo, queremos presentar alternativas al colapso ecológico que difieran del deceleracionismo y de la falacia transhumanista. La narrativa de una tecnociencia sincrónica occidental sería premodernidad-modernidad-posmodernidad-apocalipsis, siendo este último término el de mayor relevancia. En los ensayos de *Fragmentar el futuro*, Hui propone un repaso por la filosofía sobre la técnica en occidente para mostrar su especificidad y desuniversalizarla.

Palabras Clave: tecnodiversidad; aceleracionismo; cosmotécnica; decrecionismo.

Abstract

This article examines Yuk Hui's concept of cosmotechnics to the dominant framework of technoscience, exploring alternative narratives of technological development. We investigate discursive and methodological approaches that challenge the prevailing narrative of synchronous and universal technoscientific progress. Our primary objective is to present alternatives to ecological collapse that diverge from decelerationism and transhumanist paradigms. The conventional narrative of Western technoscience – encompassing pre-modernity, modernity, postmodernity, and culminating in apocalypse-- is critically analyzed, with particular emphasis on the latter stage. In Fragmenting the Future essays, Hui criticizes Western philosophical perspectives on technology, porposing a reevaluation to underscore their particularities and dismantle their claim to universality.

Keywords*: Technodiversity; accelerationism; cosmotechnics; degrowth.*

Tukuyshuk:

Kay killkaypimi rimankapak munanchik imasha punta kawsaymanta ruray yachaykunata, tayta Yuk Huipa "cosmotécnica" nishkamanta ninanta rimashka kan. Paypa yachaywanmmi chimpapurachikrin tecnociencia nishpa riksishka yachaykunawan. Kay ishkay yachaykunami imasha wankurishka kakta rikunkapak munan. Chay hipami kay taytapa yachaykunamanta rimashpa imasha mushuk wiñachiy yachaykuna kan nishpa sinchichikrin. Chaymanta kunanpi riksirishka tecnología yachaykunata mana chaykunallachu tiyashka ninkapak. Shuk yachaykunapash ashtawan sumakmi kan ninkapak. Kay taytaka sumak hatun yachaytami charishka kan, ñukanchik allpa mamatapash hampi ushana yachay kan, shinallatak occidentemanta tecnología mishu yuyayka yapatami runakunata uchalla purichun, ashtalla imawanpash chapurishpa kachunlla nin. Kashna yuyayunaka modernidad nishka pacha kallarimanta tukurishka hipa apocalipsis pachakaman riman imasha mishu yaypika yachaykunata shuklla laya churashka nin, shinapash paypa killkashka Fragmentar el futuro, kamupika chay yachaymanta imasha shuk layapash rikuy ushanamantami riman.

Sapi shimikuna: *tecnologíamanta tawkalla yachaykuna; uchalla katichina yaykuna; cosmotécnica; decrecionismo.*

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

For Heidegger, metaphysics is completed
by cybernetics: we live at the end of time[1]

Hui, 2016

En esta época, asistimos simultáneamente a la sincronización del mundo y a la pérdida del sentido. Tanto la posverdad como el posmodernismo fueron reacciones inmunológicas del pensamiento europeo frente a tecnologías de la reificación y la espectacularización de la existencia[2]. Por un lado, la cibernética y la teoría de sistemas se han posicionado en el campo de la ecología a través de planteamientos como los de Lovelock y Margulis en su "hipótesis Gaia" (1985). La biología y antropología la buscan posicionarse como fuentes de la conceptualización de las ideas de alma[3] y mundo. Por otro lado, la filosofía continental ha continuado algunos de estos desarrollos sin cuestionarse demasiado la base de esas posturas, como el llamado de Latour en *Face à Gaïa*. Desde hace algunos años se viene hablando del "giro ontológico" cuyos principales exponentes en esta discusión serían Philipe Descola, que intenta superar la oposición entre naturaleza y cultura[4], y Viveiros de castro con su perspectivismo amerindio[5]. Se trata de la forma en que la antropología toma consciencia de sus propios presupuestos antropológicos y empieza a desarrollarse como una antropología filosófica o una anti-filosofía[6]. Sin embargo, este "giro ontológico" se remonta a el análisis de los existenciarios heideggerianos y su sesgo humanista hasta las formas más o menos veladas de cristianismo de Vattimo o Latour. Estos filósofos, antropólogos o teóricos en general buscan superar a la modernidad o salirse de ella, pero fácilmente pueden dar lugar a tradicionalismos reaccionarios[7]. No obstante, estos pensadores son los mismos que se han planteado preguntas sobre la tecnología, la tecnociencia, la crisis del saber occidental y la deriva apocalíptica postnuclear. La propuesta de Hui se basa en un esfuerzo por ir más allá del sesgo europeo que se da en los pensadores de ese territorio y su posible aversión: la tecnociencia. Por el contrario, Hui incita al pensamiento local y a la reconstrucción histórica y cimentada de la tecnología de cada región con el propósito de construir una narrativa alternativa a la de premodernidad-modernidad-posmodernidad-apocalipsis. Para lograrlo, nos presenta el concepto de "cosmotécnica": "es la unificación del cosmos y lo moral por medio de actividades técnicas, pertenezcan éstas al ámbito de los oficios o del arte". (Hui, 2020, p. 56). En sus libros *The question concerning technology in China* y *Art and cosmotechnics*, Hui

[1] "Según Heidegger, la metafísica es completada por la cibernética: vivimos en el fin de los tiempos".
[2] El situacionismo de Baudrillard y Debord o los diagnósticos de Lyotard sobre lo inhumano.
[3] Pensemos en los debates neurocientíficos actuales sobre el libre albedrío y los implantes cerebrales.
[4] Ver: Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*, Janet Lloyd (trad.). University of Chicago Press.
[5] Ver: *La mirada del jaguar - introducción al perspectivismo amerindio – entrevistas* (2013). Tinta Limón.
[6] Ver: François, L. (2010). La Verdad Según Hermes: Teoremas sobre el Secreto y la Comunicación. *Parrhesia*, 9,18–22. https://www.parrhesiajournal.org/parrhesia09/parrhesia09_laruelle.pdf
[7] Como el caso de la recepción de la obra de Heidegger por la escuela de Kyoto.

DOI: 10.51306/ioasarance.053.03

concretiza este concepto siguiendo de cerca el desarrollo del concepto de *tekné* en Grecia y su relación con la tragedia, así como la pregunta de "por qué no se originó la tecnología moderna en China" teniendo en cuenta que este país estaba mucho más "avanzado" en términos de objetos tecnológicos. Para entender esto, Hui propone la diversidad de cosmotécnicas como distintas *epistemes*[8] y *mileus* tecnológicos[9] a partir de los cuales se "individuan"[10], "concretizan"[11], y "transducen"[12], los distintos objetos técnicos en el desarrollo tecnológico.[13] De esta forma, se revela que "un avance tecnológico universal y sincrónico" es más bien una interpretación reduccionista que surge a partir de conflictos bélicos entre distintas civilizaciones. Por lo tanto, este se vuelve el relato común en las sociedades con hegemonía bélica y tecnológica[14]. "Reabrir la cuestión de la tecnología es rechazar este futuro tecnológico homogéneo que hoy se nos presenta como la única opción" (Hui, 2020, p. 64)

Conciencia desventurada[15]

En su ensayo "La conciencia desventurada de los neorreaccionarios"[16] Hui analiza con detalle la postura de algunos aceleracionistas de derecha. A diferencia de las derechas tradicionales que buscaban refugiarse en un nacionalismo cerrado, como retorno a los orígenes, la neorreacción tiene ya como punto de partida el *Dasein*[17] en el *umwelt*[18] ciber-tecnológico planetario. La neorreacción comprende que no hay forma de resistirse a la globalización y en parte lo que les genera incomodidad es haber sido superados y estar a punto de ser subsumidos por la tecnología del sur global.

8 Ver: Foucault, *Las palabras y las cosas*.

9 Ver: Leroi-gourhan, A. (1989). *El medio y la técnica. Evolución y técnica II.* Taurus.

10 La individuación, en la filosofía de Simondon, se refiere al proceso dinámico y continuo a través del cual los individuos toman forma y se desarrollan. Es un concepto que abarca tanto el ámbito biológico como el técnico y se centra en la idea de que la realidad está en constante proceso de cambio y devenir.

11 Simondon utiliza este término para describir el proceso mediante el cual una realidad abstracta o virtual se realiza o se materializa en una forma concreta o actual.

12 La transducción implica un proceso continuo y dinámico en el cual la información o energía se transforma a medida que atraviesa diferentes niveles de individuación. Este proceso no es estático, sino que implica una evolución constante.

13 Este vocabulario pertenece al filósofo de la técnica Gilbert Simondon y está trabajado en sus libros *On the mode of existence of technical objects* (1958) y en *Individuation in Light of Notions of Form and Information* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020)

14 Esto es claro si tenemos en cuenta que el proceso de modernización en China comienza después de su derrota en las Guerras del opio contra Inglaterra, que era percibida como más avanzada tecnológicamente.

15 La referencia a la "consciencia desventurada" apunta a sugerir que el pensamiento neorreaccionario es un escepticismo que no puede zafarse de sí mismo, algo similar a lo que Hegel argumenta en su discusión sobre el estoicismo y el escepticismo en *La fenomenología del espíritu"* (Hui, 2020, p.19) Es decir, se trata de una autoconciencia duplicada que solamente se contradice, pero no puede proponer nada ni actuar.

16 Este ensayo se incluye en la compilación *Fragmentar el futuro* que mencionamos anteriormente.

17 Ver: Heidegger, M. (1927). *Ser y tiempo*.

18 "Mundo circundante". Ver Von Uexkull, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Cactus.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

> La globalización unilateral ha llegado a su fin y está siendo relevada por la competencia en la aceleración tecnológica y los cantos de sirena de la guerra, la singularidad tecnológica y las quimeras transhumanistas. (Hui, 2020, p. 64)

Después de las Guerras del Opio y mediante el experimento británico de Hong Kong, la tecnología fue importada a China. En este laboratorio cultural entró la tecnología europea y poco a poco fue minando la interioridad de esta semi-colonia, rompiendo la membrana de su *milieu* tecnológico. De esta manera, la modernización China, mediante la revolución comunista y el aceleracionista Deng Xiaoping, terminó destruyendo la tradición de este país y generando un nihilismo muy difícil de superar.

Una vez que adquirió esta tecnología, China comenzó a superar al norte global en términos de producción de manufacturas, lo que generó un malestar en los mismos que abogaban por la sincronización de un mundo capitalista. Los neorreaccionarios[19] denunciaron el surgimiento amenazante de una potencia que se encuentra jugando con las mismas herramientas con las que anteriormente fue sometida. La reacción de Moldbug[20] o Trump es eso, una vociferación de miedos en torno a el lento avance "sinopacifista", como lo caracteriza Land (2018). A su vez, la adopción de estas tecnologías en China generó el riesgo del colapso ambiental. Hui indica que el deseo de superar esa amenaza sería la "singularidad" tecnológica, es decir, alcanzar el punto en que la tecnología se vuelva autónoma y actúe como caja negra[21] para los humanos a la vez que sea nuestra salvación. Esa "singularidad" tecnológica, una vez alcanzada, podría hacer al país en cuestión el "amo del mundo". Por el contrario, él propone:

> Fragmentar el mundo según la diferencia, en vez de universalizar por medio de lo igual, inducir lo igual a través de la diferencia, en vez de deducir la diferencia a partir de lo igual. Un nuevo pensamiento histórico mundial tiene que surgir de cara al colapso del mundo. (Hui, 2020, p. 40)

Es importante tener en cuenta que el enfoque de Hui siempre busca trazar puentes y entender las conexiones entre los desarrollos tecnológicos aparentemente ahistóricos y los suelos culturales e históricos a partir de los cuales estos surgen. En el intento de sincronizar el mundo mediante el velo de una tecnología "universal" del norte global[22] se eliminan todas las demás, el futuro y el mundo se estrechan. Es por este motivo que propone el concepto de "cosmotécnica" para pensar en una cosmopolítica internacional.

---

[19] Ver: Kissinger, H. (Julio, 2018). "How the enlightment ends". *The Atlantic*. Disponible en www.theatlantic.com.; Thiel, P. "The education of a libertarian", disponible en cato-unbound.org.; Land. N. "The dark enlightment", disponible en thedarkenlightment.com.

[20] Ver: Moldbug, M. "An open letter to open-minded progressives". Disponible en unqualified-reservations.org.

[21] El concepto de "caja negra" se utiliza en diferentes contextos para describir un sistema, dispositivo o proceso cuyo funcionamiento interno no es transparente o accesible para el observador externo.

[22] Ver: Carrizo, E. (2020). *Ciencia y tecnología en la subalternidad*. Teseo.

Cosmopolitismo y naturaleza en Kant

> No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún propósito racional propio de los hombres y todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la naturaleza; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes que proceden sin un plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la naturaleza[23] (Kant, 1784).

Tomando esta cita del ensayo "Idea para una historia en sentido cosmopolita", Hui nos muestra como Kant piensa en una historia política natural que se rija con el mismo orden newtoniano y mecanicista de la naturaleza[24]. Es por ello que, según Kant en *La paz perpetua,* se revela que hay un orden secreto teleológico de la naturaleza que se realizaría orgánicamente en la consumación del estado perfecto universal y en la constitución republicana. Hui considera que es necesario volver a la pregunta por la cosmopolítica ya que efectivamente debido a los avances tecnológicos cualquier evento regional produce un impacto a nivel global[25]. Además, hay que tener en cuenta que, según ciertos geólogos, nos encontramos en el "Antropoceno". Se trata de la era geológica en que nuestra tecnología y modos de vida generan un impacto en la capa terrestre mayor a cualquier proceso no humano. Según algunas narrativas, esto podría llevarnos a una "sexta extinción masiva"[26].

Por este motivo, la cosmopolítica no puede evadir la pregunta por la técnica. A su vez, esta debe hacerse desde la "cosmotécnica" para que pueda reconocerse una "tecnodiversidad". Solo desde ese punto de vista puede pensarse un futuro fragmentado en donde cada cultura ofrezca alternativas de desarrollo propias, sobre todo sin presuponer un "plan secreto de la naturaleza" o un "retorno a lo natural". La propuesta de Hui cuenta con la lucidez de llamar a diagramar un plan propio, explícito, que se apoye en la Modernidad sin que de ello devenga una agenda falazmente universal o naturalizada. Evitando esa retórica, nos adentramos en la verdadera responsabilidad de producir un cambio a partir de la tecnología de cada geografía. De esta manera, se prioriza el desarrollo soberano de cada región y la subsecuente generación de técnicas diversas.

"Cosmotécnica" como cosmopolítica

En *La paz perpetua*, Kant imagina una forma de equilibrio entre las naciones fundamentada en las leyes naturales. Durante la guerra fría, observamos

[23] "Idea para una historia en sentido cosmopolita" en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2002.

[24] En este sentido, es interesante la investigación que Hui lleva a cabo en *Recursivity and contingency* con respecto a Norbert Wiener, ya que Hui piensa en cómo desde los primeros momentos de la cibernética ya existía esa oposición sintética entre el tiempo newtoniano y el de Bergson propuesto en *Materia y memoria.*

[25] De la *Teoría general de los sistemas* de Bertalanffy luego se derivan la teoría del caos y de la complejidad y el tropo retórico del "efecto mariposa" tan utilizado en la ecología.

[26] Ver: Kolbert, E. (2014). *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. Henry Holt and Company.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

una siniestra analogía de este modelo que se utilizó para paliar las tensiones latentes entre los nuevos polos de poder. En este contexto y en relación con la "teoría de juegos" (Nash, 1951) se desarrolló la cibernética. En *Recursivity and Contingency,* Hui nos habla de la historia de la cibernética[27] y su generación a partir de la conceptualización de una naturaleza organicista kantiana. Es por ello que en todo el libro se desarrolla la historia del concepto de una naturaleza ecológica que luego dará origen a la cibernética. Según Hui, la cibernética supera la oposición entre maquina mecánica y naturaleza orgánica en una síntesis dialéctica. "Recursividad" y "contingencia" fueron los conceptos claves para pensar la relación con la naturaleza desde Fichte, Schelling y Hegel en adelante, sobre los que luego se desarrollaron los conceptos de "homeostasis" y "retroalimentación"[28]. El primero implica un organismo que busca mantener un equilibrio original y el segundo sería la capacidad de este organismo de alimentarse de los elementos contingentes del ambiente en el que se desarrolla para encontrar ese equilibrio nuevamente. Justamente, a partir de la retroalimentación, el organismo busca una "metaestabilidad"[29] que supere las condiciones adversas del ambiente, de lo contrario se trataría de un ser mecánico sin capacidad de adaptación. Así, las maquinas cibernéticas son orgánicas como la naturaleza y a su vez la naturaleza puede pensarse como una gran máquina.

Hui establece que el comienzo de esta concepción de la naturaleza, como organismo recursivo, se encuentra en la segunda parte de *La crítica del juicio,* de Kant. Luego, mediante el "yo infinito" de Fichte y el concepto de "naturaleza" de Schelling se desarrollan las nociones de una naturaleza "metaestable" que incluye la contingencia. En Hegel hay una necesidad de la contingencia que el "espíritu" absorbe y vuelve a la naturaleza un concepto predecible y manipulable, creando una tierra cibernética y, por lo tanto, negando la Naturaleza en sí. Esta es superada como naturaleza para el "espíritu". Esta negación supone una muerte de la Naturaleza mítica y misteriosa que, en consecuencia, poder ser reincorporada como una serie de leyes naturales con capacidad predictiva. Por el contrario, el concepto de naturaleza de Schelling todavía conservaría la contingencia y en algún punto también su exterioridad con respecto al espíritu. Aunque también propone un suelo de contingencia en el cual se establecen necesidades. En Hegel, tendríamos la contingencia reducida a la necesidad o a las leyes científicas de la naturaleza, y en Schelling una necesidad de leyes contingentes en un suelo de contingencia general.

[27] La cibernética es una disciplina interdisciplinaria que se ocupa del estudio de sistemas complejos, ya sean mecánicos, biológicos, sociales o de otro tipo, y de cómo interactúan y se comunican entre sí. La palabra "cibernética" proviene del griego "kybernetes", que significa "gobernante" o "piloto", y fue introducida por el matemático y científico Norbert Wiener en la década de 1940. Ver: Norbert Wiener (1948), Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine. Paris, (Hermann & Cie) & Camb. Mass. (MIT Press) ISBN 978-0-262-73009-9; 2nd revised ed. 1961.

[28] Para un desarrollo detallado de la historia de estos conceptos consultar Hayles, K. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics.* The University of Chicago Press.

[29] La metaestabilidad es un concepto que se utiliza en diversos campos, como la física, la electrónica, la informática y la biología, para describir un estado intermedio entre la estabilidad y la inestabilidad. Se refiere a situaciones en las que un sistema se encuentra en un equilibrio temporal, pero pequeñas perturbaciones pueden llevarlo a un estado diferente.

Estas distinciones son relevantes ya que Hui quiere disputar el relato sobre la ecología y el futuro que se basa en las ideas de naturaleza y tecnología románticas. Este relato produce propuestas políticas como el aceleracionismo[30] y deceleracionismo[31], pero también dan a luz a la "tecnodiversidad". Esta última sólo puede entenderse a partir del concepto de "cosmotécnica". Según esta noción cada cultura tendría su propia cosmovisión y sobre esa "imagen del mundo"[32] se emplazaría una técnica que se individua y genera tecnologías particulares a partir de una red de referencias o mundanidad del mundo propia de cada cultura. Esto quiere decir que más que una diversidad de naturalezas con las que nunca tendríamos contacto directo deberíamos pensar en una diversidad de cosmovisiones o imágenes del mundo y las tecnologías que estas producen.

Las tecnologías que se producen pueden ser tanto ingenieriles como espirituales. Se trata de las formas de producción de cada sociedad y la forma en que los humanos median con los entes que los rodean. Es decir, la forma en que entendemos el mundo y cómo nos entendemos como "ser-en-el-mundo". Este vocabulario fenomenológico inició con Husserl, Heidegger y Uexküll y fue el punto de partida tanto del "giro ontológico"[33] como del "realismo especulativo". Ambas corrientes buscan entablar un vínculo con la realidad. Mientras que el giro ontológico propone tomarse en serio las ontologías de cada cultura, el realismo especulativo busca tematizar con precisión cuales son los medios que hacen de intermediarios entre nosotros y la realidad. El realismo ontológico busca algún tipo de epistemología univoca interpersonal de la naturaleza; de igual manera, el giro ontológico busca encontrar ese vínculo con la naturaleza, pero sin una justificación moderna de racionalidad científica sino mediante la estrategia de "tomar en serio" la *doxa* de los pueblos no modernos. La visión de Hui es que ambas posturas, así como la de los aceleracionistas, fracasan al no plantearse la pregunta por la técnica[34]. Esta pregunta es esencial ya que según lo que cada cultura entienda por "técnica" establecerá un medio privilegiado de manipulación o contacto con lo real. Así cómo también según la técnica que maneje generará una noción específica de Naturaleza. Además, la pregunta por la técnica devela, antes que una *tekné* originaria europea, una *tecnodiversidad*, y muestra que no hay una técnica sino múltiples cosmotécnicas. Estas serán territorializadas y adaptadas a cada cultura y a cada paisaje. En *The question concerning technology in China*, Hui describe dos cosmotécnicas a través de los desarrollos de la filosofía y la tragedia en Grecia y de la filosofía y la pintura en China.

30 Ver: A. Avanessian y M. Reis (comps.). *Aceleracionismo*. Caja Negra. Consultado el 20 de diciembre de 2018.

31 Ver: Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2014). Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. *Florianópolis: Culture e Barbárie*, *1*, 175.

32 Ver: la conferencia de Martin Heidegger "La época de la imagen del mundo" (1938).

33 Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.

34 Ver: Heidegger, M. (1954). *La pregunta por la técnica*.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Cosmotécnica en China: fondo y figura.

En su libro de ensayos *Fragmentar el futuro*[35], Hui plantea en toda su extensión genealógica su concepto de cosmotécnica. Este ingeniero filósofo propone considerar la tecnología como figura que se recorta sobre el fondo cosmológico de cada pueblo. Propone la "tecnodiversidad" como estrategia de preservación de la bio y la "noodiversidad"[36]. A partir de una antinomia kantiana, el autor propone reconsiderar la pregunta por la técnica: o bien la tecnología debe ser considerada como un universal antropológico, o cada cultura desarrolla su propia tecnología en relación con su forma de concebir el cosmos. A esta última postura llamaríamos cosmotécnica.

En *The question concerning technology in China* se busca dar una respuesta no europea a la pregunta heideggeriana por la técnica. Esta obra hace un recorrido por la forma en que fue teorizada la *techné* en occidente, al mismo tiempo que nos introduce a los conceptos orientales de *Qi*[37] y *Dao*[38]. Si bien estos conceptos tienen una acepción más o menos general en toda la filosofía tradicional China, Hui se niega a darnos una definición explícita y prefiere hacer una breve descripción de los diversos significados que puede adoptar la palabra *Qi*; finalmente, explica que en términos kantianos el *Qi* (utensilio) pertenece al ámbito del fenómeno mientras que el *Tao* o *Dao* (orden del cosmos) pertenece al ámbito del noúmeno. Sin embargo, es posible infinitizar el *Qi* para infinitizar el yo e ingresar en el ámbito del noumeno: esa es la cuestión que plantea el arte (Hui, 2020, p. 61).

El contraste que Hui observa va *más allá de hacer paralelismos entre distintas civilizaciones*, lo que busca es cómo la especificidad del pensamiento tecnológico chino se ve condicionado por la búsqueda de una relación armónica entre *Qi* y *Dao*. Para explicar esto, brinda el ejemplo relatado en el *Zhuang Zi* del carnicero Pao Ding. Este afila su cuchillo cada diecinueve años ya que evita pasar por huesos o tendones al cortar la res. En vez de despiezar el cuerpo con cortes arbitrarios, el camino del *Dao* le sugiere a su mano los lugares que ofrecen menos resistencia y, de esa

[35] Mediante este conjunto de ensayos traducidos al español el autor planea establecer un diálogo con los países sudamericanos para proponerles que desarrollen sus propias cosmotécnicas.

[36] Diversidad de inteligencias en un sentido amplio, no necesariamente humano ni orgánico.

[37] *Qi* (气): Qi es un concepto fundamental en la filosofía china, incluyendo el taoísmo y la medicina tradicional china. A menudo se traduce como "energía" o "fuerza vital". El Qi se considera la fuerza subyacente que anima y sostiene todas las cosas en el universo. En la discusión sobre la tecnología, el concepto de Qi es relevante para comprender la interconexión de todas las cosas y cómo la tecnología podría ser vista como una expresión o manipulación de esta energía vital.

[38] *Dao* (道): Dao, a menudo escrito como Tao, es un concepto central en el taoísmo. Se puede traducir como "el Camino" o "la Vía". Dao representa el orden natural o el principio cósmico que subyace y unifica toda la existencia. En el contexto de la tecnología, la perspectiva taoísta puede enfatizar la armonía con el orden natural y la idea de que la tecnología debe alinearse con el flujo del Dao en lugar de perturbarlo.

DOI: 10.51306/ioasarance.053.03

forma, conserva su utensilio (*Qi*) en perfecto estado. Por lo tanto, en este relato, *Qi* representaría la energía vital que pasa por el utensilio y el *Dao* el orden del universo que lo guía armoniosamente para hacer de él un uso adecuado.

En otra escala, esto significa que la tecnología en China no está pensada en términos de *Gestell* (encuadre tecnológico) heideggeriana, la cual supone una técnica que se emplaza sobre la naturaleza como un *stock* de recursos que pueden ser utilizados en cualquier ocasión desligados del orden del cosmos y a disposición de los humanos. Por lo contrario, la conceptualización China de la tecnología conserva cierto emplazamiento con este último[39]. De esa forma, la tecnología y los objetos técnicos que siguieran el camino del *Dao* estarían respetando los límites y formas de la naturaleza de la que surgen. Así no habría una oposición entre tecnología y naturaleza, sino que la técnica se vería como una evolución creativa (Bergson, 2007) con una intuición superadora del pensamiento mecanicista. Esta técnica estaría siempre en relación con el orden del *Dao* y, sobre todo, estaría en equilibrio ecológico con los entes sobre los que se concreta.

Para explicar este emplazamiento, Hui se apoya en la filosofía sobre la tecnología de Simondon. El libro de Hui *On the existence of digital objects* se inspira en *On the mode of existence of technical objects* de Simondon. Este trabajo recolecta ejemplos de los niveles de individuación y transducción de los objetos digitales y cómo estos entran en relación con los humanos modificando sus conductas y los modos de relación entre pensamiento e imaginación. A su vez, en *Recursivity and contingency,* Hui propone una vía de entendimiento de la transformación de lo inorgánico a lo orgánico mediante el concepto de "in-formación" de la cibernética, la teoría de sistemas y el romanticismo alemán. Así traza el puente entre la tradición mitológica y cosmológica de occidente con la génesis de la tecnología cibernética actual. Ligando el pensamiento cibernético a la mitología, califica de impulso prometéico y tragicista a la aspiración aceleracionista de ponerle fin al desastre climático y al capitalismo mediante la automatización total. Justamente la tragedia y el mito de Prometeo son emplazamientos culturales específicos de la cultura grecorromana occidental que se ven contrastados con la mitología china sobre el descubrimiento del fuego. Mientras que el dios griego castiga a Prometeo por repartir el fuego entre los hombres, los dioses chinos comparten abiertamente ese saber y se regocijan de que los humanos puedan llevar a cabo esas tareas (Hui, 2017).

[39] También es interesante tener en cuenta los siguientes conceptos: "Wu Wei" (无为) es un concepto de la filosofía china, asociado particularmente con el taoísmo. Puede traducirse como "no acción" o "acción sin esfuerzo". El término está compuesto por dos caracteres: "Wu", que significa "no" o "sin", y "Wei", que significa "acción" o "hacer". Por lo tanto, "Wu Wei" implica una forma de actuar que es espontánea, natural y sin esfuerzo innecesario. Ziran (自然): El término ziran se refiere a la naturalidad o espontaneidad inherente a la naturaleza. Hui discute cómo la cosmotécnica implica un enfoque tecnológico que respeta y trabaja en armonía con la naturalidad, evitando la imposición forzada sobre la realidad circundante.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

En el mito de Prometeo, este titán roba el fuego de los dioses y se lo da a los seres humanos. El fuego simboliza el conocimiento, la tecnología y la civilización. Prometeo es castigado por los dioses por este acto, pero su acción representa la transmisión del conocimiento técnico a la humanidad, lo que impulsa el progreso y el desarrollo cultural. Este acto de proporcionar tecnología (el fuego, que simboliza el conocimiento técnico) a la humanidad tiene consecuencias trágicas para Prometeo, ya que sufre el castigo de estar encadenado. En contraste, Hui destaca que, en la tradición china, la relación entre los seres humanos y la técnica no se presenta necesariamente como un acto de robo o desafío a los dioses. La conexión con la tragedia griega destaca la diferencia entre la perspectiva de Prometeo, que implica un acto desafiante y castigos trágicos, y la cosmotécnica china, que se enfoca en una relación más armoniosa y coherente entre *Qi* y *Dao*.

El sin fin de los tiempos: ni multinaturalismos ni redes monotecnológicas.

Hui elabora su pensamiento en torno a la pregunta por la técnica heideggeriana y busca dar respuesta a algunos planteos poshumanistas en el Antropoceno. Reconoce su deuda con el pensamiento poscolonial al mismo tiempo que disiente con la idea de Viveiros de Castro de un "devenir-indio"[40]. El problema de los multinaturalismos indigenistas de Descola o Viveiros de Castro es que ignoran la pregunta por la técnica. Con un modismo heideggeriano, partiendo de la pregunta por el ser, Hui se propone que nos hagamos la pregunta por la técnica como modo fundamental de emplazamiento del Dasein en el mundo. Finalmente nos advierte sobre la insuficiencia de la respuesta cibernética. Lo que en un principio Wiener[41] entendió de la diversificación de la experiencia del tiempo en la *durée* bergsoniana (Bergson, 2007) opuesta al tiempo lineal mecanicista newtoniano terminó coagulando en una nueva forma de dominio global del que es muy difícil evadirse. De esta forma, muchas teorías ecológicas entienden nuestro *umwelt* planetario como una eco-esfera cibernética. El emplazamiento entre ecología y cibernética sigue prendado de la concepción romántica de la naturaleza y su relación con la cultura.

En *On the mode of existence of digital objects*, Hui intenta delinear una nueva mirada sobre los objetos digitales distinta de los objetos naturales o técnicos, y procura entender la nueva afectación que producen estos objetos individuados a partir de redes de metadatos, es decir, datos sobre los datos. Según Hui, hay un recorrido narrativo y político entre las mitologías, la cibernética, la teoría de sistemas y el pensamiento ecológico que parece dejarnos en un callejón sin salida. Este libro es fundamental para entender el concepto siguiente de "monotecnología", ya que muestra de forma muy

[40] Ver: Danowski, D. (2014). Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. *Florianópolis: Culture e Barbárie*, *1*, 175.
[41] Ver: Wiener, N. (1948). *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine.* MIT Press.

clara el desarrollo de los objetos digitales y la serie de decisiones que se van tomando en el camino a partir de políticas específicas que interfieren y modifican los desarrollos posteriores, por ejemplo, la privatización World Wide Web y su transformación en el dominio de IP privatizada, y la Corporación de Asignación de Nombres y Números de Internet (ICANN) versus una política de redes públicas que le fue negada a Clinton. Este libro contradice con ejemplos muy claros de cibernética el hecho de que no haya un desarrollo lineal ni único en cuestiones tecnológicas. Hui intenta mostrar algo evidente que es la historicidad y la artificialidad de la técnica, sumándole la perspectiva de una diversidad futura.

Por el contrario, la monotecnología es una tendencia de pensamiento hegemónico identificada por Hui, la cual se opone a la noción de tecnodiversidad propuesta por él. El pensamiento monotecnológico presupone un camino único y sincrónico del desarrollo tecnológico: lo percibe como un avance universal al que todas las culturas deberían acoplarse mediante un proceso de modernización. Sin embargo, Hui advierte que se trata más bien de una sincronización, ya que no se ofrecen distintas alternativas sino un único destino (en este caso, apocalíptico). Por el contrario, la noción de tecnodiversidad estaría de acuerdo con una modernización que tenga en cuenta las particularidades culturales de cada territorio.

Debemos evitar el pensamiento de una "monotecnología" predeterminada en donde distintas sociedades buscan competir sobre las bases de un mismo avance tecnológico, sino que de fondo hay una tecnodiversidad que se va individuando, presentándose a sí misma como último destino. En base a eso, vamos perdiendo opciones de desarrollos sustentables en caso de que los programas tecnológicos hegemónicos colapsen. Por este motivo, para preservar la biodiversidad se necesita el concepto de una "tecnodiversidad", para no suponer que este es el único camino posible hacia el desarrollo y que existe una alternativa sustentable al modo de producción tecnológico actual. Para esto, no basta con pensar en una diversidad de mundos (multinaturalismo) ni en una "singularidad tecnológica"[42] que presente un nuevo campo de opciones desconocidas (aceleracionismo, transhumanismo). También es necesario pensar el suelo sobre el que se recorta la tecnología como una serie de decisiones que estamos tomando en tiempo real en cada territorio. De esta forma, se presentifica la pregunta política y filosófica por la técnica y no evadimos nuestra responsabilidad mediante una nostalgia retromaníaca (Reynolds, 2011) o un utopismo futurista. Por ello, la pregunta por la técnica es fundamental para entender el verdadero modo de emplazamiento de la especie humana sobre la materialidad y así también se desliga de propuestas que oscilan entre negarse a reconocerla o aceptarla de forma acrítica en un aceleracionismo fanático.

[42] La singularidad tecnológica a menudo se asocia con la creación de una superinteligencia, una forma de inteligencia artificial que supera significativamente la inteligencia humana en todas las áreas.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Diversificar el Futuro: salir de lo mismo.

La filosofía husserliana (2002) sobre la que se basa gran parte del pensamiento posmoderno y posestructuralista propone retenciones[43] y protensiones[44] en la percepción fenomenológica de la realidad. A ello, Lyotard le agrega el sentido narrativo de los grandes relatos y Stiegler (2009) piensa en las protenciones específicamente tecnológicas que alteran la percepción de la realidad. Es por este motivo que nos resulta tan difícil pensar un futuro no apocalíptico, ya que nos vemos mediados por las protenciones tecnológicas que median nuestro acceso a una realidad múltiple. Mientras que desde el giro se presupone el acceso a una(s) realidad(es) o una naturaleza que se presupone inmediata, hay una conceptualización mucho más fina de los procesos fenomenológicos luego del giro lingüístico. En cierto sentido el giro ontológico y el realismo especulativo no se pueden desentender de los desarrollos del postestructuralismo ya sea bajo Derrida o Foucault, Lacan o el mismo Levi Strauss.

La protención es el horizonte de futuro que recorta nuestra percepción de los fenómenos, así como las retenciones son aquellos horizontes que completan nuestra percepción mnemónica de la realidad; lo que permite una continuidad de nuestra experiencia. La posibilidad de una psicosis colectiva se da en el momento en que desconocer el pasado eliminando la historia y mercantilizando la tradición en vez de tomarla como un suelo colectivo se vuelve una práctica común. Al mismo tiempo, se cierra la protención a través del relato monotecnológico sobre el futuro. Y, por último, se evade la percepción del presente en versiones inauténticas de los horizontes temporales que pueden pensarse como la nostalgia hacia un pasado ficticio y el terror a un futuro singular. De esta forma se paraliza la acción política sobre el uso de tecnologías presentes o pasadas que nos permitan coexistir con menor probabilidad de muerte. Pensemos en la "hiperstición"[45] de Nick Land, que es el modo en que la superstición toma el lugar de una profecía autocumplida que nos marca un rumbo al que parecemos estar obligados a avanzar. Como Epimeteo (Stiegler, 1998), nos toca pensar, después de haber abierto la caja de Pandora, y reconocer nuestras vulnerabilidades y nuestras alternativas.

En este sentido, *Fragmentar el futuro* es lo contrario de la futurología. En vez de suponer que podemos predecir el futuro individualmente[46] (aún como "analistas de datos") es necesario asumir la responsabilidad colectiva del desarrollo

[43] El modo en que la conciencia retiene o mantiene presente, en cierta medida, lo que ya ha pasado en el flujo temporal.

[44] La manera en que la conciencia se proyecta hacia el futuro o anticipación consciente de eventos futuros.

[45] Land, N. (2009). Hyperstition: An Introduction. Dispobible en www.orphandriftarchive.com/articles/hyperstition-an-introduction/

[46] Y de forma trágica como los neorreaccionarios, Nick Land o Prometeo.

y el crecimiento tecnológico como la serie de decisiones y diálogos que deben darse para que algo distinto suceda. La propuesta de una tecnodiversidad es tan sólo el primer paso para reconocer una diversidad existente y sobre esa base hacer que las culturas dialoguen. Ese respeto por la diferencia es fundamental en un momento en que la modernización global, a través de la cosmotécnica europea, globalizante y globalizada, amenaza con destruir la atmósfera. La política internacional sobre el desarrollo tecnocientífico no puede seguir pensando dese la teoría de juegos no cooperativos (Nash, 1951) en donde dos oponentes se enfrentan con los mismos presupuestos "racionales"[47]. Es necesario alejarnos de este ajedrez mecánico y ampliar nuestro concepto de racionalidad si queremos evitar una retroalimentación entre autómatas. Romper con el solipsismo y la reflexividad fichteana fue un acierto de la fenomenología hegeliana, pero la muerte de la naturaleza y su resurrección en el espíritu europeo la volvió monolítica y condenada a un fin de la Historia. En el siglo veintiuno, vemos que todavía hay fuerzas que continúan la "dialéctica histórica", pero esta vez amenazando con una extinción masiva. Este es el motivo por el cual es necesario repensar, negar y sublimar esa visión hegeliana de la Historia Universal y entender sus limitaciones eurocéntricas; esta vez, no para llegar a una síntesis superadora sino para afrontar la verdadera complejidad de un espíritu diverso, heteróclito y cargado de conflictos.

Referencias bibliográficas

Bergson, H. (2007). La evolución creadora. Editorial Cactus.

Dussel (2000). Europa modernidad y eurocentrismo. La colonialidad del saber Buenos aires. CLACSO.

Hayles, K. (1999). How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics. The University of Chicago Press).

Hui, Y. (2016). On the existence of digital objects. University of Minnesota Press.

Hui, Y. (2017). The question concerning technology in china. Urbanomic.

Hui, Y. (2019). Contingency and recursivity. Rowman and Littlefield,

Hui, Y. (2020). Fragmentar el futuro: ensayos sobre tecnodiversidad. Caja Negra.

Hui, Y. (2021). Art and Cosmotechnics. University of Minnesota Press.

[47] Quizás el mejor ejemplo de un equilibrio de Nash es la variación del conocido "dilema del prisionero" modificado a fin de resaltar los efectos descritos. En esta versión hay varios jugad ores (más de tres). El resultado sería mejor para todos si todos cooperaran entre ellos y no declararan, pero, dado que cada cual persigue su propio interés, y ninguno puede confiar en que nadie declarará, todos deben adoptar la estrategia de declarar, lo que termina en una situación (equilibrio) en la cual cada uno minimiza su posible pérdida. (Equilibrio de Nash WIKIPEDIA).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Husserl, E. (2002). Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (A. Serrano de Haro, Trad.). Editorial Trotta.

Kant, I. (2002). *Idea para una historia en sentido cosmopolita*. En *Filosofía de la historia*. FCE.

Lovelock J. (1985). Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra. Ediciones Orbis.

Land, N. (2018). Colapso. En A. Avanessian y M. Reis (comps.), Aceleracionismo. Caja Negra.

Nash, J. (1951). Non-Cooperative Games. Annals of Mathematics, 54(2).

Reynolds, S. (2011). Retromania: Pop Culture's Addiction to Its Own Past. Faber & Faber.

Stiegler, B. (2009). Technics and Time, 2: Disorientation. Stanford University Press.

Stiegler, B. (1998) Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus. Stanford University Press.

DOI: 10.51306/ioasarance.053.03

Pensar-con mundos asociados: cohabitabilidad multiespecie y antropologías otras-que-no-humanas

Thinking-With Associated Worlds: Multispecies Cohabitability and Other-Than-Human Anthropologies

Yuyarina- shukkunawan watarishka shina kanamanta: imasha pakta kawsay ushan runakuna, shuk mana runakuna kakkunantin

Luis M. Barboza-Arias
lubasar@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0765-730X
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
(Porto Alegre, Brasil)

Cita recomendada:

Barboza-Arias, L. (2024). Pensar-con mundos asociados: cohabitabilidad multiespecie y antropologías otras-que-no-humanas. *Revista Sarance*, (53), 44 - 54. DOI: 10.51306/ioasarance.053.04

Resumen

Este ensayo reflexiona sobre el potencial analítico de lo que denominamos "antropologías otras-que-no-humanas". Se propone examinar el surgimiento de mundos de vida (tanto humanos como otros-que-no-humanos), sus interconexiones y su (co)existencia en devenir, a partir de la observación de cocodrilos en el puente sobre el río Tárcoles, en Puntarenas, Costa Rica. La provocación analítica que aquí se plantea es considerar a los cocodrilos como una vitalidad con un mundo asociado. Además, se indaga en ciertas consideraciones teóricas y conceptuales bajo la premisa de la noción de "mundos que mundean mundos". También se aborda la participación de los otros-que-no-humanos como organizadores de narrativas. Finalmente, se presentan algunas reflexiones sobre la cohabitabilidad multiespecie en tiempos de crisis antropogénicas.

Palabras clave: Antropoceno; estudios multiespecie; giro ontológico; neovitalismo; nuevos materialismos.

Revista Sarance ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 30/04/2024; fecha de aceptación: 17/06/2024

Abstract

This essay explores the analytical potential of what I term "other-than-human anthropologies," examining the emergence of lifeworlds --both human and nonhuman-- their interconnections, and their dynamic (co)existence, drawing on observations of crocodiles near the bridge over the Tárcoles River in Puntarenas, Costa Rica. The central analytical provocation considers crocodiles as beings imbued with vitality and possessing an associated world. Additionally, I engage with theoretical and conceptual frameworks underpinned by the notion of "worlds that make worlds." This analysis also addresses the role of nonhuman entities as narrative organizers. Finally, the analysis offers reflections on multispecies cohabitation amidst the challenges of anthropogenic crises.

Keywords: *Anthropocene; multispecies studies; ontological turn; neovitalism; new materialisms.*

Tukuyshuk:

Kay killkaypimi allita hamutankapak munan imashalla pakta kawsan runakuna kashpa, mana runa kashpapash, ishkantin laya. Rikunkapak munan imashallatak pakta kawsanata yachahushka, imashatak rimarin. Chaypami cocodrillo wiwakunapi rikushpa kay ishkay kawsaymanta rimay kallarin. Kay wiwakunami kawsan Tárcoles mayu chakapi, Puntarenas hatunkuchapi Costa Rica mamallaktapi. Kaypimi runakunapash, wiwakunapash kimilla kawsan. Chaytami kay killkaypi riman ismashallatak ishkaypura kawsanakun. Kay wiwakunapashmi ushaykunata charin nin, paykunapashmi kawsakkuna kashpa chay llaktapi paykunapa ruray kawsay yachaykunata rikuchinakun nin. Shinami ashtaka yachaykunata riman kaymanta "tiksimuyu imasha shuk tiksimuyupi kawsayprurarin". Shinallata kay pachapi rikurinmi ismaha mayhan na runa kakkunapash kay allpapi tiyashpa runakunaman kimirishpa kawsaytapash hatunyachin. Chaymi rimarin imasha alli kan shuk shuk laya kawsaykuna kay allpapi tiyashpa kunanpi runakuna allpa mamapa llakichishkatapash shayachi usharin.

Sapi shimikuna: *kunanpi llaki pacha kawsay; runakuna, mana runakunapapash yachaykuna, tawka yachahuykuna; mushuk yuyayman tikrachishpa; tukuymi ushayta charin; nuevos materialismos.*

1. Introducción

"Me quedé asombrado al descubrir y ver que estos cocodrilos viven debajo del puente", comentó un turista que visitó Costa Rica en 2018, y pudo observar a varios cocodrilos en las orillas del río Tárcoles. Diariamente, cientos de personas que atraviesan el puente sobre el río Tárcoles (en la Ruta Nacional n. 34), tienen esa oportunidad. El puente, localizado en el cantón de Garabito, en la provincia de Puntarenas, conecta la capital de Costa Rica, San José, con la costa del Pacífico, una de las zonas con mayor afluencia de turismo extranjero en el país.

Se considera que en el río Tárcoles, cuya longitud aproximada es de 111 kilómetros, viven cerca de 300 cocodrilos americanos (*Crocodylus acutus*). Si bien no es del todo preciso decir que los animales "viven" debajo del puente, el lugar pasó a ser un punto de observación destacado, debido a que las personas de las localidades cercanas atraen a los animales hasta ese lugar mediante la alimentación, lo que convirtió a los cocodrilos en una atracción local que ha despertado incluso interés a nivel internacional.

Los comentarios del turista se pueden leer en un sitio web que brinda información de viajes en Costa Rica en el idioma inglés. En la publicación, esta persona describió a los cocodrilos como "criaturas fascinantes", refiriéndose a su experiencia como un "momento maravilloso", en un lugar que es "divertido para detenerse y tomar hermosas fotografías". Incluso relató haber conocido a un local que contaba historias. El turista recuerda que ese hombre "contó que alguien volaba un dron sobre los cocodrilos, para capturar videos de cerca. Un día, uno de ellos saltó fuera del agua y atrapó el dron. Fue el fin del aparato".

Sin embargo, este ensayo no trata sobre la interacción entre los cocodrilos y el turismo, no aborda los avistamientos de cocodrilos que implican a turistas que atraviesan el puente sobre el río Tárcoles. Trata sobre el surgimiento de mundos de vida (tanto humanos como otros-que-no-humanos), las maneras en que se entrelazan y su (co)existencia en devenir. Lo que presento aquí no constituye un estudio de caso detallado ni un análisis exhaustivo de los factores socioculturales y ambientales que influyen en dicha interacción.

Mi objetivo es utilizar algunos elementos de esta historia para reflexionar sobre el potencial analítico de lo que denomino: "antropologías otras-que-no-humanas". Es decir, modos de prestar atención a los relacionamientos entre los humanos y los otros-que-no-humanos (animales, plantas, microorganismos, minerales, tecnologías, entre otros), en los que se ha trascendido el binomio naturaleza-cultura. La "vitalidad de la materia" (Bennett, 2022), que ahora se está manifestando en todas partes, conlleva

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

reconocer que la agencia no es un atributo exclusivo de los humanos. Aprender a ser afectado por otros seres, entidades y cosas, requiere descentrar la marca distintiva de lo humano, para abrir paso a otros protagonistas y formas inéditas de encuentro. Este reposicionamiento se enmarca dentro del contexto del "giro ontológico" que ha permeado las ciencias sociales, destacándose especialmente en el ámbito de la antropología (Holbraad y Pedersen, 2017).

La provocación analítica que planteo es considerar a los cocodrilos como una vitalidad con un mundo asociado. En la próxima sección, exploro ciertas consideraciones teóricas y conceptuales para proporcionar una descripción más detallada de esa noción. Seguidamente, abordo la participación de los otros-que-no-humanos como organizadores de narrativas. En las reflexiones finales, presento el término "cohabitabilidad multiespecie" para enfatizar la pertinencia de las antropologías otras-que-no-humanas en un planeta deteriorado por las crisis antropogénicas.

2. Mundos que mundean mundos

"Mundear", "mundeamiento" o "mundicidad" no son términos reconocidos por la Real Academia Española (RAE); sin embargo, su incorporación en las investigaciones antropológicas otras-que-no-humanas puede fomentar "formas más amplias y relacionales para pensar la vida" (Chao et al., 2023, p. 114). La filosofa feminista Donna Haraway destaca la importancia analítica de ese postulado:

> Importa qué materias usamos para pensar otras materias; importa qué historias contamos para contar otras historias; importa qué nudos anudan nudos, qué pensamientos piensan pensamientos, qué descripciones describen descripciones, qué lazos enlazan lazos. Importa qué historias crean mundos, qué mundos crean historias (Haraway, 2020, p. 35).

Los mundos que mundean mundos son "asociaciones parciales", mediante las cuales se generan los sistemas de significados e intenciones que posibilitan la (re)configuración semiótica y sociomaterial del planeta. Para la antropóloga multiespecie Anna Tsing, se trata más bien de ensamblajes compuestos por mundos articulados, que se vuelven relevantes al expresar lo que es importante y distintivo para la continuidad de mundos de vida concretos (Tsing, 2010). Esa concepción permite identificar al menos tres elementos claves. El primero de ellos es que el potencial metafórico de los nudos sugiere que la precariedad que impacta un mundo de vida afecta también a varios otros mundos. El anudamiento de los mundos ayuda a revelar los sentidos intrincados de las conexiones interdependientes.

En segundo lugar, los mundos que mundean mundos son "representaciones escénicas", lo cual evidencia la capacidad de los otros-que-no-humanos para influir

en trayectorias compartidas mediante su performatividad. Podemos llevar el análisis un paso más allá al sugerir, siguiendo el enfoque de la física y filósofa feminista Karen Barad, que la relación con los otros-que-no-humanos se produce a través de procesos "intra-activos", en los cuales los actores se configuran de manera relacional (Barad, 2007). En tercer lugar, los mundos que mundean mundos se ven constantemente redefinidos por valores territoriales que implican la necesidad de establecer acuerdos y negociaciones con intereses superpuestos y divergentes.

El foco principal de los relacionamientos son los lazos afectivos que hacen que los actores se vuelvan significativos y se vinculen entre sí de manera apropiada. Se trata de una forma novedosa de conceder atención a las presencias humanas y otras-que-no-humanas que se efectivan en el cotidiano local de los territorios, lo que también implica volverse capaz de "reconocer la manera en que otros seres son portadores de atenciones" (Despret, 2022, p. 13).

El *pensar-con* los mundos asociados se revela como un acto experimental, donde las alteridades y las existencias heterogéneas se configuran mutuamente a través de vínculos fluidos y en constante evolución. Este enfoque ofrece oportunidades creativas para explorar nuevas onto-epistemologías de la vitalidad, abriendo senderos para que las "subjetividades transindividuales"[1] (Simondon, 2020) participen en el debate sobre los cambios de orientación necesarios frente a las crisis antropogénicas.

Conceder atención, como lo define Vinciane Despret, es "otra manera de declarar importancias" (Despret, 2022, p. 13). En la experiencia del avistamiento, no es tanto la forma en que los otros-que-no-humanos son percibidos por los humanos, sino los significados asociados a cómo se vuelven visibles lo que realmente interesa. Haré un esfuerzo por clarificar este punto. La observación de cocodrilos en el puente sobre el río Tárcoles proporciona una perspectiva útil para comprender cómo estas ideas contribuyen a la reflexión sobre los fenómenos empíricos (Figura 1).

[1] Para el filósofo francés Gilbert Simondon, la "identidad transindividual" se refiere a una forma de identidad que trasciende la individualidad de un ser particular y abarca tanto su relación con otros individuos como con su entorno. Simondon argumenta que los seres individuales no son entidades cerradas y autosuficientes, sino que están constantemente en relación con otros seres y con su entorno. En este sentido, la identidad de un individuo está enraizada en su interacción con los mundos que lo rodean, así como en sus relaciones con otros individuos y objetos técnicos.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Figura 1.
Cocodrilos del río Tárcoles (Costa Rica).



Fuente: Fotografía de David Pardo Bernal, (licencia *Unsplash*). Enero de 2024.

En noviembre de 2022, la *Agence France-Presse* (AFP), una agencia global de noticias con sede en París, produjo un reportaje sobre los cocodrilos del río Tárcoles. El artículo presentaba a estos animales como supervivientes en "el río más contaminado". El reportaje, difundido posteriormente en varios países a través de agencias locales, detalla cómo las orillas de este río "arrojan diariamente neumáticos y plásticos en los manglares del Pacífico".

Los "residuos de alcantarillas y basura" representan los elementos abióticos que moldean la coexistencia, la cual incluye también a alrededor de 150 bacterias que dependen del ecosistema contaminado para asegurar, a su vez, su propia supervivencia y la de sus mundos de vida. Los "metales pesados, nitritos, nitratos y una gran cantidad de desechos humanos" también contribuyen a esta red de vida, en la que los cocodrilos emergen como los principales actores. En el reportaje, se los describe como "fósiles vivientes" con una capacidad de adaptación extraordinaria.

Lo que se presenta es una compleja trama de relaciones y afectos. Los cocodrilos, con su mundo asociado, dan forma a una narrativa en la que diversos tipos de relaciones ecológicas, a veces ambiguos y poco definidos, adquieren una

presencia tangible que va más allá de la simple observación que comúnmente asociamos de manera acrítica con los avistamientos. Los cocodrilos, no solo por su presencia, sino también por su capacidad de resistencia, revelan conexiones que anteriormente podrían haber pasado desapercibidas.

¿Qué implicaciones tiene, entonces, volver la mirada hacia un ojo radicalmente distinto, pero cuyo reflejo tal vez nos permita reconocernos a nosotros mismos? En este sentido de la "mundicidad", se vislumbra una noción diferente de la urgencia y de lo que es inaplazable para los mundos de vida de los cocodrilos. Esto tiene implicaciones ontológicas y políticas para su (co)existencia con los humanos, resaltando la importancia del aprendizaje intuitivo y de las sensibilidades empíricas que adquieren las personas que conviven diariamente con ellos. Implica reconocer que los animales no son seres atemporales; su presencia encarnada en un territorio los reintroduce en múltiples temporalidades que los actualizan[2], creando así un presente que reaviva su presencia y da forma a "remolinos narrativos" (Cronon, 1992), cuya capacidad para reinterpretar historias más amplias resulta intrigante.

3. Narrabilidades otras-que-no-humanas

La narrabilidad no se limita a ser narrativa ni a constituir una narración; más bien, representa la habilidad de las historias para desenvolverse por sí mismas y captar el interés de aquellos que se sumergen en ellas. Como señala Tsing (2015), el arte de contar historias puede ser una poderosa herramienta para comprender y responder a la complejidad actual. Ella sostiene que las historias no son meros relatos pasivos sobre los mundos, sino que también actúan como herramientas activas para moldear y dar forma a la realidad. Más que solo una forma de entender el mundo, son una vía para intervenir en él y provocar transformaciones.

Los cocodrilos del río Tárcoles desempeñan un papel fundamental en la creación de una narrabilidad propositiva, la cual contribuye a su inserción en el ámbito relacional por medio del contacto afectivo cotidiano. Como hemos visto en la historia compartida por el turista al inicio de este ensayo, los encuentros, aunque sean esporádicos o casuales, poseen el poder de despertar asombro y fascinación. Una narrativa bien desarrollada puede hacer que el animal se vuelva aún más interesante, conectándolo de manera única con la trama de la vida y vinculándolo con otras historias que podrían evocar diversas respuestas de nuestra parte. El asombro, como menciona el turista, puede ser considerado como una manera de otorgar carisma a un animal que quizás no sea el enfoque principal ni una preocupación relevante en

[2] De acuerdo con la interpretación de Gilles Deleuze y Félix Guattari, el término "*actualizar*" hace referencia a procesos complejos en los que las potencialidades se efectivan. Actualizar es la manera que dispone una potencialidad para tornarse real en una situación específica, lo que implica el paso de lo virtual a lo concreto. La actualización es un flujo constante de devenir, donde lo latente se vuelve activo (Deleuze y Guattari, 2012).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

los debates ambientales y ecológicos contemporáneos. Este, en última instancia, es el poder inherente de las narrativas multiespecie.

El geógrafo cultural Jamie Lorimer destaca entre los autores que han investigado con mayor profundidad las intersecciones entre los vínculos multiespecie y los mecanismos afectivos que generan carisma hacia especies que aparentemente carecen de él. El concepto de "carisma no humano", tal como él lo describe, representa otra faceta del modo en que los paisajes multiespecie afectan – al mismo tiempo que son afectados – por la huella indeleble de las actividades antropogénicas. Para Lorimer, las lógicas afectivas que emergen en los encuentros entre los humanos y los otros-que-no-humanos son cruciales para comprender la atención que se les presta:

> Tomé el término carisma de los conservacionistas que utilizan la palabra carismático para describir un conjunto de especies que tienen un atractivo popular. Esta es una aprobación positiva generalmente asociada con las "especies emblemáticas" que pueden circular en los medios de comunicación y los mercados; el elefante asiático es un ejemplo clásico. Los conservacionistas invocan vagamente el carisma no humano y generalmente solo a través del adjetivo carismático. Ha habido un esfuerzo limitado para especificar las propiedades y operaciones del carisma no humano y diferenciar su fuerza afectiva. […] entiendo el carisma no humano para describir las características de un organismo o proceso ecológico particular que configuran su percepción y evaluación subsiguiente (Lorimer, 2015, p. 39), [traducción propia].

Esta descripción general es interesante por varios motivos. En primer lugar, destaca que la asociación de especies de fauna silvestre con el carisma no humano suele surgir en contextos de neoliberalización de la naturaleza, usualmente influenciados por políticas de conservación que buscan captar financiamiento internacional para la gestión de especies de tamaño grande, especialmente mamíferos, que se convierten en el símbolo de campañas publicitarias y viajan por el planeta sensibilizando sobre crisis como el cambio climático, el calentamiento y acidificación de los océanos y la pérdida masiva de especies.

El animal carismático descrito por Lorimer está estrechamente ligado a su especie, en el sentido de que son sus características anatómicas y su papel ecológico los que determinan la atención que recibe. En este contexto, los grandes mamíferos de la sabana africana suelen acaparar toda la atención. Sin embargo, esta perspectiva, siempre en compañía de Lorimer, nos lleva a plantear una serie de preguntas distintas sobre los animales que han sido protagonistas de historias históricamente más complejas, violentas o trágicas. En este sentido, los cocodrilos representan los encuentros de alto riesgo que se prefieren evitar. Entonces, ¿cómo influye esto en la onto-política de la (co)existencia humanos-cocodrilos? ¿Cómo podemos plantear y

abogar por una ecología de proximidad que nos permita continuar *pensando-con* los cocodrilos y sus mundos asociados?

Como argumentó recientemente Anna Tsing en relación con las especies consideradas invasoras exóticas: "sin embargo, incluso como antagonistas, necesitamos conocerlos" (Tsing, 2023, p. 49), [traducción propia]. Es evidente que la autora no se refiere a una extensión de los valores negativos en esos relacionamientos, sino al modo en que, a través de la generación de nuevo conocimiento, estas especies pueden ser capaces de "cambiar ante nosotros" y revelar una serie de aspectos beneficiosos y colaboraciones simbióticas en las que no hemos reparado. Más allá de los animales carismáticos, una amplia variedad de organismos continúa escasamente estudiada.

El filósofo ambiental Thom Van Dooren, quien ha profundizado en los Estudios de extinción, nos ha alertado sobre el hecho de que muchas especies desaparecen sin apenas dejar rastro de su existencia. Van Dooren plantea interrogantes sobre el duelo ante especies que se extinguen incluso sin haber sido descubiertas. En una de sus obras más recientes, *A World in a Shell. Snail Stories for a Time of Extinctions*, este autor explora los mundos de vida de varias especies de caracoles, desarrollando un conjunto de narrativas "molusculares" (Van Dooren, 2022) que buscan fomentar lo que él define en otro contexto como "una nueva sensibilidad hacia las prácticas narrativas […], una sensibilidad que puede abrir paso a posibilidades más sostenibles de vida a través de especies y generaciones" (Van Doren, 2014, p. 85), [traducción propia]. Este conjunto de reflexiones es especialmente instructivo en el caso de las poblaciones locales de cocodrilos americanos, dado que su estado de conservación está clasificado como vulnerable, lo que los sitúa en la categoría de especies amenazadas.

4. Cohabitabilidad multiespecie: algunas reflexiones finales

En un planeta deteriorado por las crisis antropogénicas, la continuidad de nuestros mundos de vida está ligada a la negociación continua y las alianzas que seamos capaces de forjar con otros seres. Los mundos que mundean mundos, en ese sentido, nos ayudan a imaginar la cohabitabilidad multiespecie como una intrincada red de conexiones e interdependencias que une la vitalidad con los materiales y objetos.

(Co)habitar no constituye un dispositivo estático de la existencia, ni está limitado por dimensiones espaciotemporales fijas; en su lugar, se desenvuelve en paisajes marcados por prácticas contingentes y relaciones flexibles, de las que emergen ecologías porosas que operan como fuerzas (des)estabilizadoras. Esta perspectiva es notablemente diferente de la tecnopolítica movilizada en la

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

conservación contemporánea de la naturaleza, donde las actividades de protección de la biodiversidad, los servicios ambientales y la gestión de los ecosistemas son organizadas con base en el manejo controlado y la aplicación de mecanismos centralizados de gobernanza.

El aprendizaje intuitivo de los mundos otros-que-no-humanos nos permite "penetrar con el pensamiento la existencia de otro" y "experimentar su perspectiva" (Fausto, 2020). En conclusión, es importante destacar que volverse visible implica comprometer no solo la vista, sino todos nuestros sentidos. Tornarse visible es ser visto por otros, estableciendo conexiones y atribuyendo significados al acto de estar presente. Es en este punto donde las narrabilidades otras-que-no-humanas tienen una mayor oportunidad de desarrollar su potencial pedagógico. Percibir los múltiples mundos que resisten y resurgen a nuestro alrededor nos vuelve más receptivos a las cosas que existen sin estar necesariamente a la vista, comprometiéndonos de maneras diferentes.

A pesar de que las historias locales sobre la convivencia entre cocodrilos y humanos en las áreas cercanas al río Tárcoles a menudo incluyen incidentes de ataques a personas, e incluso la pérdida de vidas humanas, que en ocasiones han provocado conflictos y controversias con la presencia de estos animales, es importante destacar que prestar atención a sus narrativas puede proporcionarnos una nueva perspectiva sobre la coexistencia. El río Tárcoles, como hemos observado, figura entre los más contaminados, pero los cocodrilos han logrado convertir este lugar en un punto de interés turístico único, atrayendo la atención de los visitantes y convirtiéndose en aliados fundamentales de las economías locales, muchas de las cuales operan de manera informal en las áreas que rodean el río. Numerosas agencias turísticas y operadores locales ofrecen excursiones en bote por el río Tárcoles, que garantizan avistamientos de cocodrilos y la observación de más de 60 especies de fauna, principalmente aves.

Las antropologías otras-que-no-humanas, objeto de reflexión en este ensayo, poseen el instrumental analítico para resaltar estos potenciales desarrollos en la convivencia multiespecie, aplicando su marco teórico y metodológico a los desafíos contemporáneos en tiempos de crisis. La invitación permanecerá abierta durante mucho más tiempo: no apartar la mirada.

Referencias bibliográficas

Bennett, J. (2022). Materia vibrante: una ecología política de las cosas. Caja Negra.

Barad, K. (2007). Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Duke University Press.

Chao, S., Price, C., de León, A. P., y Ruíz-Serna, D. (2023). Multiespecie, Más-que-humano, No-humano, Otro-que-humano: reinventando los lenguajes de lo animado en la era de destrucción planetaria. *Tekoporá. Revista Latinoamericana de Humanidades Ambientales y Estudios Territoriales, 5*(1), 109-125.

Cronon, W. (1992). A place for stories: nature, history, and narrative. Journal of American History, 78(4), 1347-1376.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2012). Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Editora 34.

Despret, V. (2022). Habitar como un pájaro: modos de hacer y pensar los territorios. Editorial Cactus.

Fausto, J. (2020) A cosmopolítica dos animais. n-1 Edições.

Haraway, D. J. (2020). Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno. Consonni.

Holbraad, M.; & Pedersen, M. A. (2017). The ontological turn. Cambridge University Press.

Lorimer, J. (2015). Wildlife in the Anthropocene: conservation after nature. University of Minnesota Press.

Simondon, G. (2020). Do modo de existência dos objetos técnicos. Contraponto.

Tsing, A. (2010). Worlding the matsutake diaspora: or, Can Actor-Network Theory Experiment with Holism? En T. Otto and N. Bubandt (Eds.), Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology (pp. 47-66). Wiley-Blackwell.

Tsing, A. (2015). The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins. Princeton University Press.

Tsing, A. (2023). Invasion blowback and other tales of the Anthropocene: an afterword. Anthropocenes – Human, Inhuman, Posthuman, 4(1), 1-6.

Van Dooren, T. (2014). Flight ways: life and loss at the edge of extinction. Columbia University Press.

Van Dooren, T. (2022). A World in a Shell: Snail Stories for a Time of Extinctions. MIT Press.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Memoria Oral: olvido, fragilidad e invisibilización

Oral Memory: Oblivion, Fragility, and Invisibilization

Shimi rimay yachaykuna: kunkarinalla, chinkarinalla, pakanalla.

María Belén Mayorga Tufiño
mabelenmayorga@gmail.com
ORCID: 0009-0002-0807-6264
Univesidad Central del Ecuador / Universidad Andina Simón Bolívar
(Quito, Ecuador)

Cita recomendada:
Mayorga Tufiño, M. B. (2024). Memoria Oral: olvido, fragilidad e invisibilización. *Revista Sarance*, (53), 55 - 70. DOI: 10.51306/ioasarance.053.05

Resumen

El presente trabajo de investigación realiza un acercamiento a la memoria oral de Don César y la memoria escrita de Don Mesías, quienes hablarán de un hito importante: la creación de la banda de música del pueblo, sobre la cual se articulan y se entretejen otros elementos como la presencia relatos, fotografías, personajes, historias, olvidos, ficciones, fricciones que permiten reconocer la fragilidad de la memoria y también las omisiones adquiridas por las complejas relaciones socio-históricas —entre la más reveladora, la invisibilización de Doña Regina, una mujer que fue borrada de la historia y el registro oficial, determinando qué cuerpos deben salir a la luz pública y cuáles deben ser ocultos.

Palabras clave: memoria oral; fragilidad; fricciones; historia.

Abstract

This research examines the oral memory of Don César and the written memory of Don Mesías, focusing on a significant milestone: the creation of the town's music band. Through their narratives,

CC BY NC SA

Revista Sarance, ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 07/12/2023; fecha de aceptación: 07/03/2024

the study uncovers interconnected elements such as stories, photographs, characters, stories, forgetfulness, fictions, and frictions, which reveal the fragility of memory and the omissions shaped by complex socio-historical relationships. Among the most notable findings is the invisibilization of Doña Regina, a woman erased from both historical accounts and official records. This analysis highlights how socio-historical dynamics determine which bodies and narratives are made public and which are hidden.

***Keywords**: Oral memory; fragility; friction; history.*

.....

Tukuyshuk:

Kay maskayka tayta Césarpa rimashka punta yachaykunamanta shinallatak tayta Mespiaspa killkashka punta yachaykunamantami riman. Ishkantinmi ashtaka yachay ruraykunata charin, chaykunami kan; shuk takik tantanakuyta rurashka llaktaman takichun, chaywanmi pakta shamun ñawpa rimaykuna, shuyukuna, runakuna, wiñaykawsaykuna, kunkashka kawsaykuna, mirachishka rimaykuna ashtakata rikuchin imasha sinchilla kan kashna yachaykunata alli yarinkapak, ñapash kunkarinalla kan, wakinpika mirachishpa rimanalla kashka, chaymanta yaririn mama Reginata, paytami kay punta rimaykunapika kunkashpa mana rimashka kan. Chay pachakunapika misharin kashkanka pilla shukkunapa ñawpapi hatunyarishpa llukshi ushan shinallata pillatak pakaypilla kana kan.

***Sapi shimikuna:** rimashka punta yachaykuna; kunkarinalla; llakikuna; wiñaykawsay.*

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Introducción

Este trabajo de investigación se adentra en la memoria oral de Don César y Don Mesías, quienes aportaron sus perspectivas sobre el tiempo, el espacio y la importancia histórica de la parroquia de Zámbiza. Los relatos se entrelazan en torno a un evento crucial: la creación de la banda del pueblo. A partir de este hito se tejen diversos elementos, como relatos, canciones, leyendas y fotografías que nos permiten redescubrir personajes, historias, olvidos, ficciones y tensiones. Además, arrojan luz sobre la fragilidad de la memoria y las omisiones que se derivan de las complejas relaciones socio-históricas, que influyen en la posición que deben ocupar los recuerdos en la vida pública y privada.

Es importante destacar que una de las motivaciones fundamentales para emprender este estudio es mi profunda conexión con la comunidad de Zámbiza. Soy miembro de la quinta generación de la familia Tufiño y descendiente de Don César Ulpiano Tufiño Garzón, Don Daniel Tufiño Zábala y Doña Regina Zábala, todos nacidos en la parroquia de Zámbiza. Como tal, soy partícipe activa de la transferencia de sabiduría, tradiciones y costumbres que conforman la identidad zambiceña y todos los elementos que la rodean.

Los personajes que narran la historia de la banda de música del pueblo toman vida en diferentes momentos, lo que nos permite explorar otros aspectos de la vida social en Zámbiza. Además, este estudio se nutre del diálogo con otros autores que proporcionan un contexto más amplio sobre la memoria, aportando sus propios testimonios orales.

Esta investigación invita a reflexionar sobre cómo la memoria oral, como una vivencia simbólica, crea un sistema de representaciones de tiempo y espacio que otorga significado a la comunidad. Además, reconocemos en estos relatos la carga subjetiva que implica la memoria, cuyo propósito no es tanto descubrir la verdad como explorar la riqueza de los relatos que recuperan modos particulares de estar en el mundo.

Historiografía sobre un evento

En este primer segmento, realizaremos una aproximación a la historia oral de la comunidad de Zámbiza, valiéndonos de relatos, canciones y leyendas que recuerdan a dos de sus notables habitantes: Don César Ulpiano Tufiño y Don Manuel Mesías Carrera. Estos relatos se originan en un evento destacado en la comunidad: la creación de la banda del pueblo.

DOI: 10.51306/ioasarance.053.05

La inclusión de la memoria oral, expresada a través de testimonios, nos brinda información que permite dar rostro a otros personajes además de los protagonistas que suelen figurar en los libros de historia. Aunque la memoria oral no proporciona una narración precisa y completa de los hechos históricos, sí constituye una reconstrucción personal que sirve como fuente para interpretar lo acontecido.

Los testimonios varían en credibilidad debido a factores como la época y la influencia política e ideológica. En palabras de Portelli (1991, p. 21), la historia oral nunca puede ser contada sin tomar partido, ya que los partidos existen en el relato. Independientemente de las historias y creencias personales, es raro que historiadores y fuentes estén en el mismo partido. Las particularidades de cada historia hacen que la historia oral sea fascinante.

Figura 1

Banda de Pueblo de Zámbiza, primeros integrantes.



Fuente: Autor desconocido, 1922. Archivo familia Tufiño Zavala.

Esta fotografía corresponde a una de las primeras imágenes de la Banda de Música del Pueblo de Zámbiza. Esta foto fue encontrada en el cuarto de Don César Tufiño y desencadenó una serie de relatos sobre el pasado y la memoria oral de los adultos que residen en la parroquia de Zámbiza. La primera parte de esta investigación se propone analizar esta imagen para explorar diversas interpretaciones y lecturas de la historia. Nos centramos en un caso específico: la creación de la Banda de Música del Pueblo, en la parroquia de Zámbiza. A través de este análisis, se

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

desentrañan una serie de elementos complejos que giran en torno a lo más profundo de la experiencia humana: los recuerdos, incluyendo personajes, fuentes, tensiones, conflictos, convenciones y relaciones.

En los protagonistas, el testimonio se convierte en una puerta que se abre hacia la comprensión y la reconstrucción del contexto en el que ocurrieron estos eventos. La memoria de los entrevistados proporciona datos y experiencias que se reinterpretan a lo largo del tiempo y que adquieren una perspectiva única, ya que cada persona aporta su propia mirada sobre los hechos históricos. En este sentido, la memoria se entiende como una construcción social narrativa que implica el estudio de las propiedades del narrador, así como de la institución que le otorga o niega el poder y le autoriza a pronunciar las palabras (Jelin, 2002, p. 35).

A partir de esta premisa, surgen numerosas preguntas acerca del papel de la historia y la memoria, ambas cargadas de ambigüedades. Esto nos lleva a la formulación de hipótesis sobre cómo la historia y la memoria contribuyen a la construcción de los acontecimientos. Además, es necesario cuestionar cómo, al nombrarlos y legitimarlos a través de diversos registros, se excluyen las voces silenciosas y subalternas que han sido suprimidas.

Don César y Don Mesías recuerdan

Don César Ulpiano Tufiño Garzón es oriundo de la parroquia rural de Zámbiza, ubicada al nororiente de Quito. Al observar la fotografía (ver *figura 1*) colgada en su cuarto, recuerda la letra de una canción: "...date una vuelta zambiceña, dame una mucha si mi dueña..." (Tufiño, 2016). Don César recuerda cómo la banda le dedicó ese tema musical a su abuela, Doña Regina Zabala, en homenaje por ser la mecenas de la banda. Menciona que su abuela entregó una cantidad de dinero a su hijo mayor, Don Daniel Tufiño Zabala, Teniente Político de Zámbiza en 1942, para adquirir los instrumentos de la banda y contratar al maestro de música Miguel Jaramillo. Así se iniciaron los ensayos y se formó la Banda de Pueblo de Zámbiza, hace aproximadamente 76 años (Tufiño, 2016).

DOI: 10.51306/ioasarance.053.05

Figura 2
Don César Ulpiano Tufiño Garzón



Fuente: Archivo familia Tufiño Zavala

Figura 3
Don Mesías Carrera



Fuente: *Web Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador*

Don Mesías Carrera, zambiceño, cumplió 95 años en 2016. Fue director de la Banda de Pueblo de Zámbiza y escribió los libros "Folklore autóctono zambiceño; Historia, cultura y música ancestral de Zámbiza" y "La música en Zámbiza", que narran la historia de la banda. El testimonio de Don Mesías es la versión más difundida de la historia de la banda, respaldada por entidades como el Ministerio de Cultura y Patrimonio, la Fundación Museos de la Ciudad, entre otras.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Don Mesías recuerda que, en aquel entonces, la parroquia carecía de su propia banda. Durante las festividades se contrataban grupos de localidades cercanas como la Banda de Guápulo, la Banda del Quinche y la Banda de San Pablo, que se originaron en 1870. Según los relatos de Don Mesías, en una ocasión contrataron una banda que no cumplió, lo que llevó a Don Daniel Tufiño, Teniente Político de la parroquia, a tomar la decisión de formar una banda local. Hizo un llamado a todos los interesados en unirse a ese nuevo proyecto. Don Daniel se trasladó a Quito para adquirir instrumentos y contratar al maestro Miguel Jaramillo, originario de Loja, quien fue el primer director de la banda y logró poner en marcha al grupo de músicos improvisados el 12 de noviembre de 1942 (Tufiño, 2016).

A partir de estas declaraciones, surge la pregunta sobre el papel que desempeñan la historia y la memoria en la reconstrucción de estos hechos. No se trata de determinar cuál es la historia verdadera, sino de analizar cómo se teje una serie de memorias que coexisten y forman parte de la identidad de la comunidad.

Brunno Groppo (2001, p. 155) señala que existen memorias que compiten y, a veces, entran en conflicto directo entre sí, ya que comunican experiencias y representaciones del pasado que pueden ser completamente opuestas. Esto ocurre con los testimonios de Don Mesías y Don César, que tienen características distintas que los separan pero los sitúan en la misma historia.

Dos elementos clave se pueden extraer de los testimonios de Don César y Don Mesías que están relacionados con la legitimidad de los relatos. El primero se manifiesta cuando Don César menciona a Doña Regina como la mecenas de la banda, pero no se la menciona en los registros históricos de la banda e incluso está ausente en la fotografía, lo que la invisibiliza.

El segundo elemento se relaciona con la credibilidad de la memoria de Don Mesías, quien representa al intelectual de la comunidad, encargado de contar la historia de la banda y con una serie de responsabilidades que recaen sobre él para narrar lo que recuerda. En última instancia, la confrontación de estas fuentes genera un contraste entre las memorias fuertes que se han documentado y las memorias débiles de los subalternos, como la memoria oral y la presencia de las mujeres en la historia, que han sido ocultadas.

El tratamiento de las fuentes: el testimonio oral y el escrito.

Tanto la escritura como la oralidad comparten características, pero también tienen particularidades únicas y funciones específicas. En el mundo académico, la oralidad ha sido deslegitimada, por ser parte del día a día de los seres humanos, mientras que la memoria escrita trasciende y es el registro más común de la ciencia.

Don Mesías se presenta con su memoria escrita en los libros; al contrario, Don César la expresa en sus conversaciones informales con la familia y amigos. Las esferas que los cubren son diferentes, pero en lugar de buscar cuál de los dos testimonios es más válido, debemos explorar lo que está más allá de la verdad, como las negociaciones que influyen en la identidad individual y colectiva de la comunidad. John Gillis afirmó que "las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos, sino cosas con las que pensamos" (1994, p. 5).

Si bien es importante comprender las diferencias entre el testimonio escrito y oral, no debemos enfrentarlos, sino más bien analizarlos como fuentes que enriquecen nuestra comprensión de la historia. En este trabajo, buscamos recuperar la memoria oral; el testimonio de Don César es esencial, ya que aporta detalles que no se encuentran en los libros.

Existe un miedo infundado hacia la oralidad. Sin embargo, los testimonios orales —como el de Don César— son valiosos por dos razones: en primer lugar, porque recopilan información sobre poblaciones o grupos humanos que no dejaron registros físicos y que estuvieron excluidos o subrepresentados en la documentación escrita; en segundo lugar, porque los testimonios orales no solo abordan los hechos históricos importantes, sino también la vida cotidiana y el ámbito privado de los individuos.

En su testimonio, Don César nos presenta a una mujer: Doña Regina, que no sabía leer ni escribir, pero que desempeñó un papel crucial en la historia de la comunidad al ser persona que permitió la creación de la banda de música gracias a su apoyo económico y su capacidad de liderazgo. A pesar de no contar con un estatus social legítimo, su influencia es reconocida por muchos habitantes de Zámbiza. Este testimonio también revela la exclusión histórica que sufrieron las mujeres, y demuestra que las fuentes orales pueden resaltar aspectos importantes que la historia escrita a menudo omite.

En su texto sobre el testimonio, Silvia Rivera Cusicanqui destaca que este permite transmitir cómo los individuos recuerdan, reinterpretan y reconstruyen sus experiencias de a través de construir narraciones que, por lo tanto, estarían cargadas de verdades subjetivas, ya que a menudo es imposible afirmar una única verdad. (Rivera, 1987, p. 121)

La propuesta de Rivera sugiere que las limitaciones subjetivas de los testimonios pueden corregirse cuando se construyen colectivamente, como ocurre con los saberes populares. La comunidad tiende a autocorregir las diferencias individuales para llegar a una versión colectiva de la verdad. Esto se refleja en el

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

caso de Doña Regina, quien es reconocida por muchos habitantes de Zámbiza que confirman su papel en la banda y en otros aspectos de la vida comunitaria. (Rivera, 1987, p. 121)

El silencio sobre ciertos temas, en ciertas épocas, puede ser necesario para mantener el vínculo social, como se ve en el caso de Don César. A pesar de repetir la historia varias veces, su testimonio nunca fue legitimado por la Ciencia o sus representantes. Esto se debió a que la presencia de una mujer como parte de la creación de una banda de música, netamente masculina, no encajaba en las narrativas predominantes de la época.

Las memorias fuertes versus las memorias débiles

Winston Churchill dijo: "la historia la escriben los vencedores", lo que sugiere que la historia que prevalece es la de aquellos que triunfaron. Esta "Historia", con mayúscula, es el gran relato que se encuentra en los libros, generalmente contado por hombres letrados, occidentales y blancos. Todo lo que cae fuera de esta narrativa es excluido. Este enfoque de la historia se puede observar —a una escala más pequeña— en el caso de la banda de música de Zámbiza, donde un hombre letrado es quien narra la historia de la banda. No obstante, explorar las fisuras y grietas en la memoria nos permite enriquecer y recuperar aquello que no ha sido contado.

La memoria no se limita a la capacidad de recordar el pasado, sino que también abarca la función selectiva del olvido. Por ejemplo, parece que Don Mesías de alguna manera olvidó a Doña Regina o no creyó importante su aporte en la historia de la banda. Según Aróstegui, la memoria tiene dos funciones: la capacidad de recordar vivencias pasadas como si fueran actuales y la capacidad de olvidar. En esta investigación, volver sobre la historia de la banda es un ejercicio fundamental, ya que la historia se basa en la extensión de la memoria de vida y no está escrita en piedra (Aróstegui, 2000, p. 17).

La academia y los letrados respaldan la memoria de Don Mesías porque está plasmada en un libro, lo que podría hacer que sea considerada más legítima en comparación con la memoria de Don César. Sin embargo, Aróstegui señala que la veracidad de la memoria es aleatoria, porque es una visión particular del pasado (2000, p. 17-18). La memoria es fragmentaria y no se puede afirmar que una memoria sea más veraz que otra: ambas son simplemente diferentes versiones de la historia de la banda de pueblo.

La memoria trasciende la facultad de recordar y se convierte en un fenómeno social en el que convergen tensiones entre diferentes recuerdos. La historia representa

el paso ineluctable del tiempo y es una narración legitimada por la mayoría. Sin embargo, la memoria cultural se relaciona con la rememoración y puede diferir del discurso histórico. La memoria de Don César y Don Mesías tiene relaciones cambiantes con la historia: la de Don Mesías se basa en libros, mientras que la de Don César carece de registros.

Lo que no quieren contar las imágenes

A lo largo de la historia, los seres humanos han empleado diversas herramientas para dejar constancia de su paso por el mundo y de diversos eventos históricos que suceden a nivel global, local o familiar. En este contexto, la fotografía se ha convertido en un componente fundamental para documentar estos acontecimientos. Capturar momentos en imágenes no sólo conserva recuerdos, sino que también proporciona un fragmento del pasado que permanece en el futuro, y que genera preguntas y reflexiones sobre lo que fue y lo que nos están transmitiendo.

Las fotografías pueden considerarse como instantes fragmentados de la vida, objetos y contextos de la existencia de otros. Una imagen nunca es simplemente una imagen, porque encierra múltiples significados y matices que enriquecen su interpretación desde diversas perspectivas. Por lo tanto, la fotografía es un elemento importante en esta investigación: sirve como un registro que, además de permitir la interpretación, revela varios aspectos claves de la historia de la banda.

Análisis de la imagen fotográfica

La fotografía en cuestión representa a la Banda de Música del Pueblo de Zámbiza. Se encuentra colgada en la habitación de Don Cesar y mide 33 centímetros de ancho y 43 de largo, lo que la hace más grande de lo común para un portarretratos. El marco es dorado con manchas verdes —posiblemente debido al paso del tiempo— y en las esquinas tiene manchas blancas resultado de una caída de pintura en el techo, según relata Don César. La fotografía está tomada en blanco y negro. La protege un vidrio delgado. En la parte posterior, la imagen está adherida con tachuelas a un cartón grueso de soporte. Y un cordón amarillo desgastado sostiene el cuadro en la pared.

La imagen muestra a 20 cuerpos masculinos, de los cuales 19 son músicos de la banda de pueblo. Uno, en la parte superior derecha, no claramente visible, lleva un sombrero y ropa distinta a la del resto de los personajes. Estos individuos aparentemente son mestizos y tienen edades que oscilan entre los 12 y los 50 años. En el lado derecho de la imagen se encuentra Don Daniel Tufiño, director de la Banda y padre de Don Cesar, quien sostiene un saxofón. Entre los instrumentos utilizados se

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

pueden identificar flautines, requintos, flautas, clarinetes, saxofones, trombones, entre otros. Según Don César, los miembros de la banda provienen de familias Tufiño, Parra, Carvajal, Toapanta, Hinostroza, Ocaña, Calvache, Galarza, entre otros.

La imagen también muestra uniformes de estilo militar —que suponemos de color beige— y gorras de capitán con el escudo de Ecuador. Aparentemente, no hay un orden jerárquico en la disposición de los músicos en la foto: están distribuidos sin un patrón específico. La colocación de seis jóvenes entre los adultos sugiere que no había una organización por criterios etarios. Las relaciones entre los miembros de la banda parecen ser tanto familiares como de amistad. Don César relata que, aunque algunos no sabían tocar instrumentos, todos estaban entusiasmados por formar parte de la banda, y su padre, Don Daniel, compró instrumentos usados y se ausentó del pueblo en varias ocasiones para cumplir el sueño de su madre, Doña Regina, de tener una banda propia para Zámbiza (Tufiño, 2016).

La fotografía también revela una ubicación geográfica: muestra la iglesia de Zámbiza de fondo y el espacio conocido como "pretil", un lugar de encuentro para eventos importantes. Hasta hoy, la banda se presenta en este lugar y la gente se reúne para escucharla.

Esta fotografía, a simple vista, puede ser interpretada sin necesidad de un texto explicativo. Sin embargo, para un habitante de Zámbiza, la imagen evoca sentimientos de orgullo y nostalgia. Las conexiones genéticas y culturales entre los integrantes de la banda y la comunidad crean un mundo de experiencias difíciles de expresar con palabras. La imagen se convierte en un medio poderoso para transmitir emociones y sentimientos que las palabras a menudo no pueden capturar, recordándonos el poder de las imágenes en una sociedad que tiende a racionalizar las emociones y encerrarlas en palabras (Mitchell, 2009, p. 29).

La memoria a través de la fotografía

El descubrimiento de la fotografía, que muestra una de las primeras imágenes de la banda de pueblo de Zámbiza, provocó en Don César una sensación de orgullo. Él la asoció directamente a su abuela Regina, quien proporcionó el dinero para comprar los instrumentos, y a su padre, Don Daniel, que tocaba el saxofón. Este modo de recordar a través de imágenes u otros objetos del pasado, como un sombrero o el propio saxofón, resalta la importancia de los registros tangibles. También funcionan como disparadores para rememorar el pasado y los recuerdos.

La fotografía que permaneció colgada en el cuarto de Don César durante siete décadas es más que un simple registro de existencia. Siguiendo a Patricia Holland

en su texto "Historia, memoria y familia", podemos considerar esta fotografía como un acto de reconocimiento del pasado y un acto de fe en el futuro (Holland, 1991, p. 2). La fotografía de la banda representa para Don César la primera vez que su historia se enfrenta al escrutinio público.

El testimonio de Don César, al igual que la fotografía, estuvo excluido en una esquina del olvido por mucho tiempo; mientras que Don Mesías y las historias plasmadas en sus libros salieron del ámbito familiar-privado y se presentaron ante la comunidad letrada, fueron citadas por muchos y formaron parte de ese gran relato al que se refería Benjamin.

Lo que no se dice: Doña Regina

Don César cuenta que el Teniente Político de Zámbiza, la máxima autoridad del pueblo, interrumpió a Doña Regina Zabala durante una conversación. Ella extendió su mano cubierta de anillos y sin decir una palabra golpeó la boca de Don Daniel Tufiño Zabala: la razón fue haberla interrumpido. Esta escena es una de las muchas que la recuerdan como una mujer fuerte y respetada en el pueblo.

Según Don César, Doña Regina Zabala fue una figura crucial en la historia de la banda. Fue Regina Zabala quien financió los instrumentos, contrató a un instructor para enseñar a los músicos y pagó por la misma fotografía que estamos viendo hoy. Aunque no aparece en ninguna fotografía ni en ningún registro oficial que documente su rol en la historia de Zámbiza, Regina Zabala dejó su huella en la memoria oral de los habitantes del lugar.

En esta narración se han presentado varias interrogantes, la primera es la validez de un relato basado en la oralidad y, la segunda, el cómo ciertas figuras, en este caso la de Doña Regina Zabala, fueron invisibilizadas por la historia institucional. Finalmente se plantea el debate sobre lo que se debe o no fotografiar. Allan Sekula señala que la fotografía se ha convertido en una técnica de observación, registro y archivo utilizada por las instituciones disciplinarias (2004, p. 42); esta institucionalización provoca que el individuo entre en un campo de registro público donde se convierte en objeto y sujeto de escrutinio y de vigilancia.

Sekula destaca que el significado de las imágenes no es autónomo ni neutral, es decir: fotografiamos momentos que deben ser registrados y recordados, pero ¿quién determina qué debe ser recordado u olvidado? Esta inquietud recae en la misma categoría que la memoria oral, que ha sido deslegitimada por las prioridades de una sociedad que se ha polarizado en una agenda que tiene características dicotómicas muy elementales pero determinantes y que se pueden aplicar a casi todas las condiciones de la vida social (Sekula, 2004, p. 43)

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

En las calles de Zámbiza, sin fechas específicas, las familias recuerdan a Regina Zabala como la mejor anfitriona de las celebraciones sociales y religiosas. Don César narra que se solían extender telas en la calle principal, donde se servía mote, chicharrón, papas y otras comidas. Al ritmo de la banda de pueblo, todos comían, bebían y bailaban. Doña Regina Zabala llegaba montada en una yegua, saludando a todos, y a menudo se le veía rodeada de hombres, mujeres, niños y animales.

Doña Regina era la madre de Daniel Tufiño, el Teniente Político, quien para entonces ya tenía su primer hijo, Don César Ulpiano Tufiño. En aquellos años, Doña Regina financió la compra de los instrumentos de la banda, confeccionó los trajes y encargó la fotografía. Don César recuerda que era un honor el hecho de que ella permitiera a alguien montar su yegua, uno de sus numerosos bienes. Todos buscaban asociarse con ella para recibir beneficios. Estos detalles revelan que Doña Regina tenía un papel político, económico, social y cultural en la comunidad. Era quien organizaba eventos públicos y otorgaba estatus. Sin embargo, su historia no se oficializó, quizás porque Regina Zabala era una mujer que vivía en una parroquia rural donde la mayoría de la población era indígena, lo que la hizo invisible para la historia.

John Berger destaca que la invisibilización del cuerpo femenino en las imágenes no es casual. El cuerpo de la mujer ha sido relegado históricamente a un papel estético y de satisfacción para la mirada masculina (Berger, 1972, p.53). Mostrar a Doña Regina Zabala como benefactora de la banda en el siglo XIX y aún en la actualidad es un lujo que la estructura del poder patriarcal no puede permitirse.

Berger nos advierte que las imágenes afectan la forma en que vemos las cosas (1972, p.53); por lo tanto, nadie pudo ver en Doña Regina Zabala una figura fundamental en la creación de la banda y, en última instancia, en la identidad de toda una comunidad, porque en la historia oficial el papel protagónico estaba personificado en lo masculino, en su hijo Don Daniel Tufiño Zabala.

Ishita Banerjee (1989) subraya cómo se ha asignado a las mujeres un espacio principalmente privado, mientras que a los hombres se les ha destinado el espacio público. Esto hace que Doña Regina, aunque viva en la memoria y en el contexto de la época, sea desdibujada en el relato y despojada de todo registro. Incluso Don Mesías no la menciona en la historia de la creación de la banda.

El orden simbólico del género

Otra variable importante para analizar, como señala Bourdieu, es el poder simbólico. El poder simbólico es aquel que tiene la capacidad de obtener

reconocimiento y puede ocultar su verdadera naturaleza de poder, violencia y arbitrariedad (Bourdieu, 2000, p. 65). En este caso, la eficacia del poder de la fotografía no se manifiesta en términos de fuerza física, sino en la construcción del conocimiento.

A través de los detalles que Don César relata —como aquel que mencionamos sobre el honor que significaba que Doña Regina permitiera a alguien montar su yegua— podemos reconocer a una mujer que desempeñó un papel importante en el ámbito político, económico, social y cultural del pueblo. Organizaba eventos públicos y otorgaba estatus, y todos la llamaban "comadre," o "madrina," ya que todos deseaban estar asociados a ella para recibir beneficios. Sin embargo, Doña Regina Zabala, debido a su condición de mujer rural, fue excluida y marginada.

Los cuerpos que importan

Otra variable que nos permite analizar la fotografía es el debate sobre los cuerpos que son destacados y los que quedan en la oscuridad. Como señala Martin Jay, existen tres variables clave para comprender la importancia de lo visual. La primera se relaciona con el debate sobre la iluminación, que ha sido fundamental desde la antigüedad griega y se ha globalizado en términos de naturalización en la vida cotidiana. Este debate ha impreso la preocupación por la luz en los discursos religiosos y se ha convertido en una oposición entre lo visual, lo paterno y lo solar frente al cuerpo (Jay, 2003, pp.148-149).

La segunda variable se relaciona con el paso del politeísmo al monoteísmo y la creciente importancia de la representación. Sin embargo, esta representación aleja elementos de la vida cotidiana y solo permite que destaquen ciertos cuerpos; y esta luz está controlada y administrada por quienes tienen el poder. La tercera variable señalada por Jay es que las imágenes siempre tienen un uso social y político, lo que implica que no existen imágenes gratuitas y que siempre hay un acto de voluntad y poder detrás de ellas (2003, p.149).

Luce Irigaray menciona que lo real no es algo ontológico, sino algo que los sistemas de poder no pueden nombrar y, por lo tanto, excluyen. Algunos cuerpos merecen existir en la historia, mientras que otros son cuantificados y pasan desapercibidos (2009, p. 6). En el caso de Doña Regina Zabala, su exclusión se basa en el discurso de la estructura social que la borra, pero esto no significa que no sea parte de lo real. La fotografía y la historia oficial de la banda de pueblo borran a Regina Zabala para legitimar un discurso heteronormativo impregnado de masculinidad como origen de un poder naturalizado. Esta existencia masculina se logra al negar lo femenino, lo que ha llevado a la eliminación de lo femenino de la historia.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Hemos presentado algunas teorías que pueden ayudar a comprender las diversas formas de análisis de la fotografía, incluyendo su imitación de la realidad, su función social y su mensaje de poder. Aunque la fotografía no muestra la historia completa, ha revelado elementos ocultos por el poder y la mirada del fotógrafo y el espectador.

La imagen de la banda es un testimonio de un momento específico, pero no cuenta toda la historia, ya que Regina Zabala no fue importante para el fotógrafo ni para el mundo en general. Como Blanca Muratorio describe, una fotografía es un "peón semiótico" que no revela directamente las relaciones de dominación y asimilación cultural de la época (2004, p.109). Sin embargo, J. T. Mitchell señala que las imágenes buscan ser interrogadas (2009, p. 98), lo que sugiere que la imagen podría estar ocultando lo que realmente quería transmitir.

Desde mi perspectiva, la historia de Doña Regina se teje en medio de la presión de las normas del patriarcado y es recuperada fragmentariamente, con largos períodos de silencio. La historia se considera irrelevante y se le niega su lado público. Por lo tanto, rastrear la genealogía de mujeres como Doña Regina es un desafío, ya que está marcado por múltiples contradicciones de clase, género y etnia.

Al afirmar que las mujeres ni siquiera han podido contar su historia, comenzar desde esa premisa puede ser más enriquecedor que volver a contar otra historia. La propuesta implica la oportunidad de rastrear desde un punto de partida en lugar de volver a contar una historia que ya existe, lo que sería desdibujar y borrar lo que la humanidad ha construido.

Otra conclusión aventurada podría ser que los esfuerzos por ocultar la historia y la memoria de las mujeres no han tenido éxito y que rastrear la genealogía de las mujeres puede contarse desde un enfoque de diferencia e igualdad, ofrecido por nuevas corrientes de pensamiento y sabidurías.

En resumen, abordar la memoria a través del testimonio es un acto de ruptura que no encaja en lo que se considera "verdad" desde una perspectiva racional. Estos testimonios no nos engañan, pero revelan sus olvidos. Explorar los pliegues de la memoria, los sentimientos y las pasiones, lo que se considera inmutable, es devastador. Los relatos contienen saberes, emociones, huecos y fracturas. Este conjunto de elementos convive en diferentes voluntades y constituye la historia de la banda del pueblo de Zámbiza.

Referencias bibliográficas

Banerjee, I. (2009), Continentes y colonialismos: perspectivas sobre género y nación. Procesos: revista ecuatoriana de historia, 30, 125-139.

Benjamin, W. (1982). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En Discursos interrumpidos. Taurus Ediciones.

Berger, J. (2010). Modos de ver. Gustavo Gili.

Bolaños, L. (2007) ¿Cómo se construyen las identidades en la persona? Revista Ra Ximhai, 2, 417-428.

Bourdieu, P. (1990). Sociología y cultura. Grijalbo.

Butler, J. (2005). Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Paidós.

Castro-Gómez, S. (2000). Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura. En La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina. Bogotá.

Geertz, C. (1989). La interpretación de las culturas. Gedisa.

Halbwachs, M. (1995). Memoria colectiva y memoria histórica. Barcelona.

Irigaray, L. (2009). Poder del discurso, subordinación de lo femenino. En Ese sexo que no es uno. Akal.

Jelin, E. (2002). ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias? En *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.

Portelli, A. (2016). Sobre la diferencia de la historia oral. Historias orales. Narración, imaginación y diálogo, 17-35. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad de la Plata.

Sekula, A. (2003). El cuerpo y el archivo. La fotografía en el pensamiento artístico contemporáneo. Editorial Gustavo Gili.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Mortales y prácticos. Cuatro imágenes sobre la condición humana en la relación naturaleza-hombre en la antigua Grecia

Mortal and Practical. Four Images of the Human Condition in the Nature-Human Relationship in Ancient Greece

Wañunakuna, ruraykuna. Punta Grecia llaktapi allpamanta, runakunamanta chusku shuyukunapi rikushpa.

Pablo Meriguet
pablomeriguet@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7681-3548
Universidad Central del Ecuador
(Quito, Ecuador)

Cita recomendada:

Mériguet, P. (2024). Mortales y prácticos. Cuatro imágenes sobre la condición humana en la relación naturaleza-hombre en la antigua Grecia. *Revista Sarance*, (53), 71 - 83. DOI: 10.51306/ioasarance.053.06

Resumen

El artículo pretende acercarse al complicado problema de la relación entre el ser humano y la naturaleza según los antiguos griegos mediante cuatro "imágenes" o "figuraciones lingüísticas" (aunque existen muchas más) que se convirtieron en icónicas maneras de caracterizar la propia "naturaleza humana". Por ello, este breve estudio se aproxima a estas figuraciones gracias a la antropología filosófica, la cual ofrece pistas para comprender las meditaciones individuales y sociales como imbricados procesos culturales que aspiran a explicar al individuo y al universo. De esta manera, la relación entre la naturaleza y el ser humano terminan por estructurar la propia definición del ser humano según los antiguos griegos.

Palabras clave: Antropología filosófica; ser humano; Antigua Grecia; naturaleza; cultura.

Revista Sarance, ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 15/06/2024; fecha de aceptación: 29/04/2024

Abstract

The article examines the complex relationship between human beings and nature as understood by the ancient Greeks, focusing on four "images" or "linguistic figurations" (among many others) that became iconic representations of "human nature" itself. Through the lens of philosophical anthropology, this study explores these figurations as cultural processes intricately linked to individual and societal meditations, offering insights into how the ancient Greeks sought to explain both the individual and the universe. Ultimately, the analysis reveals that the relationship between nature and the human beings played a central role in shaping the very definition of the humanity in ancient Greek thought.

Keywords: *Philosophical anthropology; human being; Ancient Greece; nature; culture.*

Tukuyshuk:

Kay killkaypimi nin punta griego runakuna rikun kashka nin ima sinchilla kakta chay allpa mama, runakunawan ishkaypurachishpa hamutankapak. Chaypami "chushku shuyukunata" mana kashpaka "hatun yuyaykunata" (ashtaka tiyanmi tiyaytaka nin) allikuta rikushpa imasha runakuna kanamanta riman. Shinami kay maskaypika kashnaman alli yuyarishpa willankapaka antropología filosófica nishka yachaykunaman kimirishpa paypa yuyaykunawan hamutay usharin nin. Kaytami shinashka rikuchunkapak imasha punta griego runakunapaka ñukanchik runa kawsay, runapura llakta kawsayka hatun kawsay ukupimi tarpurinahun, chaymi allpa mamapash, runakunapash shuklla shina laya mallkirishka kan nin.

Sapi shimikuna: *Antropología filosófica; runa; Punta Grecia; allpa mama; kawsay.*

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

1. Introducción

A lo largo de la historia, el ser humano ha develado —en absoluta correspondencia con su praxis social— diversas maneras de comprenderse y comprender su relación con la naturaleza a través de una serie de nociones, valores, ideas, concepciones de la realidad, religiones, etc. En definitiva, es en la esfera de la cultura en la que el ser humano proyecta las profundas ideas que concibe respecto a esta relación inobjetable y, según esta, también sobre su propia condición. Naturaleza y cultura son dos ámbitos de la realidad profundamente interrelacionados; incluso durante la historia del pensamiento moderno se llegará a sostener que son la misma cosa. De ahí que, como se pretende mostrar en este artículo, entre otros asuntos, la historia del antiguo pensamiento griego da cuenta de la *necesidad* del ser humano de definir simbólicamente su condición fundamental en relación con el tipo de vínculo que piensa que tiene con la naturaleza. Y aquí, evidentemente, naturaleza se debe entender en un sentido amplio, a saber, como el conjunto de los vivientes, los elementos, las leyes y los medios que estos necesitan para vivir, así como el resto de materia que tiene alguna relación con la vida. En este sentido, naturaleza no se entenderá aquí como la totalidad de los entes que existen, sino más bien como aquella realidad primordial en la que se origina la vida y que es ella misma vida.

Ya la pregunta por la existencia del ser humano conduce a un cuestionamiento sobre sus características, condiciones y límites que lo disponen ante el resto de los vivientes. En este sentido, la definición del ser humano no puede eludir la comparación con los otros animales, plantas, etc., y es por ello que dicha comparación entraña el establecimiento de una relación entre el *anthropos* y el resto de los seres vivos, la cual es más o menos evidente para cualquier persona que atienda el desarrollo de la praxis social. Tal vez por ello, Joseph Gevaert haya argumentado que las primeras preguntas auténticamente filosóficas provienen primeramente de la antropología filosófica (2005). Aquí se entenderá la antropología filosófica como el campo de reflexión filosófica que medita sobre la realidad humana, sus condiciones y límites. Preguntas tales como "¿qué es el ser humano?" "¿Cuál es su esencia?" "¿Cuál es la finalidad de la vida del hombre?", etc., forman parte de su vasto universo teórico.

En este artículo quisiera mostrar cómo la antropología filosófica ayuda a comprender la relación que el antiguo pensamiento griego ha establecido entre el ser humano, sus producciones materiales y espirituales, con la concepción que este ha tenido sobre la naturaleza a través de algunas "imágenes" emblemáticas de esta cultura. Con "imágenes" me refiero a ciertas figuraciones lingüísticas que, mediante los mitos, las religiones, la ciencia y la filosofía, han ayudado a estructurar una "definición" praxeológica del ser humano. Por ejemplo, la famosa máxima que Plauto escribe en *Asinaria:* "*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non*

novit" ("Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro") —y que Hobbes reinterpreta a su manera como "*Homo homini lupus*" ("El hombre es lobo del hombre") (2020)[1]—. Esta es precisamente una de estas imágenes, pues sugiere, a lo largo de muchos siglos y de las obras de muchos pensadores, que existe algo así como una seña particular en el ser humano que lo conduce a realizar en su vida social determinados comportamientos egoístas y violentos contra sus pares. En este sentido, la imagen se devela como un intento lingüístico de señalar determinadas características inmanentes del ser humano de manera sintética.

Esto, evidentemente, no quiere decir que aquí se elaborará un mapeo exhaustivo de estas "imágenes", pues no es el objetivo primordial del artículo realizar una suerte de enciclopedia de imágenes antropológicas de este tipo, sino más bien utilizar algunas de ellas para reflexionar sobre la manera en la que una parte de la humanidad ha meditado sobre su relación con la naturaleza. Este artículo se dividirá en cuatro partes que aludirán a cuatro imágenes que se formaron en la Grecia antigua: el ser humano como racional y técnicamente hábil, el ser humano como un animal indeterminado con dones políticos, el ser humano como animal político y los seres humanos como la raza de los mortales. Al final se ofrecerán algunas conclusiones generales que meditarán sobre la importancia de estas imágenes para el mundo actual. Cabe añadir que muchas de las ideas que aquí se expresan fueron enseñadas por mi maestro Eduardo Álvarez en sus clases y conferencias, a quien intento citar constantemente para no hacer pasar por mías sus ideas.

Se podría preguntar ante este intento escritural cuál es el valor que podemos encontrar en la reflexión de ciertas imágenes del antiguo mundo griego. Pues bien, lo cierto es que, tal y como lo explica Peter Watson, es muy difícil argumentar que alguna civilización antigua ha tenido mayor impacto para la civilización occidental que la de los antiguos griegos (2005, pp. 223-225)[2]. Sus legados, tales como la filosofía, la separación entre mito y logos, la política, la organización de las instituciones sociales, etc., siguen siendo derroteros de nuestro tiempo. A lo largo de todo el artículo se intentará insistir en la perduración que han tenido estas ideaciones sobre el ser humano hasta nuestros días, buscando mostrar así esta gran cicatriz que ha desarrollado el pensamiento griego en nuestra forma de comprendernos y comprender la naturaleza.

[1] Aunque se discute si Hobbes en realidad escribió esta célebre frase atribuida a su obra, sí se entiende que sintetiza bien el argumento central de su *Leviatán* (2020).

[2] Al respecto, Watson afirma: "Una nueva concepción del sentido de la vida humana. La fuente original. La primera en tantas de las cosas que en verdad cuentan para nosotros. Ésa es la razón por la que Grecia es tan importante, aún hoy. Es cierto que los antiguos griegos llevan muertos muchos tiempo, y también que una abrumadora mayoría de ellos eran blancos y, sí, para los estándares actuales, imperdonablemente hombres, pero la cuestión es que al descubrir lo que el historiador (y bibliotecario del Congreso estadounidense) Daniel Boorstin denomina "maravilloso instrumento interior", esto es, el valeroso cerebro humano y sus capacidades de observación y razonamiento, lo que nos han dejado los griegos supera con creces la herencia de cualquier grupo humano comparable. El legado más grandioso que nuestro mundo conoce" (2005, pp. 224-225).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Por fin, es importante destacar que algunas personas podrían argumentar que existe una oposición absoluta entre naturaleza y cultura. La cultura podría verse como aquella manifestación humana que se opone al mundo natural en cuanto es creación y desarrollo humano que se superpone a la pura animalidad de los vivientes. Pero, en contra de este argumento, se puede decir que tal contradicción es, en realidad, una falsa oposición. Como argumenta Eduardo Álvarez, más bien se podría decir que el ser humano es aquel ser cuya *naturaleza* es la *cultura* (2013). En otras palabras, el hombre es un animal cultural, pues si bien emerge de la naturaleza para crear una serie de leyes e ideas propias, estas son su naturaleza, su ámbito de desarrollo que, además, jamás puede separarse de la naturaleza, pues requiere de esta para existir y desarrollarse —incluso culturalmente— (Álvarez, 2013).

2. Desarrollo

Se puede afirmar sin dilación que en toda cultura se ha llegado a afirmar que el ser humano es aquel ser que se caracteriza por una *condición* singular. En otras palabras, la definición histórica de este ser se ha caracterizado por su extrañeza o, si se quiere, por una singularidad que lo destaca. De entrada, vemos que el hombre se ve a sí mismo como un ser-otro en relación con el resto de los animales. Esta acción, sin embargo, no quiere decir, como se podría pensar a primera vista, que el hombre, en todas las culturas, es depositado por fuera del ámbito de la naturaleza. En realidad, el hecho de que muchos de nosotros tengamos la tendencia a juzgar de esta manera tales proposiciones se debe precisamente a nuestro tiempo moderno, en el que sí se puede notar nítidamente aquella famosa escisión ideológica, más no real en términos existenciales, de la que hablan Adorno y Horkheimer, entre los seres humanos y la naturaleza (2007, p. 46). Por el contrario, en algunas culturas como la de los antiguos griegos, el ser-otro no se desliga de su entorno natural: de la naturaleza surge y en ella se desenvuelve, aunque de manera especial. Esto se puede ver en la primera "imagen" que se señalará, a saber, el célebre mito de Prometeo y Epimeteo, que Platón describe en su *Protágoras*.

2.1. Fuego y sabiduría

Según la narración de Platón, hubo un tiempo en el que solo existían dioses, los cuales decidieron crear a los mortales. A Prometeo y Epimeteo, divinidades menores, se les ordenó que distribuyeran las capacidades a los distintos mortales. Ambos acuerdan que Epimeteo sea el designador de las cualidades y Prometeo el inspector de tales asignaciones. De esta manera, a ciertos seres débiles se les concedió velocidad, a los lentos se les otorgó la fuerza, unos más tuvieron el don del vuelo, otros la capacidad de vivir bajo tierra. El objetivo, como se puede ver, era crear cierto equilibrio entre los mortales[3].

[3] Así narra Protágoras el mito de Prometeo y Epimeteo según Platón: "Hubo una vez un tiempo en que existían

No obstante, Epimeteo comete una grave omisión (acaso por su escasa sabiduría), pues agota las cualidades por conceder sin haberle dado alguna al hombre, ser descalzo, desnudo y desarmado. Entonces Prometeo (que pagará un terrible costo por su osadía)[4] roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría y el fuego, y se los regala al hombre. De esta manera, el mito nos cuenta que las cualidades del hombre que lo distinguen es su capacidad para pensar y su capacidad para transformar la naturaleza (sabiduría y técnica) (Platón, 2018, 322a).

Como se puede ver, estos dones son de naturaleza divina, pero esto no implica que sean cualidades que están más allá de la realidad de las cosas, en un sentido trascendente, como sí pensara de alguna manera la teología cristiana[5], pues incluso los dioses y los titanes forman parte del Cosmos. Desde el robo de Prometeo, estas cualidades divinas ya forman parte de la naturaleza humana. Sin embargo, no se puede negar que tales dones distinguen al hombre del resto de los animales, dándole una primacía por sobre estos.

No obstante, como continúa narrando Protágoras según Platón, Prometeo no pudo robar para los hombres el "saber político", ya que los "centinelas de Zeus eran terribles" (2018, 322a). De manera tácita Platón ya adelanta un aspecto fundamental del mito, el cual tiene que ver con los problemas que pueden surgir si un animal puede pensar y transformar la naturaleza gracias a la técnica, pero no tiene un saber político. En el mito, los hombres, tras los regalos prometeicos, empiezan a pelear descarnadamente entre sí (sin arte bélico alguno, pues no tienen arte político) cada vez que inician la edificación de ciudades, lo cual hace que Zeus se apiade de estos ante su inminente desaparición y así les otorga otros dos dones o virtudes políticas: el sentido de justicia y el sentido moral, indispensables para forjar cualquier tipo de sociedad. Hasta aquí el mito.

---

los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego, y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y los distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución. "Después de hacer yo el reparto, dijo, tú lo inspeccionas." Así lo convenció, y hace la distribución. En ésta, a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada." (*Protágoras*, 321a)

[4] Como es bien sabido, el castigo de Prometeo por tal afrenta consistió en ser encadenado por Hefesto a las rocas del Cáucaso, en donde un águila poderosa (hija de Tifón y Equidna) comió cada día su hígado, el cual, por su cualidad inmortal, se regeneraba cada noche, perpetuando eternamente el sufrimiento del "benefactor de los hombres". En algunos relatos se cuenta que tal sufrimiento no fue eterno, pues Hércules, mientras pasaba por las legendarias montañas del Cáucaso, disparó una flecha y liberó a Prometeo. En el caso de Epimeteo, Zeus ideó un castigo igual de doloroso: ordenó a Hefesto construir una mujer de arcilla llamada Pandora, la cual cobró vida por decisión de Zeus y obligó a Epimeteo a casarse con ella. En la casa de este último existía una jarra o ánfora que contenía todas las desgracias que el hombre podía sufrir. Tal y como lo había previsto Zeus, Pandora abre la jarra y desata todos los males posibles contra la raza de los hombres, coronando su venganza y afirmando el destino de la "raza de los mortales".

[5] El hecho de la trascendencia del alma según la teología cristiana le permite considerar que hay una siguiente realidad que no se encuentra presente en la naturaleza "física" del mundo terrenal.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

La imagen que se forma ante nosotros es la del hombre como aquel animal carente de cualidades naturales que le permitan adaptarse a su entorno de manera correcta, por lo cual su supervivencia y distinción depende esencialmente de su inteligencia y su capacidad técnica, las cuales se suman a su capacidad de pensar y actuar en términos morales y justos. Como bien señala Álvarez, esto ya nos muestra aquel carácter de indeterminación que los griegos asignaban al hombre. Y esta idea de indeterminación del hombre será una noción que acompañará a las reflexiones sobre el ser humano en Occidente hasta la actualidad, pues la capacidad progresiva de la transformación técnica de la naturaleza y la potencialidad del pensamiento abre un espacio a lo posible, que cada cultura occidental ha intentado delimitar con mayor o menor éxito. Así, para algunos pensadores como Aristóteles el límite positivo es alcanzar la virtud, mientras que para muchos pensadores religiosos el límite ansiado será acercarse a la unidad profunda con Dios (2019, p. 34); otros más como Nietzsche dirán que el pensamiento entendido en estos términos provoca una suerte de oscurecimiento que aleja al hombre de su verdadera grandeza (1901, pp. 134-156); Marx argumentará que tales capacidades puestas al servicio de intereses particulares de clase conllevan, paradigmáticamente, a la destrucción salvaje del trabajador y de la naturaleza (2002, pp. 41-56).

Racionalidad y capacidad técnica se convierten así en dos aspectos fundantes de la naturaleza humana, la cual, aunque parezca redundante, ya no se puede entender sin la propia actuación del conocimiento racional y sin la transformación técnica de la naturaleza. En otras palabras, el propio ser humano no puede entender su accionar en el mundo sin ejercitar precisamente aquello que lo define. ¿Esto nos convierte en nuestros límites? Los antiguos griegos no pensaban en ese sentido, pues para ellos los rasgos característicos del ser humano eran más bien un punto de partida y no una barrera infranqueable. Sin embargo, su reflexión sobre la potencialidad sí los hizo reflexionar sobre el camino que ha de seguir el ser humano.

2.2. Indeterminación, extravío, moral y justicia

Además de estas cualidades divinas primeras, el hombre es caracterizado como aquel ser que, por su indeterminación, está siempre al borde de desaparecer, de perderse, de su extravío, pero no ya por los peligros que la naturaleza salvaje le opone, sino por su propia naturaleza. Es decir, aquellas cualidades divinas devienen en perdición si no se acompasan con las cualidades morales y el sentido de justicia, también divinas, pero que llegan más tarde. En este sentido, estos últimos dones son, según los griegos, un salvavidas existencial, y por ello son universales. Debido a esto, la imagen del hombre como un ser atado radicalmente a un destino aparece ante nuestros ojos con tanta claridad en los mitos griegos: Paris, Héctor, Hércules, Aquiles, Odiseo, los argonautas, etc., todos son presas al mismo tiempo de la indeterminación y de la radical presencia de un destino ineludible.

El rasgo fundamental para comprender bien esta imagen es que el destino no es un estado o circunstancia sobrenatural, sino un asunto natural, pues es una auténtica ley cósmica, así como el movimiento de las olas y la errancia de los cuerpos celestes. El destino, a la manera de la sabiduría y la capacidad técnica, forma parte de la naturaleza de los hombres y, por supuesto, estos no pueden escapar de ella. No obstante, y aquí está el *quid* del asunto, el ser humano, ejemplificado en el héroe, siempre pretende inútilmente escapar a su destino en un combate imposible de ser ganado por él. Tanto Aquiles como Edipo están atados a su finalidad, aunque intenten evitarla a toda costa, siendo precisamente ese intento de evasión lo que provoca en última instancia el cumplimiento de su condena.

Por lo tanto, se puede decir que el hombre es aquel ser sometido a la ley cósmica del destino y que, sin embargo, su naturaleza se encuentra en perpetua tensión con esta dependencia que pretende, inútilmente, superar. Para los antiguos griegos, era imposible dar tal paso extra, pues eso implicaría pensar en un mortal que se encontrara por fuera del *cosmos* y, por ende, en un ser que desequilibra lo que no se puede caotizar[6]. En otras palabras, es imposible trascender la naturaleza porque no existe nada fuera de ella.

Serán otras culturas occidentales posteriores las que verán en la naturaleza del destino un factor que puede ser trascendido y, con ello, la trascendencia de la terrenalidad y de la vida mundana. Tal es el caso del pensamiento cristiano, el cual argumenta que el mismo destino es la trascendencia, siempre y cuando sea llevado manera recta, actuando según los preceptos divinos (véase la obra ya citada de Agustín de Hipona). A su manera, la cultura europea moderna también ha pretendido la trascendencia de la naturaleza a su manera, ya sea mediante la elevación del espíritu a una autocomprensión absoluta de sí mismo en el que no desaparece la naturaleza, aunque sí se la ve como un momento del espíritu alienado (Hegel, 2003); mediante la ideación político-cientificista de un futuro en el que la naturaleza es superada gracias a la modificación genética del ser humano (ingeniería genética e ingeniería social); o cuando se argumenta que la experiencia absoluta del yo complica la afirmación de un mundo material exterior (Berkeley, 2008).

No obstante, también hay que decir que existe una tradición intelectual occidental que se niega a pensar en una trascendencia absoluta a la que podría llegar el ser humano en relación con la naturaleza. Tal es el caso de los materialistas dieciochescos y del naturalismo, del positivismo, del marxismo en general y de una gran cantidad de posiciones filosóficas actuales que ven en la naturaleza una afirmación de la indivisibilidad del ser humano con su medio, aunque, urge decir, no lo ven en un sentido religioso como lo hacían los antiguos griegos, sino más bien

[6] En el griego antiguo, cosmos o *kósmos* (κόσμος) no solo implica el mundo, sino que entraña el profundo significado de orden y armonía. Lo opuesto al kósmos es el caos o *kháos* (Χάος), que literalmente significa desorden y desequilibrio.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

de forma materialista. No obstante, esta unidad entre el ser humano y la naturaleza es muy antigua y no puede ignorarse incluso en los tiempos actuales.

2.3. Zoon politikon

Pero para los antiguos griegos esta determinación de la naturaleza es una ley universal, a la que se suman las leyes autoimpuestas por los propios hombres. Y es por esto mismo que esta imagen se debe entender junto con la célebre ideación griega del hombre como un animal político, a saber, como *zoon politikon* (ζῷον πολῑτῐκόν), la cual ha quedado marcada célebremente en los textos de Platón y Aristóteles. Según Aristóteles, "ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον" ("El ser humano es, por naturaleza, un animal político") (1988, 1253a). Según Aristóteles, esto existe porque el hombre, al ser un animal gregario y racional, discurre y se organiza políticamente de acuerdo a las necesidades concretas de la población en la que vive. Además, no se puede olvidar que esta imagen está ligada profundamente al mito de Prometeo y Epimeteo, en el que Zeus se compadece de la inteligencia sin moral de los hombres y les otorga los dones de la justicia y la moral.

Para comprender correctamente esta imagen hay que tomar en cuenta que para los griegos no todas las leyes son iguales. Existen las leyes naturales —las que se imponen por la fuerza a los mortales por parte de la naturaleza— y las leyes normativas —aquellas que los hombres se imponen a sí mismos gracias a los dones de la justicia y la moral— (2013). Pues bien, el hombre vendría a ser el único animal que formula un nuevo orden gracias a su inteligencia, moral y sentido de la justicia. Esto no quiere decir que la política es un artificio, sino que debe entenderse en sí misma como el producto social coherente de la naturaleza humana, el cual le permite al *anthropos* vivir virtuosamente entre sus pares. De ahí que el estudio de la política haya sido tan importante para los antiguos griegos, es decir, como un requerimiento indispensable o necesario para la correcta vida.

Esta forma de entender la política como una cualidad natural del ser humano se puede observar a lo largo del pensamiento occidental. Sin mencionar el largo legado de las reflexiones de los antiguos romanos sobre la política como un arte que proviene de la actuación vivencial de los humanos (véanse los textos de Marco Aurelio, Séneca, etc.), cabe mencionar las reflexiones de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino sobre la forma en que Dios impregna al hombre las capacidades políticas necesarias para organizarse socialmente según la jerarquía divina (Agustín de Hipona, 2019). También toda la reflexión filosófico-política moderna, de Hobbes en adelante, que ve en la política la manera mediante la cual el hombre puede atenuar las otras cualidades negativas de su propia naturaleza (2020). De igual manera, no es posible pensar en la Ilustración y en algunos de sus hijos (piénsese en el liberalismo y

el socialismo) como posturas que asumen la natural tendencia humana a organizarse políticamente y, además, que pueden desarrollar tal cualidad mediante el uso de la razón para así conquistar modos más adecuados de convivencia (Marx, 2022). Incluso Nietzsche, el gran enemigo de la modernidad, asume que hay una natural forma de organizarse políticamente entre los hombres (los fuertes por encima de los débiles), pese a que esa organización que se acompasa con la naturaleza humana se haya destruido gracias a la rebelión de los débiles (2010). Tal vez unas pocas excepciones puedan mencionarse en este aspecto, resaltando el caso de Diógenes, el cínico, "el perro", para quien la naturaleza humana se ve oprimida por los intentos artificiosos de dominarlo, pero tales propuestas pueden ser vistas como marginales en la historia de la antropología filosófica.

2.4. La raza de los mortales

Por último, quisiera destacar una imagen más que ha tenido una gran repercusión hasta nuestros días, y es la de los hombres como "la raza de los mortales" (Álvarez, 2013). Esto, evidentemente tiene que ver con lo anteriormente expuesto, es decir, con la deriva a la que está sometido, aunque sería ingenuo pensar que esta indeterminación es absoluta, pues, más bien, este destino es también un camino hacia la muerte. Obviamente esto no quiere decir que los antiguos griegos pensaran que solo los hombres muriesen, sino más bien que, gracias a su inteligencia y sabiduría, solo ellos son conscientes de su finitud. Esto, de manera inmediata, los dispone especialmente ante este destino de una manera *íntima.* Al saber que tienen que morir, toda su vida adquiere un sentido distinto al del resto de los animales. La naturaleza, de esta manera, es vista como el marco en el que el ser humano viene a vivir y morir reflexivamente, y esta reflexión provoca en sí mismo un cuestionamiento que adquiere las más altas dimensiones (Álvarez, 2013).

En la *Apología de Sócrates*, Platón llega a afirmar que la filosofía no es otra cosa que una reflexión sobre la muerte (2009): de ahí que en sus textos lance a la historia del pensamiento aquella célebre máxima que recorrerá la pluma de cientos de pensadores durante cientos de años: *"meditatio mortis"*. Cicerón hablará de "*commentatio mortis"*. Spinoza nos dirá, en contra de esta imagen, que el hombre que piensa profundamente en realidad piensa en la vida antes que en la muerte (2003). Schopenhauer afirmará románticamente que esta reflexión sobre la muerte es lo que inspira a las grandes ideas de los filósofos ("genio inspirador") (2009). Heidegger, en *Ser y Tiempo,* denominará al hombre como el "ser para la muerte" (2015). La lista es muy larga.

Por ahora volvamos a los antiguos griegos. Para ellos, esta idea es muy poderosa porque, como argumentan a su manera Platón y Aristóteles, la muerte no

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

solo define una característica de la raza de los hombres en su conjunto, sino también en cada uno de estos. Cuando muere un hermano o una abuela, no muere toda la especie. Esto quiere decir que la muerte nos dispone en su enfrentamiento ante la finitud de manera individualizada, y por ello es que Platón argumenta que toda filosofía es una meditación sobre aquel destino. De ahí que la muerte nos obliga a pensar en el sentido de la vida, su valía, su posible divinidad, etc. Pertenecer a la raza de los mortales implica pertenecer a la raza de los que piensan en la finitud de su propia existencia, y por ello es que es una imagen de tipo antropológica que atraviesa los siglos.

3. Conclusiones

En resumen, el hombre para los antiguos griegos es, entre otra cosa, es un animal indeterminado que adquiere dirección gracias al desarrollo de ciertas cualidades divinas que se desarrolla precisamente en tanto y en cuanto comprende y transforma la naturaleza, pero siempre bajo ciertas premisas morales y con un sentido de justicia (dones políticos). Además, al adquirir conciencia de su condición como ser político, técnicamente apto para transformar la naturaleza, y mortal, es un ser que no puede dejar de reflexionar sobre sí mismo y en concordancia con sus límites. Es, en este sentido, un ser liminar y en desarrollo de sus cualidades intrínsecas.

Es decir, la relación entre la cultura y la naturaleza que plantea este pueblo no es una del tipo contradictoria, sino consecuente: el hombre nace de la naturaleza y en ella se desarrolla, aunque de manera singular, pues adquiere cualidades superiores o divinas que, no se debe olvidar, no pertenecen a un extramundo o supernaturaleza, sino que existen en el mundo terrenal, pues dioses y mortales coexisten en el mismo universo (a veces de manera íntima).

Esta forma de ver la realidad del *anthropos* en relación con la naturaleza se mantuvo más o menos estable durante la hegemonía del Imperio Romano y la Edad Media, es decir, como una unidad indivisible entre la naturaleza, el mundo de los hombres y las fuerzas divinas. Es más bien durante la modernidad cuando muchos pensadores intentarán escindir esta unidad como consecuencia del desarrollo técnico-industria, de la reacción a la opresión institucional de una gran parte de los poderes religiosos y monárquicos, así como por el intento de explicar racionalmente el cosmos sin la intervención divina, pero eso es material para otro asunto.

Lo que sí cabe decir es que, pese a esta escisión, hay una suerte de continuidad ideológico-intelectual entre muchas de las ideas de los antiguos griegos con el pensamiento occidental actual: la fundamentación política de las relaciones

sociales, la reflexión inminente sobre la mortalidad, y más. Eso sí, a riesgo de sonar excesivamente historicista, hay que decir que estas líneas de pensamiento, si bien se mantienen constantes, varían en sus reflexiones y matices según su momento histórico y las preocupaciones culturales y civilizatorias de cada época.

Por lo pronto, podemos decir, tras este boceto antropológico-filosófico, que el ser humano siempre fue visto como un personaje central en la historia del mundo. Bien podría decirse que esta actuación es vista de diferentes maneras, ya sea como un actor atado a las fuerzas divinas (y por ende protagonista) o como un actor que se deslinada de tales fuerzas por considerarlas opresoras o innecesarias. Y, en mi opinión, como ser humano es muy complicado, por no decir imposible, separarse de esta idea del ser humano como protagonista. Este artículo no pretende dar una respuesta a la posibilidad de descentrar al ser humano de la historia del mundo, aunque ha intentado mostrar algunas pistas de la historia de la visión que se le da al ser humano como centro del mundo.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2007). Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos. Trotta.

Agustín de Hipona. (2019). Confesiones (J. L. López-Aranguren, Trad.). Alianza Editorial.

Álvarez, E. (2013). Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad. Biblioteca Nueva, Siglo XX Editores.

Aristóteles. (1988). Política (J. Marías, Trad.). Centro de Estudios Constitucionales.

Berkeley, G. (2008). A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge (Jonathan Dancy Ed.). Oxford University Press.

Geavert, J. (2005). El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica. Ediciones Sígueme.

Heidegger, M. (2015). Ser y Tiempo (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (2023). Fenomenología del espíritu (W. Roces, Trad.). Alianza Editorial.

Hobbes, T. (2020). Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil (J. Marías, Trad.). Alianza Editorial.

Marx, K. (2022). Manuscritos económico-filosóficos (P. Scaron, Trad.). Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1901). Obras póstumas (Vol. 1). Naumann.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Nietzsche, F. (2010). La genealogía de la moral (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial.

Platón. (2009). Apología de Sócrates (J. Marías, Trad.). Alianza Editorial.

Platón. (2018). Protágoras (C. García Gual, Trad.). Editorial Gredos.

Schopenhauer, A. (2009). El mundo como voluntad y representación (P. González García, Trad.). Editorial Trotta.

Spinoza, B. (2003). Escritos políticos (V. Peña, Trad.). Tecnos

Watson, P. (2005). Ideas. Historia intelectual de la humanidad. Crítica.

La eugenesia en México y sus contrastes con las ideas eugénicas del siglo XX

Eugenics in Mexico and Its Contrasts with 20th-Century Eugenic Ideas

Méxicopi imasha eugenesia yuyay tiyan, shinallatak XX punta patsak watakunawan eugenesia kallariy yuyaykuna imasha shikanyarishka kaymanta

Victor Octavio Hernández Ávila
victor.octavioff7@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3102-3083
Universidad Autónoma del Estado de México
(Toluca de Lerdo, México)

Cita recomendada:
Hernández Ávila, N. (2024). La eugenesia en México y sus contrastes con las ideas eugénicas del siglo XX. *Revista Sarance*, (53), 84 - 102. DOI: 10.51306/ioasarance.053.07

Resumen

La eugenesia, durante los siglos XVIII y XIX, fue considerada como la ciencia de la perfección, aquella que sería capaz de explicar las desigualdades sociales desde una perspectiva natural e indicaría el camino que deberían tomar las poblaciones del mundo para llegar al progreso. Es claro que actualmente la eugenesia es una pseudociencia peligrosa que ha quedado enmarcada en la historia humana como un capítulo vergonzoso de los usos incorrectos de la ciencia. Sin embargo, es interesante cuestionarnos si los planteamientos de la eugenesia eran iguales en todas las naciones: lo cierto es que no fue así y en el caso de México se adaptó a las narrativas nacionales para establecer sus propias formas y parámetros. En este artículo se comparan las características de la eugenesia en México con los preceptos originales de la eugenesia desarrollada en Inglaterra por Francis Galton, para observar sus contrastes y reflexionar sobre los efectos que tuvo en el país latinoamericano.

Palabras clave: Eugenesia; raza; mestizo; racismo; ciencia.

Revista Sarance ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 23/11/2023; fecha de aceptación: 28/02/2024

Abstract

During the eighteenth and nineteenth centuries, eugenics was regarded as "the science of perfection," a framework that sought to explain social inequalities through naturalistic perspectives while proposing pathways for populations to achieve progress. Today, eugenics is widely recognized as a dangerous pseudoscience, remembered as a shameful chapter in the misuse of scientific endeavors. However, it is important to question whether eugenics approaches were uniform across nations. In reality, they were not. In the case of Mexico eugenics adapted to local narratives, establishing its own unique forms and parameters. This article compares the characteristics of eugenics in Mexico with the foundational principles developed in England by Francis Galton, highlighting key contrasts and reflecting on the effects of eugenics in the Mexican context.

Keywords*: eugenics; mestizo; race; racism; science.*

Tukuyshuk:

Eugenesiami wiñarishka imasha yura runakuna paykunapa aycha kawsaytalla wiñachina shinchichina nishpa, ashtawan shuk runakunaka mana yapa allichu, allichinami nishka yachay kan. Kashna yuyaymi ninan sinchi kashkanka, kay XVIII punta patsak watakunamanta, XIX punta patsak watakunakaman. Kayka sumak allipacha yachay nishpa rikririshka kashkanka, chaymanta hamutankapak munashkanka imasha wakin runakunata ashtawan allikachitukushkakunata, shinallatak shukkunaka millanayachishkakunata anchuchina yuyay wiñarishkanka. Yura runakuna tiyashpallami kawsaypash ñawpaman rinka nishka yuyaykunami sinchipacha kashkanka. Shinami kay yuyaykunata kunanpi rikushpaka yapa nalli, yapa pinkanayay yuyaykunami kan shinapash yachay nishpa riksirishka kashkanka. Kay yachaytami wiñachishkanka Inglaterramanta tayta Francis Galton. Kashna millay yuyayka México llaktapipashmi sinchiyashkanka nin. Chaymi kay killkaypika rikunapak munan imashatak kallari yuyayka wiñarishpa katipika Méxicopipash sinchiyarishpa tukuylla Abya Yalamanpash chimpashkanka nin. Imatalla nallita kay yuyay rurashkatami kaypi willachikrin.

Sapi shimikuna: *Eugenesia; raza; mishu; racismo unkuy; yachay.*

Introducción

A inicios del siglo XIX, las narrativas que justificaban el colonialismo y la jerarquización racial comenzaron a ser cuestionadas, en parte, gracias a los procesos de independización que habían arrancado en múltiples naciones.

A la par de estos sucesos sociales se producía un constante desarrollo científico. Las comunidades de científicos se volvieron más influyentes en las decisiones de los gobiernos y también en los criterios sobre la población. Diversas teorías fueron propuestas en ese periodo, y algunas de ellas intentaron justificar la desigualdad social desde una supuesta perspectiva científica.

Algunos ejemplos de esto, de acuerdo con Añón (2007), fueron el malthusianismo, la frenología o la craneometría. Las propuestas más descabelladas consideraban lógico que existiera una relación natural —explicable a través de la ciencia— entre las características fenotípicas, la pobreza y el crimen.

En este contexto surgió la eugenesia, cobijada por las iniciativas conservadoras que culpabilizaban al otro de la desigualdad social y otras problemáticas similares. La eugenesia fue recibida en la mayoría de los países como un discurso novedoso que ayudaría al progreso de la sociedad.

En México se dio una dinámica similar, pero con sus propias condiciones, vinculadas a los mitos que se establecieron en el país para darle sentido a la identidad nacional y a los fenómenos sociales.

Metodología

Se retomaron fuentes históricas para recopilar las narrativas que establecieron los parámetros de la eugenesia en el caso de Inglaterra y de México. En el primero, se retomó *El genio hereditario* (1892), de Francis Galton, que puede ser considerado como el antecedente oficial de la eugenesia en el mundo; en el caso de México se analizan las consideraciones vertidas en la revista *Eugenesia* de la Sociedad Eugénica Mexicana. Posteriormente, se compararon los puntos clave de ambas narrativas para analizar los contrastes entre ellas.

Contexto de la eugenesia

La eugenesia fue, durante un tiempo, considerada una ciencia, propuesta por el científico británico Francis Galton en 1883. Esta disciplina se enfocaba en la búsqueda del perfeccionamiento humano, tanto en las características anatómicas

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

como en lo referente al intelecto y la ética. Al mismo tiempo, como menciona Bohórquez-Carvajal (2020), se dividía a la población mundial en dos grupos: aquellos con posibilidades de desarrollo y aquellos "menos capaces".

Aunque parecen temas completamente alejados entre sí, Galton estaba obsesionado con la medición de todos sus objetos de estudio y, en algunos casos, con la búsqueda de la perfección; por ello estuvo seriamente involucrado con el auge de la estadística, disciplina científica que había comenzado a popularizarse años atrás. Fue tal su involucramiento que, poco a poco, se especializó en esa disciplina (Galton, 1904); incluso llegó a ser maestro de Karl Pearson —quien tiempo después tomaría la cátedra de eugenesia de Galton en la University College of Cambridge—, e incluso publicaron juntos la revista *Biometrika*, cuyo objetivo fue divulgar la labor eugénica (Carvajal, 2020). Este suceso resulta fundamental, ya que los estudios eugénicos se intentaron fundamentar en ejercicios estadísticos.

Está claro que las propuestas investigativas de Galton partían de la postura de medir y cuantificar toda la información posible, por lo que tomó esta perspectiva para desarrollar sus planteamientos eugenésicos. De acuerdo con Juárez-Barrera & Bueno Hernández (2017), aquellas hipótesis que plantean escenarios de discriminación basados en el conocimiento pueden ser definidas como "racismo científico".

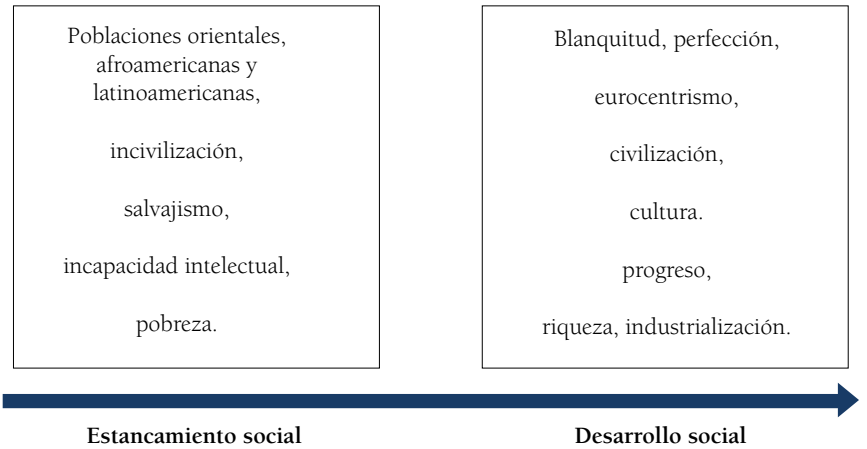
Francis Galton no fue pionero en intentar relacionar características anatómicas con supuestas deficiencias de carácter intelectual y ético: años atrás existía ya la craneometría de Paul Broca —en la primera mitad del siglo XIX— y la frenología de Franz Joseph Gall —que curiosamente se desarrolló en el mismo periodo—. Sin embargo, estas investigaciones estuvieron atravesadas por los sesgos del observador y también se tergiversaron y manipularon metodologías para adecuar la realidad a sus teorías, algo muy común en las hipótesis del determinismo biológico, como mencionó Stephen Gould en la *Falsa medida del hombre* (1980).

Francis Galton era primo de Charles Darwin, autor de la teoría de la evolución. Cuando Darwin propuso su teoría, las hipótesis que planeaban la modificación y adaptación de las características de las especies de forma gradual para sobrevivir a su entorno, comenzaron a tener mayor validez. A estas modificaciones se las denominó "evolución". El concepto de evolución modificó en su totalidad las ideas y supuestos sobre la vida en la Tierra, e incluso comenzó a vincularse con la idea de cambio y desarrollo. Este término fue utilizado para explicar el desarrollo de los organismos vivos y, gradualmente, fue adaptándose para explicar también la vida social. Como conclusión de establecer una lógica lineal para abordar la idea de desarrollo y evolución, surgieron algunas dicotomías. Si los seres vivos progresaban hacia un punto de perfección, las sociedades podían hacer lo mismo bajo las condiciones correctas. Esto se describe en la figura 1.

DOI: 10.51306/ioasarance.053.07

Figura 1.

Aplicación del concepto evolución a la dinámica social



Fuente: elaboración propia

Es necesario aclarar que esta interpretación de la evolución forma parte del pensamiento de los darwinistas sociales: aquellos individuos que retomaron las hipótesis de Darwin y las adaptaron y ajustaron a sus propias conjeturas y propuestas. Charles Darwin realmente no planteó la linealidad de la evolución, sin embargo, esta fue una idea atractiva para la población de la época.

Es claro, pues, que las ideas de Galton estuvieron sumamente influenciadas por las posturas conservadoras y discriminativas que eran promovidas desde el darwinismo social. Era más sencillo explicar problemáticas sociales como la pobreza o el crimen desde un planteamiento aparentemente científico que naturalizaba características éticas e intelectuales y las reducía a algo natural y biológico.

La metodología utilizada en *El Genio Hereditario* fue un análisis estadístico basado en la elección personal de Galton sobre personajes cercanos al progreso, a comodidades económicas y de clase. Por poner un ejemplo: Galton consideró que el caso de Francia era irregular, ya que los mejores especímenes de su raza se perdieron tras los sucesos de la Revolución Francesa: "…un poco menos en lo que respecta a Francia, donde la Revolución y la guillotina hicieron tristes estragos entre la progenie de sus razas más superiores" (Galton, 1892).

El proyecto eugenésico comenzó a tomar forma. El primer paso fue realizar investigación sobre el tema y establecer parámetros sobre las características idóneas, aceptadas y las no admitidas para el desarrollo ideal de la sociedad.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Galton afirmaba categóricamente que cualquier hipótesis que considerara seriamente que las personas nacían iguales era absurda:

> No tengo paciencia con la hipótesis expresada ocasionalmente, y a menudo implícita, especialmente en cuentos escritos para enseñar a los niños a ser buenos, de que los bebés nacen más o menos iguales, y que las únicas agencias que crean diferencias entre niño y niño, y hombre y hombre, son la aplicación constante y el esfuerzo moral. (Galton, 1892, p.31).

La obra eugenésica se promovió rápidamente en los círculos académicos de Inglaterra como argumento para justificar el colonialismo y el sometimiento que sufrían países latinoamericanos y africanos, en la mayoría de los casos (Saini, 2021). No es una sorpresa que comenzaran a realizarse categorizaciones raciales para dividir a las poblaciones de acuerdo con sus características fenotípicas, aunque el antecedente más directo de la jerarquización racial se dio durante la Ilustración, periodo en el que se comenzó a vincular la pigmentación de la piel con las capacidades humanas. Es obvio que las clasificaciones raciales se realizaron desde una perspectiva eurocéntrica que dividía prácticamente a la población mundial en una raza negra, amarilla, roja y la blanca, que era percibida como el eje central y el ideal humano.

Paralelamente, desde la eugenesia no existía una clasificación clara para las supuestas razas humanas, ya que terminaba siendo una combinación de diferentes características como la pigmentación, nacionalidad, religión o características anatómicas. Para Galton, una de las evidencias más sólidas sobre la desigualdad natural de las razas era las condiciones socioeconómicas de sus poblaciones, sin tomar en cuenta la influencia de factores sociales y estructurales para comprender fenómenos como la pobreza o el crimen:

> En el continente norteamericano, en las islas de las Indias Occidentales, en el cabo de Buena Esperanza, en Australia, Nueva Zelanda y la Tierra de Van Diemen, los habitantes humanos de vastas regiones han sido completamente barridos en el corto espacio de tres siglos, menos por la presión de una raza más fuerte que por la influencia de una civilización que eran incapaces de soportar. (Galton, 1892, p. 429).

Si la población blanca era considerada la ideal, en el lado contrario de la balanza se encontraban todas las otras poblaciones que afectaban el supuesto flujo de la evolución y que tenían otro tipo de pigmentación. Aunque estas poblaciones también se encontraban categorizadas, se consideraba a los asiáticos, indígenas latinoamericanos y finalmente a la población afrodescendiente —en ese orden, de ascendente a descendente— en categorías relacionadas con salvajismo, incivilidad, incapacidad intelectual, fealdad, enfermedad, entre otros prejuicios.

DOI: 10.51306/ioasarance.053.07

Las investigaciones en eugenesia usualmente partían de suposiciones que no tenían ningún tipo de sustento científico, se intentaban realizar correlaciones entre las condiciones socioeconómicas, las vulnerabilidad causada por la injusticia social, los efectos de la colonización y la pobreza, con características naturales de las poblaciones.

Aunque la eugenesia dividía a la población en un pequeño grupo "aceptado" y en una mayoría vista como la "culpable" de los males sociales, esto no evitó que se popularizara alrededor del mundo. Las instituciones que se enfocaron en el estudio de la eugenesia formaban parte de centros de investigación universitarios y en, algunos casos, tenían autonomía para desarrollar sus investigaciones. Algunas de las instituciones más relevantes fueron la Sociedad Eugénica Americana, el Laboratorio Galton para la Eugenesia Nacional, el Laboratorio Biométrico, al igual que múltiples sociedades de eugenesia en Latinoamérica.

En la mayoría de las instituciones eugenésicas se mantenía un precepto básico: la necesidad de priorizar la procreación de las poblaciones mejor capacitadas y disminuir a las poblaciones incapaces que representaban problemáticas a mediano y largo plazo. Otras de las acciones de la obra eugénica se centraron en los siguientes puntos:

1. Difusión del conocimiento de las leyes de la herencia, en la medida en que se conocen con certeza, y fomento de su estudio ulterior.

2. La investigación histórica de las tasas con que las diversas clases de la sociedad (clasificadas según su utilidad cívica) han contribuido a la población en diversas épocas, en las naciones antiguas y modernas. Hay razones de peso para creer que el auge y la decadencia nacionales están estrechamente relacionados con esta influencia. Parece que la tendencia de la alta civilización es frenar la fecundidad en las clases altas, debido a numerosas causas, algunas de las cuales son bien conocidas, otras se deducen y otras son totalmente oscuras.

3. Recopilación sistemática de hechos que muestran las circunstancias en las que con mayor frecuencia se han originado familias numerosas y prósperas; en otras palabras, las *condiciones* de la eugenesia. La definición de familia próspera, que al menos por el momento pasará el examen, es aquella en la que los hijos han alcanzado posiciones claramente superiores a las de quienes fueron sus compañeros en los primeros años de vida.

4. Influencias que afectan al matrimonio.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

5. Persistencia en exponer la importancia nacional de la eugenesia. Hay tres etapas por las que hay que pasar: (I) Debe hacerse familiar como una cuestión académica, hasta que su importancia exacta haya sido comprendida y aceptada como un hecho. (2) Debe ser reconocido como un tema cuyo desarrollo práctico merece una seria consideración. (3) Debe introducirse en la conciencia nacional, como una nueva religión. De hecho, tiene grandes posibilidades de convertirse en un principio religioso ortodoxo del futuro, ya que la eugenesia coopera con el funcionamiento de la naturaleza asegurando que la humanidad esté representada por las razas más aptas. Lo que la naturaleza hace ciegamente, lentamente y sin piedad, el hombre puede hacerlo providencialmente, rápidamente y con bondad (Galton, 1892, p.429).

Las acciones realizadas en Inglaterra tuvieron eco en diversas partes del mundo; en Estados Unidos implicó el control migratorio de la población que llegaba a su territorio, problemática que se mantiene incluso hoy en día, aunque en la primera mitad del siglo XX la discriminación basada en la capacidad intelectual (medida a través de pruebas de inteligencia) permitió que se les negara la entrada al país a miles de personas, incluso durante el exterminio producido durante la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado, en el caso de su propia población, Estados Unidos fue pionero en el establecimiento de colonias que funcionaron como campos de concentración.

En el caso alemán, las acciones eugénicas tuvieron un desarrollo similar al de otros países, comenzando con un conjunto de propuestas que gradualmente se volvieron acciones reales. Podría decirse que la primera acción tangible fueron las leyes que prohibían el matrimonio con personas consideradas "indeseables". Gradualmente esto escaló, influenciado por el contexto político social de la Segunda Guerra Mundial, y fue aceptado el uso de campos de concentración para la reclusión de la población segregada. En estos espacios también se llevaron a cabo prácticas que violaron la integridad y los derechos humanos de miles de personas: experimentación con sujetos de prueba, vivisecciones y otras prácticas que se realizaron en "nombre de la ciencia, el progreso y la eugenesia".

Estos casos son solo algunos ejemplos de lo ocurrido durante el siglo XIX, ya que la eugenesia fue una tendencia global que tuvo efectos diferentes de acuerdo con los distintos países. En el siguiente apartado se abordarán algunos de los efectos en el caso particular de México.

Eugenesia en México

En el caso de México, la eugenesia fue el interés de varios personajes intelectuales de la primera mitad del siglo XX. Los especialistas habían sido seleccionados por el gobierno Porfirista para modelar las instituciones del país.

DOI: 10.51306/ioasarance.053.07

Como menciona Aguilera (2012), el positivismo era la corriente epistemológica que dominó Europa y fue facilmente recibida por la administración porfirista.

Las tendencias en temas científicos llegaban a Latinoamérica en forma de periódicos y revistas. Así, por poner un ejemplo, la teoría de la evolución comenzó a popularizarse en América, al igual que otras propuestas científicas como fue el caso de la eugenesia. La primera obra de la que se tiene registro en la que se abordó el tema de la eugenesia fue la novela Eugenia, escrita por Eduardo Urzaiz Rodríguez, en 1919.

Sin embargo, el primer acercamiento supuestamente científico a la eugenesia se dio en el Ateneo de Ciencias y Artes, en el que se creó el primer módulo para promover y discutir la eugenesia. En esta institución estaba el personaje más influyente de la eugenesia en México: Alfredo Mota Saavedra.Los intereses de Mota Saavedra estaban coordinados con el auge que estaba teniendo la eugenesia en las primeras décadas de 1900. En el denominado siglo del racismo científico, las acciones más intensas para promover la eugenesia y su puesta en práctica se dieron entre 1930 y 1945.

En consecuencia, la Sociedad de Puericultura en México dio un paso al frente y comenzó a promover la eugenesia. En esta institución se dio el primer curso-taller enfocado en la promoción educativa y científica de la obra eugenésica. Poco tiempo después se fundó la Sociedad Eugénica Mexicana (1931), y Alfredo Mota Saavedra se convirtió en su secretario perpetuo.

Figura 3.
Logo de la Sociedad Eugénica Mexicana



Fuente: Revista *Eugenesia*

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Revista Sarance, Nº 53
(diciembre - mayo 2025)

En este sentido, Guazo (1999) menciona que la SEM se fundó con el objetivo de colaborar con instituciones enfocadas en salud y prevención, específicamente con campañas enfocadas en el bienestar integral de la población y cuya prioridad era la denominada "higiene racial", definible como el control y gestión de la herencia poblacional a partir de jerarquías raciales y fenotípicas. La SEM lo abordaba de la siguiente forma:

> Hacer obra por el mejoramiento de las condiciones etnológicas de un país es realizar uno de los ideales más altos de la Humanidad…Señalar el desconocimiento casi absoluto de los factores anteriores que rigen la constitución hereditaria, por prejuicios que actúan de modo sistemático sobre el tabú sexual, por la incuria solapada bajo el impulso de las pasiones instintivas. Ahora, el problema de la herencia está bajo el dominio de la técnica científica, se conocen las causas de las determinantes genéticas, se concede valor matemático a las leyes de probabilidad dentro de su aplicación a la Biología, se estudian con precisión los pedigrees animales de los que por analogía se deducen leyes correlativas, se realizan investigaciones preciosas sobre la genealogía del hombre y con un profundo sentido moral se piensa seriamente acerca del grave problema de responsabilidad hacia los descendientes… Si se hace labor de persuasión estimulando la procreación de los buenos ejemplares humanos para la prosperidad de un pueblo, se puede recomendar la yugulación definitiva de los procreadores inadecuados a la raza, cuando traigan en sus genes el germen de una degeneración, valiéndose de la esterilización voluntaria (Elizarrarás, 1940, pp. 1-2).

La Sociedad Eugénica Mexicana tomó con seriedad sus labores. Los miembros de la SEM consideraban que a través de una cultura eugenésica que fuera adoptada gradualmente por la población mexicana sería más sencillo ejecutar acciones de control y gestión poblacional, como mencionó Bambarem (1940).

Alfredo Mota Saavedra fue uno de los fundadores de la SEM junto a Eliseo Ramírez. Ambos eran médicos de profesión, y ya habían publicado obras en las que hacían pública su postura sobre la importancia de la herencia; en ellas, sugerían superficialmente algunos de los tópicos principales eugénicos y dejaban ver su sincero interés en esta área.

La SEM tuvo un impacto relevante durante la época en que se estuvo trabajando. Recibió artículos de eugenistas famosos, como el psiquiatra Renato Khel, de origen brasileño. También participó en actividades de otras instituciones científicas, como en congresos nacionales de prevención social, o la Primera Conferencia Nacional de Educación Higiénica.

Acciones de la Sociedad Eugénica Mexicana

Desde la perspectiva de los miembros de la SEM, la población mexicana era el resultado de la mezcla de dos culturas completamente diferentes; aunque había

DOI: 10.51306/ioasarance.053.07

comunidades puras de extranjeros y de poblaciones originarias, consideraban que la mayor parte de las personas del país era mestiza y había asimilado las características y la cultura de ambas poblaciones.El mestizaje fue el punto clave del proyecto de identidad nacional de México, que buscaba homologar en el ciudadano promedio las características del ideal de ser humano. Para fines prácticos, divido en dos categorías las características buscadas desde las dos posturas del mestizo ideal: la primera que tenía un corte europeo, en el que el mestizo era observado desde rasgos como la blanquitud, la industrialización, la cultura, etcétera; por otro lado, hubo intelectuales que veían al mestizo recuperando las características de los indígenas y adaptándolas a las de los extranjeros. El mestizo como objeto de idealización poblacional se mantiene hasta el día de hoy, ya que se considera que la población mexicana es orgullosamente mestiza y, en consecuencia, no es racista ni discrimina.

La SEM tenía claro el objetivo del mestizaje: promover la procreación de individuos que tuvieran las mejores características de los extranjeros y de las mujeres indígenas. Las acciones que ejecutaban tenían el propósito de establecer una cultura eugénica, basada en artículos y divulgación científica, para volver consciente a la población mexicana de la importancia de relacionarse con extranjeros (en el caso de las mujeres) y también de evitar la procreación por parte de los individuos considerados como inferiores a través de campañas de esterilización.

La población que se consideraba como inferior se establecía a partir de un conjunto de características arbitrarias: la pigmentación de la piel, el lenguaje, la etnia, la fisionomía o la capacidad intelectual; y también a partir de enfermedades: ceguera, mudez, epilepsia, etc. Curiosamente, los eugenistas mexicanos estaban en contra del aborto, a pesar de que consideraban incorrecto tener hijos si no se tenían las condiciones adecuadas. Veían con buenos ojos consultar a especialistas antes de contraer matrimonio y la concientización de los pros y contras de la elección de una pareja de acuerdo con los criterios mencionados.

La labor de divulgación de sus artículos de investigación llegó a diferentes ámbitos de la sociedad: no solo se promovían los conocimientos eugénicos en los congresos y coloquios, también se daban pláticas informativas en las escuelas y a grupos de profesionistas.

Un elemento trascendente de la eugenesia en México fue que, contrario a las consideraciones originales de la eugenesia en Inglaterra, no existía la idea de perfección entendida como un "ser humano ideal", aunque si se tenía en consideración la necesidad de "progresar" evolutivamente, adoptando las mejores características fenotípicas, culturales e incluso éticas de las razas involucradas. En este sentido, el valor etnológico de la población involucraba todas las características heredadas (virtudes y defectos), que determinaban el potencial de un país.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

En este sentido, en México sí se valoraba el rol del ambiente como un elemento influyente en el desarrollo humano, pero este no era considerado trascendente si las características naturales de los individuos no podían aprovecharlo. Incluso se llegó a contemplar el no permitir estudiar a aquellos individuos que fueran considerados "incapaces" de atacar provecho de la educación. En este contexto, se tenían las siguientes consideraciones sobre las características innatas de los seres humanos:

1. La personalidad humana está determinada fundamentalmente por su carácter hereditario.

2. La personalidad humana está seriamente influenciada por el medio.

3. La educación solo se puede concretar hasta el límite de la capacidad individual

4. La conducta social está regida por el conjunto de elementos biológicos que integran a una nación, conjugado con la producción económica.

5. La civilización y el producto cultural de un pueblo son el resultado de las características humanas de superación, influida por los instintos de defensa, de lucha y de propiedad; con el colorido típico de la época y su ambiente. (Delfino, 1940, p.3)

En este sentido, la blanquitud se mantuvo como un elemento atractivo para la población mexicana, aun cuando el objetivo manifiesto del desarrollo poblacional era el mestizaje. Es verdad que no se emitió ningún discurso para promover la aniquilación de los grupos originarios del país, sin embargo, estos sufrían acciones violentas por parte del Estado, eran desplazados por motivos económicos y, en algunos casos, eran esterilizados sin su conocimiento o consentimiento, para evitar su reproducción. Esto, además de la violencia estructural y su discriminación de los sistemas de educación y salud.

Los grupos originarios no tenían cabida en el proyecto de identidad nacional. En todo caso, solo eran representantes de la diversidad poblacional de México, pero lo que se buscó fue que las mujeres indígenas eligieran como pareja reproductiva a varones extranjeros o a aquellos nacionales que tuvieran las características deseadas. Una concordancia entre la eugenesia original y la que se promovía en México fue que ambas eran de tipo negativo. La eugenesia negativa puede definirse como las acciones promovidas por el Estado para gestionar las capacidades reproductivas de la población en relación con ciertos parámetros. Mientras en países como Estados Unidos y Alemania se llegó a hacer uso de campos de concentración, además de la esterilización forzada, para evitar que la población

DOI: 10.51306/ioasarance.053.07

no deseada se reprodujera, en México se apeló al convencimiento a través de la divulgación de conocimientos científicos y la legitimación de figuras de autoridad; más tarde se legalizó la esterilización forzada en Veracruz, en 1932, para "invalidar al demente, al débil mental y al criminal para la reproducción" (Rulfo, 1940). Además, existieron diversas propuestas para un seguimiento biotipológico en la población.

Pero hay más: para 1940, las medidas propuestas por la SEM eran más explícitas y violentas. En el artículo nombrado "Profilaxis de las enfermedades mentales" se proponía una serie de pasos para facilitar la labor de vigilancia, control y gestión de la población (Saavedra, 1940, p.1):

1) Investigar en las escuelas las predisposiciones de personas anormales y atrasadas para darles un tipo de educación que se adecuara a sus necesidades, debido a su menor resistencia psíquica.

2) Realizar una labor de análisis similar a la del punto anterior pero en grupos de obreros, para tener registrado a las personas con trastornos mentales, incapacidad o fragilidad psíquica para evitar la continuación de estos males a través de la herencia.

3) Crear servicios y centros públicos para psicópatas y trastornos mentales agudos, denominado "asilo de alienados".

4) Hacer de conocimiento común los conceptos de "higiene mental" entre las clases cultas del país y el pueblo a través de todos los medios posibles para crear una cultura eugénica.

Es claro que múltiples factores influyeron en el desarrollo de la eugenesia en cada país. En México y Colombia, por ejemplo, el discurso científico que promovía la eugenesia nunca tuvo la oportunidad de influir en las políticas públicas a nivel nacional, al menos en profundidad; mientras que en Alemania y Estados Unidos el discurso de la eugenesia tuvo el apoyo de elementos políticos que exacerbaron la búsqueda de la jerarquización social, la discriminación y el exterminio.

En Alemania, la eugenesia escaló a una velocidad impresionante. El mundo entero fue testigo de la violación de la integridad de seres humanos con la ciencia como excusa. Por otro lado, Estados Unidos ejecutó prácticas similares en menor escala, y estableció sus propios parámetros basados en criterios científicos para aceptar a extranjeros (principalmente de Polonia y Ucrania) que huían del exterminio que se estaba realizando en Alemania.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Los acontecimientos a nivel político y social influyeron en la aceptación del discurso eugénico, que comenzó como la base del progreso social para el siglo XX y que, tras la derrota de Alemania en la Segunda Guerra Mundial, fue aparentemente desmantelado. Para 1945, la eugenesia pasó de ser la ciencia del perfeccionamiento a una ideología nacionalista. Con ello, las investigaciones en esta área fueron desacreditadas. Sin embargo, los prejuicios y mitos alrededor de los fenotipos y la cultura se fueron adaptando a otras narrativas racistas.

Contrastes entre la eugenesia en Inglaterra y en México

Con el propósito de resumir y contrastar los elementos en común y en contra de la eugenesia que se desarrolló en México y los planteamientos originales de la eugenesia, presento la *Tabla 1* en contraste con la *Tabla 2*:

Tabla 1:

Características de la eugenesia en Inglaterra

Ideal del ser humano	El ser humano ideal tenía características eurocéntricas, basadas en los cánones de la época (finales del siglo XVIII). Además de la blanquitud, la señal de progreso se basaba en las condiciones socioeconómicas de los grupos idealizados.
Jerarquía racial	Aunque es sencillo determinar que la población blanca de origen europeo estaba en la cúspide de la jerarquía racial, lo cierto es que Galton pone en primer lugar a los griegos y solo por debajo a los ingleses, aunque da por hecho que la mala selección de especímenes para la procreación hace que la población inglesa vaya deteriorándose. Después pone a los asiáticos, los indígenas y a los africanos; estos últimos dos son calificados como "salvajes" con potencial, pero no al grado de poder competir con un europeo.
Influencia del entorno	Se considera mínima la influencia del contexto, ya que, si bien el carácter y las condiciones del individuo tienen un vínculo con el entorno, este se considera intrascendente para el desarrollo del individuo.
Acciones para lograr la perfección racial	Las acciones eugénicas en Inglaterra se centraron en divulgar la obra eugénica, ponderarla como una prioridad científica, intentar desmantelar el estado benefactor, establecer controles para el matrimonio y barreras migratorias.
Efectos de la eugenesia	Los efectos de la eugenesia en Inglaterra son, probablemente, los más observables en relación con los casos de otras naciones, ya que fue el promotor principal para que estas ideas se popularizaran en otras partes del mundo. Por otro lado, las acciones que si se consolidaron fueron las barreras para evitar la migración hacia Inglaterra y el establecimiento de controles de matrimonio.
Importancia del matrimonio	De acuerdo con Galton (1905), se consideraba fundamental la elección de pareja adecuada para el desarrollo de la estirpe humana. Se llegó a establecer parámetros para elegir pareja.

DOI: 10.51306/ioasarance.053.07

Migración	Se motivó la migración de población blanca, además de intentar reducir el flujo de ciudadanos ingleses a otras partes del mundo. Incluso, dentro del país, se consideraba necesario que la población de la ciudad se aumentara y se redujera la del campo.
Percepción sobre el mestizaje	El mestizaje era observado como un proceso más cercano a la degeneración de la especie que a uno funcional para el desarrollo social. Se consideraba que la mala selección de parejas había sido determinante para el estado en el que se encontraba la población inglesa

Fuente: elaboración propia basada en *El Genio Hereditario*.

Tabla 2:

Características de la eugenesia en México

Ideal del ser humano	En el caso de México, el mestizo sería la culminación del progreso humano y social, ya que combinaría las mejores características de la población autóctona del país y de los extranjeros. Es claro que estas ideas tenían un sesgo de blanquitud: se motivaba los norteamericanos y europeos a ingresar al país.
Jerarquía racial	Se consideraba que los mestizos se volverían un grupo homogéneo con un homogéneo desarrollo socioeconómico. Sin embargo, se mantenía la jerarquía en que se priorizaba al europeo, americano y se desdeñaba a los grupos originarios, a los asiáticos y afrodescendientes.
Influencia del entorno	La SEM consideraba que existía un grado de influencia del contexto en la población, pero no lo suficientemente relevante para priorizarlo sobre las características heredadas.
Acciones para lograr la perfección racial	Las acciones de la SEM mantuvieron un esquema similar: se buscaba responsabilizar a la población de la elección de pareja para asegurar el futuro de la especie, específicamente por parte de la mujer. Además, se establecieron parámetros para el matrimonio. También se motivó la divulgación de la obra eugénica durante un periodo importante: podemos decir que tuvo mayor relevancia de 1925 a 1945.
Efectos de la eugenesia	Las consecuencias de estas acciones fueron el establecimiento de controles para el matrimonio y el uso de fichas biotipológicas cuya labor era registrar las condiciones de la población en términos biológicos y sociales. Tal vez el efecto más impresionante fue la Ley de Esterilización Forzada en Veracruz para el cuidado de la herencia. En términos generales, de acuerdo con Soutullo (2000), el tipo de eugenesia en México fue negativo, ya que llegó a hacer uso de controles en los organismos de la población para evitar su reproducción.
Importancia del matrimonio	Como se ha mencionado, se comenzaron a utilizar los estudios prenupciales, con el propósito de orientar a las personas para elegir cuidadosamente a la pareja.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Migración	Se buscó controlar la reproducción de poblaciones consideradas como inferiores, sin embargo, contrario a la eugenesia de origen inglés, se consideraba al mestizaje como la única herramienta para el desarrollo del país; aunque tenía sus matices, ya que condenaba la relación con individuos contemplados como inferiores (Stern, 2000).

Fuente: elaboración propia basada en la revista *Eugenesia*.

Discusión

Recapitulemos: el caso de la eugenesia en Inglaterra es el predecesor de todas las otras acciones eugénicas alrededor del mundo. Aquello generado por las ideas de Francis Galton fue la base de los parámetros eugénicos en otros países. En este sentido, me parece sumamente interesante señalar dos hechos: el primero está relacionado con la percepción de la migración inglesa. Se creía que la llegada de extranjeros de menor calidad afectaría el futuro de su país. El segundo: era bien visto el control poblacional que causaba la hambruna, la guerra o la pobreza. Es interesante preguntarnos si estas ideas buscaban ser legitimadas por los supuestos discursos científicos o si, al contrario, fueron hipótesis que nacieron de personajes como Malthus o Spencer, retomadas posteriormente por la población y vigentes y populares incluso doscientos años después. Su influencia tuvo efectos diferentes, pero en Europa y Estados Unidos se concentraron las acciones más agresivas para la gestión de la población, lo que se pudo observar en términos de leyes migratorias, esterilización y, por supuesto, campos de concentración.

En el caso de México, las ideas eugénicas tuvieron similitud con las propuestas inglesas en términos conceptuales y en la ejecución de acciones para el mejoramiento de la raza. Sin embargo, se presentaron contrastes fundamentales; tal vez el más emblemático es el del mestizaje. Si bien esta discusión es compleja —ya que hoy en día no hay consenso para definir una postura concreta y universal sobre el mestizaje, como menciona López-Beltrán (2013)—, en México se veía al mestizo como una figura que retomaría las mejores características de las poblaciones y comunidades del país. Aunque esta visión engañosa, ya que tenía preferencias por rasgos y cualdiades europeas y relacionadas con la blanquitud.

Además, se apeló a la consciencia individual de la población para evitar que siguieran procreando. El único escenario de acciones directas para lograrlo se dio en Veracruz, como se menciona en la tabla 2.

Es necesario mencionar que las ideas eugénicas en México no fueron del todo aceptadas, ya que hubo grupos, como menciona Mendoza (1933), principalmente la

prensa, que no confiaba totalmente en la legitimidad que se adjudicaban los miembros de la SEM. Sin embargo, esto no fue suficiente, ya que el contrapeso de algunos periódicos del país no bastó para poner en duda la crediblilidad de una institución como la SEM, que tenía el aval de las comunidades científicas de la época.

Conclusiones

Recapitulemos brevemente los acontecimientos que propiciaron el auge de la eugenesia. Podemos comenzar por el contexto político y social de los países protagonistas: el auge de la industrialización y, en consecuencia, del capitalismo motivó narrativas que giraban en torno a la jerarquización y explotación de diversos grupos poblacionales.

El desarrollo de la eugenesia fue gradual; como una ciencia innovadora, las comunidades científicas de diversos países desearon entenderla y aplicarla a sus contextos. Este hecho es importante, ya que como lo he mencionado en el texto, las características y objetivos de la eugenesia de corte eurocéntrico y la de México tenían consideraciones sumamente diferentes: para empezar, en la referente a idealización de ser humano (vinculado con las características fenotípicas de sus poblaciones) y en la implementación de acciones para el control y gestión de los cuerpos de las personas.

En el caso de Europa y Estados Unidos, la eugenesia fue abruptamente desaprobada con el fin de la Segunda Guerra Mundial; las investigaciones que buscaban legitimar la discriminación y jerarquización racial fueron canceladas (al menos de forma explícita) y los terribles hechos realizados en su nombre quedaron como un episodio pesimista para la humanidad.

Mientras tanto, en México, la promoción de la eugenesia dejó en claro al menos dos hechos fundamentales:

1) La consolidación del proyecto identitario de la población mexicana, basado en la supuesta categoría de mestizo, que sería utilizada de forma arbitraria y que permitió promover la idea de que en México no existía el racismo.2) Que la figura del científico durante la primera mitad del siglo XX fue el legitimador de los discursos nacionales, específicamente de aquellos que buscaban implementar acciones en búsqueda del progreso social. Esto fue en gran parte consecuencia de la perspectiva promovida por Porfirio Díaz y su grupo “los científicos”, que retomaron con anhelo las propuestas eugénicas.

Es claro que el desmantelamiento de la eugenesia y del racismo científico tuvo efectos sólidos en prácticamente todo el mundo. Las comunidades científicas se

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

han vuelto más meticulosas en el planteamiento de las problemáticas que investigan, intentando hacer a un lado prejuicios y mitos heredados de otras épocas.

El caso mexicano es interesante, ya que el concepto de mestizo pareció no verse afectado, por lo que sigue siendo parte fundamental de la identidad nacional. Sin embargo, siguen existiendo vestigios de posturas malthusianistas y de jerarquización racial que han influido en la consolidación del racismo en México.

Referencias bibliográficas

Aguilera, A. V. (2012). Racionalidad y poder. Las élites en la Ciudad de México. IBEROAMERICANA, 12(47), 9-27. doi:10.18441/ibam.12.2012.47.9-27

Añón, C. L. (2007). El darwinismo social en la historia de los derechos. Historia de los derechos fundamentales, 3(2), 1045-1120.

Bambarem, C. A. (1940). La eugenesia en México. Revista Eugenesia, 1(5), 7-11.

Bohórquez-Carvajal, J. D. (2020). Razones y racismos. Antecedentes del determinismo biológico en el pensamiento ilustrado. Revista internacional de filosofía y teoría social, 25(11), 430-446.

Carvajal, J. D. (2020). Razones y racismos. Antecedentes del determinismo biológico en el pensamiento ilustrado. Revista internacional de filosofía y teoría social, 430-446.

Casado, C. M. (2015). Estadística, eugenesia y fundamentalismo científico. El basilisco revista de materialismo filosófico (45), 5-31.

Delfino, V. (1940). El problema de la raza en América. Eugenesia. México.

Elizarrarás, F. (1940). Los problemas de la higiene mental. Eugenesia. Ciudad de México, México.

Galton, F. (1904). Eugenética: su definición, alcance y objetivos. Revista Americana de Sociología, 10(1). Recuperado el 28 de 11 de 2022

Galton, F. (1905). Estudios de eugenesia. Revista americana de sociología, 11(1). Recuperado el 27 de 11 de 2022

Galton, F. (1892). El genio hereditario. McMillan.

Gould, S. J. (1980). La falsa medida del hombre. Crítica.

Guazo, L. S. (1999). La influencia de la Sociedad Eugéica Mexicana en la educación y en la medicina social. Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia, 51-84.

Juárez-Barrera, F., & Bueno Hernández, A. (2017). La influencia del darwinismo sobre los conceptos raciales en México. Asclepio, 69(1), 174. doi:http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2017.06

López-Beltrán, C. (2013). Aproximaciones científicas al mestizo mexicano. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, 2(20), 391-410.

Mendoza, A. G. (31 de Marzo de 1933). Los problemas de la eugenesia ante el criterio de la "prensa". Eugenesia Higiene y Cultura Física, 24. Ciudad de México, México.

Orozco, M. L. (2010). La influencia del darwinismo en Iberoamérica. Revista de investigación multidisciplinar, 29-49.

Pérez, R. (2020). Racismo y ciencia en México. Cienciorama, 2-8. Recuperado el 1 de 12 de 2022

Saavedra, A. M. (1940). Acerca de la personalidad humana. Eugenesia. México.

Saini, A. (2021). Superior: El retorno del racismo científico. Derecho y revés S.L.

Soutullo, D. (2000). Actualidad de la eugenesia: las intervenciones en la línea germinal. Granada.

Stern, A. (2000). Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México Posrevolucionario: hacia una historai e la ciencia y el Estado, 1920-1960. Relaciones. Estudios de historia y sociedad, 59 90.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Hospicio y Manicomio de Quito: sus múltiples usos como centro de acogida y espacio de terapéutica (1785-1918)

Hospice and Asylum of Quito: Its Multiple Uses as a Shelter and a Therapeutic Space (1785–1918)

Quitomanta umata hampina ukukuna: imasha wasilaya kashkamanta (1785-1918)

Claudio Yépez Guerra
actros_3353_530@yahoo.com
ORCID: 0009-0003-9507-8547
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
(Quito-Ecuador)

Cita recomendada:

Yépez Guerra, C. (2024). Hospicio y Manicomio de Quito: sus múltiples usos como centro de acogida y espacio de terapéutica (1785-1918). *Revista Sarance*, (53), 103 - 121. DOI: 10.51306/ioasarance.053.08

Resumen

En el presente trabajo se aborda el tema de la historia de la psiquiatría en Quito. Se realiza una descripción y un análisis de los múltiples usos que tuvo el Hospicio y Manicomio de Quito, a partir de diferentes eventos sociales, económicos, políticos, culturales, religiosos y médicos. Se destaca la presencia e importancia de las Hermanas de la Caridad en la administración de la institución psiquiátrica quiteña y se vinculan dos paradigmas desarrollados a finales del siglo XIX e inicios del XX: Alienismo y kraepeliniano. Además, se mencionan las terapéuticas modernas que sustituyeron, desde 1944, a los paradigmas antes mencionados, y la desinstitucionalización de los pacientes como su efecto. También se resalta la relevancia de los procesos de observación registrados en las historias clínicas del manicomio. Por último, se hace el análisis de un estudio de caso con base en conceptos relacionados a la etnopsiquiatría. La principal conclusión es que el Hospicio y manicomio de Quito se constituyó como un espacio ambiguo, en el que ninguna de sus aparentes funciones podía cumplirse eficazmente. Fue un espacio que albergó enfermedades, abandonos, delincuencia, problemas sociales y creencias religiosas.

Revista Sarance, ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 14/08/2024; fecha de aceptación: 03/09/2024

Palabras clave: Hospicio y manicomio; intersección; paradigma; observación; psicofármacos.

.....

Abstract

This paper explores the history of psychiatry in Quito through a description and analysis of the diverse functions served by the Hospice and Asylum of Quito, shaped by various social, economic, political, cultural, religious, and medical factors. The study highlights the role and significance of the Sisters of Charity in managing the psychiatric institution and examines two key paradigms that emerged between the late 19th and early 20th centuries: Alienism and Kraepelinianism. Particular attention is given to the observation practices documented in the asylum's clinical records. The paper also discusses the advent of modern therapeutics in 1944, which led to the replacement of these paradigms and the subsequent deinstitutionalization of patients. Finally, the analysis incorporates a case study informed by concepts from ethnopsychiatry. The main conclusion is that the Quito Hospice and Asylum functioned as a space of ambiguity, where none of its intended roles were fully realized. Instead, it became a convergence point for illness, abandonment, delinquency, social issues, and religious beliefs.

***Keywords**: Hospice and asylum; intersection; paradigm; observation; psychotropic drugs.*

.....

Tukuyshuk:

Kay killkaypimi riman Quito llaktapi imasha umata hampina yachay mana kashpaka psiquiatriapa wiñaykawsaymanta riman. Kaypimi umata hampina ukukuna imapalla tiyashkata willan. Chaywanmi pakta killkan imalla runa kawsay yallishkakunata, kullki yachaykakpi, hampi yachaykakpi, política kakpi, tukuypi yuyarishpa killkashka. Kay hampi ukukunataka iglesiamanta Hermanas de la Caridad nishpa shutirishka mamakunami ñawpaman apan kashka kay XIX patsak watakunmanta kallarik XX patsak watakunakaman. Alienismopash kraepeliniano yachaykunapash kay pachakunapika kumpashpa shina yuyaykunawan hampishkanka. Chay hipa mushuk hampikunatapash kimichishkanka 1944 watamantapacha, chayshuk hampina yachaykunataka anchuchishpa. Shinami umamanta unkushka runakunataka wasiman apanallami nishpa kallarishkanka. Shinallatak hampikkunaka ashtakata kay unkushka runakunata rikushpa, paykunamanta killpashpa tiyan kashkanka. Kay puchukaypika, shuk unkushka runamantalla rimashpa katin, paypa unkuymanta killkashka kan, chaytami etnopsiquiatría nishpa shutichishka. Kayta killkashpa taririshkami kan, imasha kay umata hampi wasikunaka, ni mayhan na rikuchishkachu alli alli hampishpa llamkashkataka. Ashtawankarin kay wasi ukukunapika ashtaka unkushkakunata, shitashkakunata, shuwakunata, imapash llakita charik runakunatallami tantachishpa charishka kashka.

***Sapi shimikuna:** umata hampita ukukuna; intersección; hatun yachaykuna; rikuy; mishu hampikuna.*

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Metodología

El presente trabajo fue realizado por medio de la investigación cualitativa, pues se enfoca en análisis críticos de los eventos históricos sucedidos entre 1785 y 1918, e interpretaciones de los mismos. Existen algunos datos relevantes de mediados del siglo XX y algunos archivos de carácter judicial publicados años después; se los ha revisado con el fin de complementar y explicar las razones por las que la intersección de múltiples vidas en el hospicio y manicomio se terminó.

La investigación bibliográfica impera en el trabajo investigativo. Se indagó en libros y artículos que brindaron información del contexto social, político, cultural, económico y científico —medicina—. En conjunto, formaron un diálogo que nos permite entender el pasado complejo y caótico de una institución con objetivos difusos, por tanto, difíciles de cumplir en su totalidad. La investigación de archivo constituye una compilación de historias clínicas y artículos judiciales de la segunda década del siglo XX. Además, se revisó todo el material con el fin de sistematizar y determinar los grupos de personas internadas. Esa información arrojó la inexistencia de indios y negros al interior del hospicio y manicomio. El documento que marca el fin del espacio temporal de la investigación es el estudio de caso de 1918, que ha sido analizado e interpretado desde el plano comportamental de un individuo hermafrodita. También se hizo uso de imágenes relativas al contenido: la primera muestra la parte exterior del hospicio y manicomio; la segunda una historia clínica; y la última, la página inicial del estudio de caso.

Introducción

El hospicio Jesús María y José fue fundado el 15 de marzo de 1785, por el Obispo Blas Sobrino y Minayo, con el apoyo del presidente de la Real Audiencia de Quito, Juan José de Villalengua (Zúñiga, 2018, p. 40). Su objetivo fue convertirse en una institución de acogida y ayuda a los necesitados. Sin embargo, en pocos años se volvió un espacio de intersección de vidas: abrió sus puertas a vagabundos, huérfanos, leprosos, alcohólicos y prostitutas al mismo tiempo (Landázuri, 2008, p. 33). En sus inicios no tenía características de una institución psiquiátrica, situación que cambió en 1891 cuando, en su interior, se construyeron dos salas para locos. Estas tomaron nombres de santos: San Lázaro (para hombres) y Santa Magdalena (para mujeres) (Hidalgo, 2013, p. 30; Landázuri, 2008, p. 28).

Además, el hospicio también se constituyó como un pequeño reclusorio para delincuentes que habían cometido leves delitos: escándalos callejeros, robos de poco valor, conflictos menores (Landázuri, 2008, p. 33). Esta conjunción entre infracción y locura hizo del hospicio un lugar inadecuado para el ejercicio de terapias

psiquiátricas, como sí ocurría en Europa, especialmente en Francia, el país pionero en el desarrollo de la Psiquiatría, donde trabajaban los médicos más representativos de la disciplina: Jean Colombier, François Doublet, Jean-Martin Charcot, Phillipe Pinel y Jean Étienne Dominique Esquirol (Huertas, 2001, p. 13). Incluso el manicomio Lorenzo Ponce de Guayaquil, fundado en 1909 (Zúñiga, 2018, p. 40; Bustán, 2013), fue un escenario enfocado únicamente a la práctica médica.

Tuvieron que pasar décadas para que, en 1953, se fundara el Hospital Psiquiátrico de Conocoto (Jaramillo, 2010, pp. 27-28) y se establecieran prácticas psiquiátricas específicas y apropiadas para enfermos mentales en Quito. En 1972, el antiguo Manicomio construido al interior del Hospicio cambió su sistema de reclusión a la nueva concepción de hospital psiquiátrico, y adoptó el nombre de la sala de hombres: San Lázaro (Jaramillo, 2010, pp. 27-28). Esta visión se impuso también gracias a la introducción de los psicofármacos (Zúñiga 2018, p. 43).

Las prácticas médicas al interior del manicomio estaban vinculadas con el paradigma de Emil Kraepelin[1]. El modelo kraepeliniano influyó en el proceso de los diagnósticos de las enfermedades mentales (Yépez, 2022, p. 59), a partir de la observación y la información de los estudios de caso y de las historias clínicas. En cambio, el modelo alienista se hizo presente en Quito a través de la reclusión de las personas. En este sentido, el alienismo no cumplía un papel médico ni científico, sino de poder y de disciplina, al contrario del paradigma kraepeliniano, que constituía un modelo científico basado en el concepto de observación para el diagnóstico de las enfermedades mentales (Yépez, 2022, pp. 59-60).

Por otro lado, la vinculación del alienismo con el higienismo favoreció un rol de dominación, pues transformó al manicomio "en un gran laboratorio social en el que se producirían y ensayarían técnicas que se utilizarían para disciplinar a las clases populares. La psiquiatría no aparece entonces como una respuesta a la enfermedad mental" (Campos y Huertas, 2008, p. 476), sino más bien como un instrumento de carácter judicial y legal, en donde las leyes influían en la vida de los enfermos al ser encasillados como delincuentes o como locos; o, simplemente, al dejar de lado sus derechos ciudadanos y humanos.

La presente investigación intenta demostrar que el Hospicio y Manicomio de Quito era un espacio con múltiples usos además del terapéutico, a diferencia del Lorenzo Ponce de la ciudad de Guayaquil (Zúñiga, 2018, p. 40; Bustán, 2013; Junta de Beneficencia de Guayaquil) y de varias instituciones de países europeos (Huertas,

[1] Emil Kraepelin (1856-1926): Psiquiatra alemán que basaba su práctica médica en la observación del comportamiento humano. Fue uno de los pioneros en establecer las clasificaciones de las enfermedades mentales. Muchos de sus estudios aún influyen en los sistemas de clasificación de los manuales de clasificación de enfermedades mentales actuales.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

2001, p. 13), espacios donde se ejercía exclusivamente la medicina. Además, es necesario llenar diversos vacíos historiográficos con enfoques en la psiquiatría, pues quienes han tratado el tema se han limitado a proporcionar descripciones breves sin profundizar en una temática específica (Barreto, s.f.; Cueva, 1970; Cruz, 2003; Hidalgo, 2013; Jaramillo, 2010; Ramírez, 2011; Pazmiño, 2022; Robalino, 1995; Zúñiga y Riera, 2018). No obstante, también existen investigaciones de calidad[2] que abarcan temáticas específicas con relación a la institución psiquiátrica, al poder de esta especialidad médica y a su relación con el Estado.

Ambiente social y político

La modernidad fue un proyecto que surgió en el siglo XVII e impulsó los principios de libertad, igualdad y justicia. Después se produjo un largo proceso de cambios a partir del siglo XVIII: la Revolución Industrial, el desarrollo de la ciencia y de la visión del progreso, el nacimiento del capitalismo como modo de producción, etc. (Pedroza y Villalobos, 2006, p. 427). Según Gorelik (2003, p. 15), la modernidad es concebida como el ethos cultural de ese periodo y como las formas de vida y organización social que se institucionalizaron desde su principio racional en los siglos XV y XVI. La economía europea se dinamizaba por el comercio implantado por el liberalismo como doctrina, reflejado en la igualdad, oportunidad, beneficio y competencia (Gorelik, 2003, p. 15).

Por la misma época, el principal motor de la economía de Quito, la producción textil, caía en crisis a causa de catástrofes naturales y el colapso del mercado de paños de Lima (Borchart, 1998, p. 230). Desde finales del siglo XVII, la producción textil regional era reemplazada por productos importados desde Europa en grandes cantidades (Büschges, 1995, p. 76). Para estabilizar la economía, en 1778 se creó un espacio de producción de lienzos con un sistema administrativo y organizativo similar al de los obrajes: el hospital y lazareto. La idea de su construcción surgió a partir de la Reforma Borbónica enmarcada en la visión del utilitarismo que intentaba luchar contra la vagancia y la mendicidad (Borchart, 1998, p. 255). Para que las personas pudieran ser acogidas en este lugar debían pagar su alimentación y vestimenta con su trabajo en la actividad textil.

Hospicio Jesús, María y José y Manicomio de Quito

En 1785 se fundó el Hospicio Jesús, María y José (Figura 1), de manos del Obispo Blas Sobrino y Minayo. En aquel entonces, era presidente de la Real Audiencia de Quito Juan José de Villalengua (Zúñiga, 2018, p. 40). En sus inicios, este espacio estaba destinado para los leprosos, y tenía también una parte que

[2] Ver: Landázuri, 2008; Osorio, 2017; Peñaloza, 2015.

se configuró como orfanatorio. Las enfermedades de la piel se curaban usando ungüentos y emplastos: la lepra se curaba con aceite de *chaulmoogra*, proveniente del árbol del mismo nombre (*Hydnocarpus wightianus*) (Cruz, 2003, p. 46).

Figura 1.

Manicomio y Hospicio.



Fuente: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 1900-1909. Recuperado de http://fotografiapatrimonial.gob.ec/web/es/galeria/element/7974.

El siglo XIX marcó el inicio de la República del Ecuador (1830) y, como consecuencia, el de una naciente institución estatal influida por la cultura europea. En los primeros años republicanos se intentó establecer un modelo de país proveniente de las ideas francesas de libertad, igualdad y fraternidad, de la Revolución Industrial y del modelo de civilización inglesa. Desde estos principios, la nobleza criolla resaltó la importancia del blanqueamiento y de la Ilustración en el proceso de consolidación de una república estable (Botero, 2013, p. 1). La influencia de la Iglesia en las decisiones del Estado fue notoria en la época garciana[3] (1861-1875) como resultado del Concordato de 1866[4]. Las relaciones con Roma generaron el proyecto de nación católica en Ecuador, y desataron un rechazo inmediato por parte de los grupos liberales. El Concordato amplificó la autoridad de García Moreno en la toma de decisiones; se establecieron fueros controlados por la Iglesia que permitían a las autoridades eclesiásticas intervenir en los procesos judiciales.

[3] Espacio temporal en el cual el gobierno de Ecuador estuvo al mando de Gabriel García Moreno, cuyos proyectos dieron gran prioridad al desarrollo de la ciencia, a la modernidad, y que, sin embargo, la Influencia de la Religión Católica fue de vital importancia.

[4] El Concordato fue un documento realizado por el gobierno de García Moreno para controlar con mayor medida la Iglesia ecuatoriana y mediar con la Santa Sede, sobre varios temas, en especial lo referente al diezmo, para conseguir una ganancia económica para el Estado (Guarda, 2013).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Como resultado del vínculo entre Iglesia y Estado, en 1870 llegó a Ecuador desde Francia un grupo de religiosas denominado "Hermanas de la Caridad". Ingresaron al país por medio de un contrato firmado por el presidente Gabriel García Moreno. Las religiosas jugaron un papel nuclear en el cuidado de los enfermos, pues la fundación de la primera escuela de enfermería sucedió apenas en 1921, en la Universidad Central del Ecuador (Arteta, 1921, p. 495). Sus prácticas médicas tenían como base el positivismo científico francés (Peñaloza, 2015, p. 38). En 1883, las monjas tomaron la dirección del hospicio de la ciudad luego de que el gobierno concediera la dirección general a la Conferencia de San Vicente de Paúl (Peñaloza, 2015, p. 38). Dos años después, se restringió el ingreso de gente que acudía al hospicio con el fin de observar a los internos como si se tratara de un espectáculo público (Battista, 2022, p. 32).

A partir de 1883, el periodo progresista ecuatoriano brindó mucha importancia a actividades prácticas y concretas como la construcción de sistemas viales y ferroviarios, el fortalecimiento de la investigación en la Escuela Politécnica Nacional y la fundación del Instituto de Ciencias (Medina, 2019, p. 80). Estas prácticas y actividades tenían como objetivo la consolidación del Estado y la extinción de la conjugación de los elementos eclesiásticos con los feudales. Uno de los dispositivos abolidos fue el diezmo. Por esta razón, este periodo se llamó a sí mismo como "República Práctica" (Medina, 2019, p. 79).

En este contexto, en 1891, en el área oriental del Hospicio "Jesús, María y José", se fundó el Manicomio de Quito[5], durante el Gobierno progresista de Antonio Flores Jijón[6] (Cárdenas, 2007, p. 3; Hidalgo, 2013, p. 30; Landázuri, 2008, p. 28). Este se dividió en dos salas: la de mujeres, ubicada en la planta baja, que fue denominada "Santa Magdalena"; y la de hombres, que se encontraba en la planta alta, llamada "San Lázaro" (Hidalgo, 2013, p. 30; Landázuri, 2008, p. 28).

Estos espacios, ubicados dentro del hospicio, estuvieron destinados a acoger a los enfermos mentales. Allí, los médicos y las Hermanas de la Caridad se convirtieron en los principales actores. En el Hospicio y Manicomio de Quito se controlaban a los pacientes por medio de la observación antes de establecer su diagnóstico; por esta razón se lo consideró un laboratorio social, del que se esperaba que salieran personas listas para introducirse en la sociedad y el mercado laboral (Landázuri, 2008, p. 25). Al ser las encargadas de administrar el manicomio y el hospicio, las Hermanas de la Caridad se convirtieron en un dispositivo de control moral y disciplinario, que practicaban sus actividades en la población más difícil de

[5] Por esta razón se usan a la para las dos palabras en el título del trabajo: Hospicio y Manicomio de Quito.

[6] Presidente de la República del Ecuador entre los años 1888 y 1892. Fue hijo del primer presidente del Ecuador, Juan José Flores. Representó al sector modernizador en el plano del progresismo y tuvo una visión empresarial de racionalizar la administración y producción (Cárdenas 2007, p. 3).

tratar (Kingman y Goetschel, 2014, p. 144). La forma de disciplina se reflejó en la decisión de encerrar en celdas a los locos, en la escasa alimentación y en el uso de camisas de fuerza, latigazos, hidroterapia, baños de agua fría, entre otras prácticas.

A pesar de que las Hermanas de la Caridad imitaron las prácticas de los modelos psiquiátricos positivistas, también se evidenció una marcada influencia de la medicina natural andina en otro tipo de curaciones como "mal viento", "mal de ojo", "espanto" o "mal del arcoíris" (Landázuri, 2008, p. 64; Battista, 2022, p. 35). Esto, posiblemente se produjo debido a que la medicina andina consideraba a la locura una enfermedad del espíritu. Los doctores no saben curar el espanto, porque "saben curar sólo el cuerpo humano. En el espanto lo que se enferma es el alma; hay enfermedades que son castigo de Dios, que no pueden curar los doctores" (Campesino de Guangopolo, Estrella, 1977, p. 208).

El uso de la medicina andina para la cura de las enfermedades mencionadas se puede analizar desde el ámbito de la etnopsiquiatría, que permite entender las acciones de la alteridad que se reflejan en el concepto del *Otro,* como forma de identificación frente a la sociedad (Beneduce 2005, p. 368). Así, se puede rescatar el valor que esas prácticas pudieron tener dentro de las terapéuticas.

Las religiosas no obedecían ni estaban subordinadas a las disposiciones del sistema administrativo y médico; su poder en el país era mayor al de los médicos hasta el primer cuarto del siglo XX (Peñaloza, 2015, p. 70). A pesar de ser un dispositivo de control, el valor humano y caritativo de las Hermanas de la Caridad era incuestionable, porque fueron ellas quienes terminaron con la visión de bestialidad del loco, humanizándolo y brindándole más valor al considerarlo un enfermo del espíritu (Peñaloza, 2015, p. 66). Así, la religión hacía que la psiquiatría positivista avanzara poco a poco al lado de la demonología.

En 1816, el hospicio albergaba a 6 locos de un total de 118 internos (Battista, 2022, p. 31). No obstante, el carácter de acogida y vigilancia del hospicio y manicomio fue suplantado por el de abandono y exclusión. No tardaron en llegar al hospicio delincuentes, alcohólicos y prostitutas, enviados por la Policía. Así, a finales del siglo XIX, se contabilizó una población de 300 internos (Landázuri, 2008, p. 33). Para la primera década del siglo XX vivían en el hospicio 601 personas, de los cuales solo 120 eran locos. Y el número de monjas de la caridad encargadas de su cuidado apenas ascendía a 13 (Landázuri, 2008, p. 37). Esto, más la mencionada diversidad de gente internada, hizo que el espacio no fuera apto para una práctica médica eficaz.

Muchos de los internos adquirieron síntomas de deficiencia mental por cuestiones de carácter orgánico, específicamente por la falta de yodo en los procesos

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

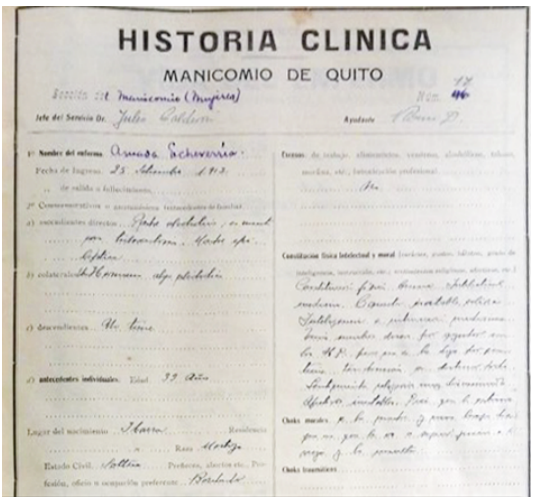
alimenticios (Landázuri, 2008, p. 44). Existen pruebas de la presencia de bocio anterior a la conquista de América, pero alcanzó su auge después de 200 años, momento en que la escasez crónica de yodo en la alimentación produjo malnutrición en la población indígena (Landázuri, 2008, p. 44).

En 1911,una de las primeras funciones del hospicio y manicomio fue eliminada: los enfermos de lepra fueron trasladados al Lazareto de Pifo, pequeño pueblo ubicado en los alrededores de Quito (Battista, 2022, p. 34). Un total de 41 hombres y 50 mujeres fueron desplazados, lo que liberó espacio tras décadas de internamientos de personas que sufrían esta enfermedad. Esta decisión fue tomada por la Junta de Beneficencia, estructurada en el gobierno de Eloy Alfaro[7], que para ese entonces era la encargada de la administración del lugar (Battista, 2022, 34).

A pesar de que Landázuri menciona que existían 120 locos en el manicomio, en los registros del Archivo Nacional de Medicina, hasta 1929, apenas se encontraron 70 historias clínicas, varias de ellas vacías o incompletas (Yépez, 2022, 87). En la etiqueta *raza* de los documentos figuran tan solo "mestizos" y "blancos", no se registran indígenas ni negros.

Figura 2.

Historia clínica número 17 de 1912 del Manicomio y Hospicio.



HISTORIA CLINICA

MANICOMIO DE QUITO

Fuente: fotografía tomada por el autor.

[7] Eloy Alfaro Delgado (1842-1912), fue el líder de la Revolución Liberal en Ecuador. Presidente del Ecuador en dos periodos 1895-1901 y 1906-1911. Implantó el Laicismo, después del fortalecimiento de los lazos de la Religión con el Estado de parte del gobierno de García Moreno.

Surge una pregunta: ¿En qué medida la raza se constituyó en un elemento de interés para la práctica y atención institucional en el desarrollo de la psiquiatría en Quito? No es factible dar una respuesta basándonos únicamente en las historias clínicas, sin tomar en consideración otros archivos relacionados con la cuestión de raza, a los cuales no se tuvo acceso en esta investigación. Sin embargo, Pazmiño (2022) y Estrella (1977) pueden proporcionar una pista para resolver esta pregunta. Según estos autores, las familias de los locos veían como última opción el internamiento en el manicomio, pues la influencia de la medicina tradicional andina, mencionada ya en este trabajo, hacía que la gente acudiera a curanderos o *chamanes* para que ejercieran sus terapias en los pacientes: limpias, purgas, brebajes de hierbas, rezos, cantos (Pazmiño, 2022, p. 117). No obstante, es necesario realizar una búsqueda de archivo más exhaustiva para reafirmar esos eventos, pues el concepto de raza es muy complejo para limitar una pregunta a una sola respuesta.

En una investigación pasada (Yépez, 2022) se sistematizaron historias clínicas y fueron analizadas desde una perspectiva positivista. El fin de ese análisis no fue vincular la cuestión psiquiátrica a la cuestión de la raza o al nivel económico, sino determinar el comportamiento humano y la relación médico-paciente (Yépez, 2022, pp. 64-65).

Tabla 1.

Muestra de una parte de la sistematización de las historias clínicas del área de mujeres del Manicomio de Quito. 2022.

Año	Edad	Raza	Lugar de nacimiento y Lugarde residencia
1902	55	Mestiza	
1903	20	Blanca	Riobamba
1904	44	Mestiza	Ibarra
1908	46	Blanca	Incomprensible
1908	61	Mestiza	Incomprensible
1908	50 (más o menos)	Blanca	Incomprensible
1908	60	Mestiza	Incomprensible
1908	59	Mestiza	
1909	60 (más o menos)	Mestiza	Incomprensible
19012	39	Mestiza	Ibarra
1912	36	Mestiza	Incomprensible
1913	34	Mestiza	No hay datos

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

1915	49	Mestiza	Pelileo
1916	68	Blanca	Cali
1917	53 (Más o menos)	Blanca	Quito
1920	40	Mestiza	Incomprensible
1924	39	Mestiza	Ambato
1929	60	Mestiza	Otavalo

Fuente: Elaboración propia

Otra hipótesis puede ser la formulada con base en la experiencia de Frank Salomon (Comunicación personal, 27 de marzo de 2024), quien señala que en la década del setenta del siglo XX existía una persona con retardo mental a la que cuidaban los habitantes del pueblo de Zámbiza de la ciudad de Quito. Le brindaron seguridad y hospitalidad, cuidado que, tal vez, al interior de un manicomio no habría recibido. Un buen inicio para la contestación de esta pregunta serían los usos modernos de la etnopsiquiatría, con enfoques en la categoría de raza (Beneduce, 2005), que permite comprender el concepto de alteridad y de exclusión del *otro* en el plano mental y del comportamiento frente a la sociedad.

Disciplina y observación: modelos de control y de estudio

En el siglo XIX e inicios del XX, los procesos de internamiento y de diagnóstico de las enfermedades mentales en Quito estuvieron marcados por dos paradigmas: alienismo y el kraepelinismo (Yépez, 2022, p. 59). El primero tenía como objetivo desligar a los locos de la sociedad y trasladarlos a un espacio apartado de la ciudad, pues se los consideraba seres peligrosos (Campos y Huertas, 2008, p. 476). Y el segundo, tenía un enfoque científico que consideraba a la observación como una técnica eficaz para establecer diagnósticos de las enfermedades mentales (Campos y Huertas, 2008, p. 475). Podemos afirmar que el alienismo constituía un modelo de control de los cuerpos, mientras que el paradigma kraepeliniano fue una práctica de estudio del comportamiento humano que tenía como último fin establecer una nosografía de las enfermedades mentales (Campos y Huertas, 2008, p. 475).

En Quito, el alienismo llegó a su máxima expresión con la creación del "Reglamento para el Servicio de Guardia de la policía urbana", que ordenaba la captura de animales y de locos que divagaban por las calles de Quito, equiparando su condición (Battista, 2022, p. 31). Como se mencionó con anterioridad, el rol más importante de las Hermanas de la Caridad fue mermar la visión de animalidad sobre los locos y humanizarlos (Peñaloza, 2015, p. 66). Por otro lado, el paradigma kraepeliniano llegó a su manifestación más alta con la incorporación de los registros y las historias clínicas

al manicomio por parte de Julio Endara; esto permitía, según Battista (2022, p. 35) elaborar un perfil desde la esfera de lo económico, psicológico y social de los pacientes. Si bien con esto se pudo avanzar en los procesos de diagnóstico mediante el camino de la observación, las historias clínicas vuelven a decir lo contrario: la mayor parte de las 70 historias están casi vacías y la información apenas se limita a los nombres de los enfermos y enfermas. La afirmación de Battista (2022) no es del todo correcta, debido a la carencia de información de la vida institucional en las historias clínicas, sabiendo que la calidad del trato al enfermo se refleja en la complementación de estos documentos (Guzmán y Arias, 2012, p. 16; Barreto 2000, p. 54).

Desinstitucionalización y nuevas prácticas

En 1938, el psiquiatra Ugo Cerletti aplicó por primera vez el electroshock, un método innovador en el tratamiento de las enfermedades mentales, en un paciente de 41 años (Vittela, 2022, p. 293; González, 2020, p. 127). Consistía en una terapia de descarga eléctrica por medio de la colocación de electrodos en las sienes del paciente para provocar una crisis convulsiva (González, 2020, p. 127). En el artículo de Vitella (2022) "Historia de la terapia electroconvulsiva: ¿cuándo empezó a utilizarse anestesia para este procedimiento?" se aborda el tema de la historia del electroshock en la terapéutica de las enfermedades mentales, y se enfatiza en el uso de la anestesia en el proceso de su ejecución. Su uso en el Manicomio de Quito se inició en 1944, con Julio Endara (Zúñiga, 2018, p. 43; Ramírez, 2011, p. 47).

La psicofarmacología impulsó a la psiquiatría como disciplina médica moderna. Con la introducción de los psicofármacos, disminuyó el número de pacientes internos en los hospitales a nivel mundial, porque pudieron ser atendidos de manera ambulatoria (Bares y Arrieta, 2005, p. 209). De este modo, podían permanecer junto a sus familiares y llevar una vida con mayor libertad; también tenían la posibilidad de ser objeto de nuevos pronósticos y tratamientos que mejorarían su estabilidad comportamental y emocional (Bares y Arrieta, 2005, p. 209). El sistema de los hospitales y su normativa fueron reformados, pues con la revolución psicofarmacológica la concepción de la enfermedad mental cambió y las instituciones dieron un giro en su tratamiento y en su nombre. Los manicomios empezaron a dejar de existir paulatinamente, y los hospitales psiquiátricos se consolidaron con la revolución de los psicofármacos.

En Ecuador, la transición de Manicomio a Hospital psiquiátrico apareció por primera vez en 1953, con la fundación del Hospital Psiquiátrico de Conocoto, que más tarde pasó a llamarse "Julio Endara". Por otro lado, el antiguo Manicomio San Lázaro cambió su sistema de reclusión a la nueva concepción de hospital psiquiátrico en 1972 (Jaramillo, 2010, pp. 27-28). Ambos eventos constituyen

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

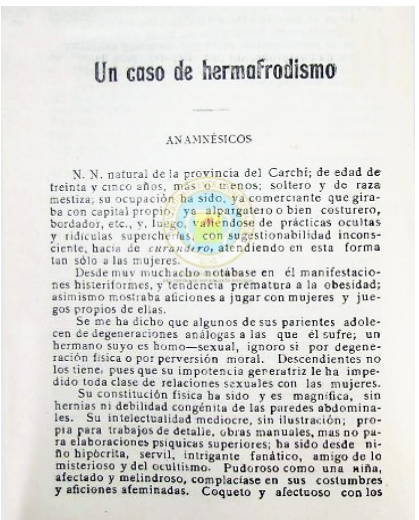
una época de revolución médica importante en Quito, debido a que en las dos instituciones se manejaban las terapéuticas modernas que venían desde Europa: Psicofármacos y electroshock. Apenas entonces, la institución psiquiátrica quiteña se pudo configurar como un centro especializado de prácticas médicas, y dejó atrás su antigua funcionalidad múltiple y heterogénea.

Estudio de caso

Hasta ahora se ha hablado sobre el entorno del hospicio y manicomio, sobre sus múltiples usos, su exceso de población y su condición de lugar de intersección de vidas: alcohólicos, delincuentes callejeros, prostitutas, huérfanos, religiosas y locos. También se habló del proceso de desinstitucionalización y la aplicación de nuevas prácticas médicas. En este apartado, profundizaremos en un estudio de caso que puede enlazar los estudios de antropología psiquiátrica y etnopsiquiatría con la historia. Ese documento fue redactado por Carlos Alberto Arteta, en 1918, cuyo título es: "Un caso de hermafrodismo" (Figura 3). Se hará uso de los siguientes textos relacionados a la antropología, psicológica y a la etnopsiquiatría: *Schizophrenia, Culture and Subjetivity: The Edge of Experience* (Jenkins y Barrett, 2004), *Undocumented bodies, burned identities: refugees, sans papiers, harraga – when things fall apart* (Beneduce, 2008) y *Politics of Healing and Politics of Culture* (Beneduce, 2005).

Figura 3

Captura de pantalla de "Un caso de hermafrodismo" (2024).



Un caso de hermafrodismo

ANAMNÉSICOS

N. N. natural de la provincia del Carchí; de edad de treinta y cinco años, más o menos; soltero y de raza mestiza; su ocupación ha sido, ya comerciante que giraba con capital propio, ya alpargatero o bien costurero, bordador, etc., y, luego, valiéndose de prácticas ocultas y ridículas supercherías, con sugestionabilidad inconsciente, hacia de *curandero*, atendiendo en esta forma tan sólo a las mujeres.

Desde muy muchacho notábase en él manifestaciones histeriformes, y tendencia prematura a la obesidad; asimismo mostraba aficiones a jugar con mujeres y juegos propios de ellas.

Se me ha dicho que algunos de sus parientes adolecen de degeneraciones análogas a las que él sufre; un hermano suyo es homo—sexual, ignoro si por degeneración física o por perversión moral. Descendientes no los tiene, pues que su impotencia generatriz le ha impedido toda clase de relaciones sexuales con las mujeres.

Su constitución física ha sido y es magnífica, sin hernias ni debilidad congénita de las paredes abdominales. Su intelectualidad mediocre, sin ilustración; propia para trabajos de detalle, obras manuales, mas no para elaboraciones psíquicas superiores; ha sido desde niño hipócrita, servil, intrigante fanático, amigo de lo misterioso y del ocultismo. Pudoroso como una niña, afectado y melindroso, complacíase en sus costumbres y aficiones afeminadas. Coqueto y afectuoso con los

Fuente: Revista *Anales*, 241, 1918.

Con la aplicación de los conceptos y categorías principales de los textos se analizará "Un caso de hermafrodismo", de Arteta (1918). A esto se añadirán los documentos jurídicos y fuentes primarias para contextualizar adecuadamente la época. Cabe aclarar que el estudio de caso detallado a continuación fue analizado en otra investigación (Yépez, 2022), pero con un enfoque de carácter médico, comportamental y judicial. Aquí, se retomará ese análisis, pero incluyendo algunos conceptos de la etnopsiquiatría y la antropología psiquiátrica.

En el caso mencionado (1918), se manifiesta que un hermafrodita (será llamado Arteta N.N.), originario de la provincia del Carchi, al norte de Ecuador, fue apresado en un lugar cercano a la ciudad de Quito por su comportamiento amoral y femenino. Arteta redactó algunas notas en las que mencionaba que no había cometido ningún crimen y que, por lo mismo, la cárcel no era el lugar apropiado para él. El espacio que le correspondía era el manicomio y, una vez allí, se debía realizarle una especie de profilaxis social, que le impidiese con el tiempo influir y corromper a la sociedad.

Arteta se apoya en la técnica de la entrevista y la observación como un psicoterapeuta que escucha narraciones a partir de la experiencia del otro, convirtiéndose en un refugio o asilo de la soledad (Beneduce, 2008, p. 509). Sin embargo, también se sirve de las circunstancias para convertir al sujeto en objeto de estudio: en palabras del mismo Arteta, "Es apresado y se le somete a un examen médico-legal, y juzgándolo como criminal, es condenado a reclusión en la Penitenciaría, en donde he tenido la oportunidad de conocerlo y estudiarlo" (1918, p. 303). Beneduce (2005) desarrolla el concepto de alteridad dentro de los análisis etnopsiquiátricos; concepto que permite entender la identidad del otro y evitar, así, su exclusión. Sin embargo, N.N. no recibió reconocimiento como un *otro* debido a la condición corporal y comportamental de un hermafrodita.

La construcción de un manicomio de carácter judicial fue una propuesta hecha por Arteta. La premisa establecida era que aquellos que cambiaran su modo de enfrentarse a la vida en la prisión y demostraran síntomas de locura, se los podría enviar a un manicomio especializado para criminales (Quevedo, 1927, p. 21), aunque sin imponerles una pena, sino algunas medidas de seguridad, pues los locos no eran personas punibles (Pérez, 1928, p. 107). En este sentido, el espacio determinaba la condición del individuo. Tomando en cuenta que la cárcel y el manicomio constituyen dos lugares que restringen la libertad, también definen dos identidades que se pueden manifestar de forma dual: delincuente-cárcel, loco-manicomio. La alteridad y la valoración del otro se enfoca en el aislamiento de N.N., a su ocultamiento como un ser que no debe mostrarse a la sociedad (Beneduce, 2005, p. 380) y que, según Kraepelin ([1905], 1988), adolecía de una enfermedad

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

perteneciente al grupo de estados congénitos o locura moral descrita en la Lección XXVIII, dentro de su nosografía. Debido a que la experiencia subjetiva de la rutina (Jenkins y Barrett, 2004) de la época era distinta, la opacidad de la existencia del otro era inevitable y se solidificaba el encierro dicotómico que excluía al resto de grupos humanos.

Los manicomios, como las cárceles, eran laboratorios sociales en los que los seres humanos debían forjar un nivel de comportamiento que eliminase los peligros que pudiesen causar los internos (Quevedo, 1927, p. 15). De acuerdo a la normativa de la época, tanto moral como religiosa y legal, el hermafrodita estaba inmerso en una intersección sin salida: el crimen y la locura (Arteta, 1918, p. 305). N.N. fue juzgado por su comportamiento: sobre él se aplicó el paradigma alienista que separaba a quienes constituían un peligro para la sociedad, y el médico aprovechó para estudiarlo de acuerdo a los planteamientos del paradigma positivista imperante: el kraepeliniano.

Conclusiones

La modernidad, que marcó sus inicios en el siglo XVII, se configuró como un elemento influyente en las formas de vida de la sociedad quiteña. Un incipiente capitalismo que apenas se impulsaba con la producción textil se encontraba en caída. Esa producción textil fue reemplazada paulatinamente por el mercado europeo. Para contrarrestar este problema, con la idea del utilitarismo, las reformas borbónicas dieron un impulso para la creación de un lugar de producción de lienzos: el hospital y el lazareto. Las personas que lo habitaban pagaban con su trabajo la alimentación y el vestido. Este evento marcó el inicio de la creación del Hospicio "Jesús María y José" en 1785, lugar que en sus inicios estuvo destinado como centro de acogida para personas necesitadas.

No pasó mucho tiempo para que se constituyera como un espacio de convergencia de múltiples vidas, provenientes de distintos grupos de la sociedad: alcohólicos, leprosos, prostitutas, delincuentes, vagabundos, huérfanos y locos. Su versatilidad marcó una diferencia en la institución psiquiátrica quiteña, que no lograba despegar hacia el ámbito científico como ya lo habían hecho los países europeos e incluso el manicomio Lorenzo Ponce de la ciudad de Guayaquil, construido mucho después (1909).

El Hospicio y Manicomio de Quito logró consolidarse como una institución con un enfoque médico psiquiátrico únicamente en el año de 1972, cuando la visión de hospital psiquiátrico lo convirtió en un espacio terapéutico y no de acogida. Las nuevas y modernas terapéuticas, como la aplicación del electroshock y el consumo

de los psicofármacos desde 1944, cambiaron la noción de Manicomio a Hospital psiquiátrico. Los pacientes podían salir de la institución porque sus familiares estaban involucrados en el proceso curativo. Las terapias que ejercían poder sobre el cuerpo -latigazos, baños de agua fría y camisas de fuerza- ya no fueron necesarias.

En el mismo contexto y dentro del mismo lugar convergían las creencias religiosas y la concepción de la medicina andina en la ejecución de las escasas terapéuticas. A la par, se practicaban dos paradigmas de la psiquiatría: el alienismo que segregaba a los locos de la sociedad por ser considerados peligrosos; y el paradigma positivista del psiquiatra alemán Emil Kraepelin. El primero ejercía la función de disciplina y el otro de estudio y análisis del comportamiento humano.

Así, el Hospicio y Manicomio de Quito se constituyó en un espacio de ambigüedad, en el que ninguna de sus aparentes funciones podía cumplirse eficazmente. Fue un espacio que aglomeraba enfermedades, abandonos, delincuencia, problemas sociales y creencias religiosas. Un espacio caótico que se bifurcaba en diferentes caminos que no conducían a ningún lugar y que solo servía como un techo para vidas múltiples y diversas.

Referencias Bibliográficas

Primarias

Arteta, C. (1918). Un caso de hermafrodismo. Revista Anales de la Universidad Central del Ecuador, 241, 303-308.

Pérez, F. (1928). Próximo Congreso Panamericano de Ciencias Penales. Revista Anales de la Universidad Central del Ecuador, 187-203.

Quevedo, A. (1927). Informe del delegado del Gobierno del Ecuador y de la Facultad de Jurisprudencia y ciencias sociales de la Universidad Central de Quito, al Congreso Internacional de Derecho Penal que se reunió en Bruselas. Revista Anales de la Universidad Central del Ecuador, 1-103.

Historias clínicas del Manicomio de Quito (1901–1928). *Libro femenino: mujeres internadas en el manicomio, Quito*[Archivo institucional].

Historias clínicas del Manicomio de Quito (1911–1929). *Libro masculino: hombres internados en el manicomio, Quito*[Archivo institucional].

Secundarias

Bares, C. y Arrieta. M. (2005). Psicofarmacología: Una aproximación histórica. Anales de Psicología, 199-212.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Barreto, D. (s.f.). Salud mental en el Ecuador. Revista de la Facultad de ciencias médicas de la Universidad Central del Ecuador, 17-37.

Battista, M. (2022). Títeres y relatos de vida: exploraciones metodológicas en un hospital psiquiátrico de Quito. Quito: FLACSO-Ecuador.

Beneduce, R. (2005). Politics of Healing and Politics of Culture. Transcultural psychiatry, 367-393.

Beneduce, R. (2008). Undocumented bodies, burned identities: refugees, sans papiers, harraga – when things fall apart. Social Science Information, 505-527.

Borchart, C. (1998). La Audiencia de Quito. Aspectos económicos y sociales (Siglos XVI - XVIII). Ediciones Abya-Yala.

Botero, L. (2013). Ecuador siglos XIX y XX. República, "construcción del indio" e imágenes contestadas. Gazeta de Antropología, 1-23.

Büschges, C. (1995). Crisis y reestructuración. La Industria textil de la Real Audiencia de Quito al final del período colonial. Estudios americanos, 75-98.

Campos, R. y Huertas, R. (2008). Los lugares de la locura: Reflexiones historiográficas en torno a los manicomios y su papel en la génesis y el desarrollo de la psiquiatría. ARBOR Ciencia, pensamiento y cultura, 471-480.

Cárdenas, M. (2007). El progresismo ecuatoriano en el siglo XIX: La reforma del presidente Antonio Flores. Andes, 77-97.

Cueva, A. (1970). La Psiquiatría en el Ecuador. Revista Ecuatoriana de Medicina, 72- 86.

Cruz, E. (2003). El loco y la institución mental. Desde la Real Audiencia de Quito hasta la primera mitad del siglo XX. Ediciones Abya-Yala.

Estrella, E. (1977). Medicina Aborigen: La práctica médica aborigen de la sierra ecuatoriana. Época.

González, J. L. (1998) Evolución histórica de la Psiquiatría. Psiquis, 183-200

Gorelik, A. (2003). Ciudad, modernidad, modernización. Universitas, Humanística, 11- 27.

Guarda, R. (2013). Las relaciones diplomáticas entre García Moreno y la Santa Sede. Universidad Andina Simón Bolívar.

Guzmán, F. & Arias, C. (2012). La historia clínica: elemento fundamental del acto médico. SciELO Colombia, 15-24.

Hidalgo, M. (2013). La comunicación esquizofrenizante en la institución del saber: historia de las prácticas discursivas del hospital psiquiátrico San Lázaro. Universidad Central del Ecuador.

Huertas, R. (2001). Historia de la psiquiatría ¿Por qué? ¿Para qué? Tradiciones historiográficas y nuevas tendencias. Frenia. Revista de historia de la psiquiatría, 9-36.

Jaramillo, H. (2010). La construcción del enfermo mental en una institución psiquiátrica de Quito. FLACSO.

Jenkins, J. & Barrett, R. (2004). Schizophrenia, Culture and Subjectivity: The Edge of Experience. Cambridge University Press.

Kingman, E., y Goetschel, A. (2014). El presidente Gabriel García Moreno, el Concordato y la administración de poblaciones en el Ecuador de la segunda mitad del siglo XIX. Historia crítica, 123-149.

Kraepelin, E. (1988). Introducción a la clínica psiquiátrica. Ediciones Nieva.

Landázuri, M. (2008). Salir del encierro: Medio siglo del hospital psiquiátrico San Lázaro. Banco Central del Ecuador.

Medina, A. (2019). Construir la República práctica: Estado, vías de comunicación e integración territorial en Ecuador, 1883-1895. Procesos. Revista ecuatoriana de historia, 77-102.

Osorio, A. (2017). El juicio final: contribución para una lectura del nacimiento de la psiquiatría en Ecuador. Editorial universitaria.

Pazmiño, G.; Iriarte, L. y Játiva, R. (2022). Hacia una atención digna en salud mental: breve análisis histórico de la institución psiquiátrica ecuatoriana. Revista Eugenio Espejo, 114-124.

Pedroza, R. y Villalobos, G. (2006). Entre la modernidad y la postmodernidad: juventud y educación superior. Enducere, 416-426.

Peñaloza, E. (2015). La irrupción de la psiquiatría en Quito 1895-1950, estudio del control de la locura desde el Estado en busca de la modernización. PUCE.

Ramírez, G. (2011). Encierro, patología y género: los sujetos de la exclusión psiquiátrica [Tesis de Maestría, FLACSO Ecuador].

Robalino, M. (1995). Psicología jurídica y psiquiatría forense. PRAXIS.

Vittela, B. (2022). Historia de la terapia electroconvulsiva: ¿cuándo empezó a utilizarse anestesia para este procedimiento?. Revista mexicana de anestesiología, 293-296.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Yépez, C. (2022). La luz de la mirada oculta: La psiquiatría en Quito (1892-1929). FLACSO.

Zúñiga, D., y Riera, A. (2018). Historia de la salud mental en Ecuador y el rol de la Universidad Central del Ecuador, viejos paradigmas en una sociedad digitalizada. Revista de la Facultad de Ciencias Médicas, 39-45.

Manuales de iniciación cultural, intelectuales ecuatorianos y la Guerra civil española

"Manuales de iniciación cultural", Ecuadorian Intellectuals, and the Spanish Civil War

"Manuales de iniciación cultural", Ecuadormanta runakuna, kay Españamanta runapura makaykuna shayarichun yashpa

Leonardo López Verdugo
leonardo.lopez@unae.edu.ec
ORCID: 0009-0004-2157-6970
Universidad de Buenos Aires,
(Buenos Aires, Argentina)

Doménica Ramírez Sánchez
drramirez@unae.edu.ec
ORCID: 0009-0003-8987-1696
Universidad Nacional de Educación,
(Cañar, Ecuador)

Cita recomendada:

López Verdugo, L. y Ramírez Sanchez, D. (2024). Manuales de iniciación cultural, intelectuales ecuatorianos y la Guerra civil española. *Revista Sarance*, (53), 122 - 141. DOI: 10.51306/ioasarance.053.09

Resumen

El presente artículo analiza la revista *Manuales de iniciación cultural,* publicada en Ecuador en 1938, en el contexto de la Guerra civil española. Esta investigación resalta la importancia de la revista como una plataforma ideológica para los intelectuales de izquierda ecuatorianos quienes buscaban aportar al conflicto español. En este sentido, el objetivo principal de este artículo es examinar cómo la revista empleó mecanismos literarios, tipográficos y de diseño para establecer un discurso prorepublicano; con este objetivo, a la par, se busca cubrir la escasa información sobre *Manuales de iniciación cultural* en los campos de la crítica literaria y la historia. Metodológicamente, este estudio realiza un análisis detallado (cualitativo) de los tres números de la revista, observa sus variaciones en forma y contenido y las estrategias editoriales y propagandísticas de su director, Eduardo Viteri. Los resultados principales revelan que, aunque la revista presentaba estilos dispares, apoyaba consistentemente la causa republicana y criticaba

Revista Sarance ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 02/08/2024; fecha de aceptación: 27/08/2024

el fascismo mediante una combinación de textos ideológicos y gráficos; además, la revista enfoca el rol de la mujer intelectual en la Guerra civil.

Palabras clave: Guerra civil española; revista; vanguardia; intelectuales; izquierda; prorepublicano.

.....

Abstract

This article analyzes the journal entitled Manuales de iniciación cultural, published in Ecuador in 1938 against the backdrop of the Spanish Civil War. This study underscores the magazine's significance as an ideological platform for Ecuadorian leftist intellectuals who sought to contribute to the Spanish conflict. The primary objective is to examine how the magazine employed literary, typographical, and design elements to construct a pre-Republican discourse. Additionally, it addresses the lack of scholarly attention to Manuales de iniciación cultural within the fields of literary criticism and history. Methodologically, this research project conducts a detailed analysis of the journal's three issues, exploring variations in form and content, as well as the editorial and propagandistic strategies implemented by its director, Eduardo Viteri. The findings reveal that, despite stylistic differences across issues, the magazine consistently supported the Republican cause and criticized fascism through a blend of ideological and graphic texts. Furthermore, it highlighted the role of the intellectual women in the Spanish Civil War, demonstrating a nuanced engagement with the intersection of politics and gender.

Keywords: *Spanish Civil War; magazine; modernism; intellectuals; leftist thinkers; pre-Republican*

.....

Tukuyshuk:

Kaypimi rimarin kawsaymanta killkashka kamumanta. Chaytami rurashka 1938 watapi. Chay watapillatami tiyashkanka Españapi shuk runakunapa hatun makanakuy punchakuna. Shinami kashna makaykunata shayachina yuyaykunawanmi ashtaka Ecuador llaktamanta runakuna killkashkanka chay kamupika. Chaymi kay killkaypika imashalla chay runakuna killkashkata, imasha kamuta rurashpa, imatalla rimashkata kaypi alli rikunkapak munan. Kay ashalalla kamukunamanta alli yuyarishpa imashalla killkashkata, imashalla kawsaymanta rimashkata kilkakrin. Kay uchilla kamukunaka kimsa purami rurarishkanka chay punta pachakunapi, chaykunatami alliman kutin rikushpa, imatalla killkashkata charikta killkaykatishpa, imashalla kamuta rurashpa, maypi surkushkata, imasha Eduardo Viteri kay kamukunata rurashpa ñawpaman apashkata rikukrin. Shinashka hipami yachanchik kay kamukunaka ashtakapachami repúplica nishpa llakta tikrarishka yuyaykunata yanapashkanka. Shinallatak tukuylla ñawpaman apak politicamanta runakunata ashtakata nallichu nishpa rimashkanka. Chayta willachinkapakka, killkashpantin, shuyukunantin rurashka kan. Shinallatak chay makanakuy pachakunamanta imasha yuyak warmikunapash tiyashkamantami riman.

Sapi shimikuna: *Españapi runakunapa hatun makanakuy; kamu; vanguardia; yuyakkuna; lluki; repúblicata allikachik.*

1. Introducción

Contados períodos, en lo que va de la era republicana del Ecuador, pueden ser catalogados como convulsos: uno de ellos concierne a los años treinta del siglo XX. Aunque, en rigor de verdad, dicha década fue, más bien, la sedimentación de una crisis a escala general desatada a lo largo de los años veinte. Entre 1922 y 1925 colapsó el sistema liberal iniciado por la Revolución Alfarista que, en los albores del siglo, dispuso un ataque fulminante al conservadurismo de fórmula precapitalista: "gamonal-cura-teniente político" (Moreano, 2015, p. 54).

Podemos señalar como el primer conflicto a la masacre de los trabajadores sindicalistas en Guayaquil, en el año de 1922 —hecho histórico que fue la base la novela *Las cruces sobre el agua*, de Joaquín Gallegos Lara, publicada en 1946— y, el segundo, a la Revolución juliana —de tesitura militar reformista que sedujo a obreros, clase media e intelectuales— que perduró, con su mismo tinte radical, hasta finales de 1930, cuando la debacle económica desnudó sus falencias e impulsó una sucesión desaforada de dieciséis presidentes con políticas y prácticas heterogéneas (Ayala Mora, 2002a).

Cabe advertir también que, en la década de los veinte, se produjo una retahíla de hitos políticos transcendentales y, por lo tanto, la organización de distintos "tipos" sociales de lo que se conoce como "izquierda" (Moreano, 2015).

Así, por un lado, en 1926 se fundó el Partido Socialista Ecuatoriano y, por discrepancias ideológicas, finalmente, en 1931, se estableció el Partido Comunista del Ecuador y la Vanguardia Revolucionaria Socialista Ecuatoriana, precedida por el coronel Luis Larrea Alba que, al cambio de década —y tras un golpe de Estado— fue presidente del país durante cincuenta y dos días. Por otro lado, la lucha social también disparó la sindicalización, la organización de indígenas, estudiantes y obreros, y fue núcleo en las antípodas a los actantes de la estructura social (Ayala Mora, 2002a).

En este período, la figura de intelectual empezó a tomar un rumbo decisivo en las intervenciones de conflictos internos y externos. Si antes, en el siglo XIX, los letrados —como León Mera o Montalvo— se enfocaban en temas desde la especificidad de la literatura o la política con miras a la construcción de una Nación, en el siglo XX la figura del intelectual ecuatoriano se tornó versátil, superó las cuestiones de la naciente república, integró las diferentes disciplinas y artes y se volvió una plataforma de intervención política en la sociedad, como un "deber ser" (Altamirano, 2013).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Vale mencionar que los treinta no solo fueron años convulsos por las presiones inmanentes del país, sino que también diversos procesos sociopolíticos sucedidos en el exterior exacerbaban el desconcierto. Como es de esperarse, el adelanto del fascismo y el comunismo en Europa y la URSS, así como la Guerra civil española, fueron horizontes en los que los intelectuales ecuatorianos proyectaron un posible devenir propio. Es así que las diversas causas fueron apoyadas y repudiadas —dependiendo de la adhesión— con tanto arrojo, que el país se dividió en dos bandos fuertemente delineados (Ayala Mora, 2002b). Según el esquema del historiador Niall Binns (2011), estos eran, por un lado, los intelectuales de izquierda antifascistas y, en oposición a ellos, la sección a favor de Franco: la Iglesia, los conservadores y la colonia española en Guayaquil —compuesta por catalanes dedicados a la importación y exportación mercantil—.

Binns (2011) no solo traza un mapa de las facciones y sus filiaciones políticas; este autor también ubica las tareas que dichos bandos desarrollaban como muestra de apoyo a sus intereses. Por ejemplo, la tendencia franquista se replegó hacia los organismos de poder —gobierno, municipalidades, industrias, centros educativos— y desde ahí generó estrategias para sostener su causa: aportaciones de dinero, entrega de ofrendas florales simbólicas en plazas y leyes mordaza contra los detractores de Franco que, básicamente, eran los diversos periódicos de izquierda. El bando prorepublicano, en cambio, se refugió en la creación de comités, revistas y folletos que le permitieran cavilar sobre la tesitura bélica y mostrar las atrocidades cometidas por Franco y sus partidarios; recolectaron, de la misma manera, dinero para la causa, aunque de forma mínima en comparación a la recaudada por el bando conservador.

Por esta dicotomía que bosqueja Binns (2011), se podría pensar que el conflicto —operativizado en la toma de partido— consistía en una figurada "lucha entre la civilización y el oscurantismo medieval, entre el clericalismo y la sociedad secular" (p. 73). Sin embargo, esto no se ajusta a la realidad factual, ya que los profranquistas echaron mano de la pluma con tanto ahínco como los intelectuales de izquierda, porque el escenario del comunismo ya no era una realidad lejana sino que era una inmediatez cuasi palpable que estaba cooptando a la Madre Patria y, por tanto, modificaría el sentido mismo de la hispanidad tan defendida en esos años —basta observar, por ejemplo, la polémica del Meridiano intelectual entre Jorge Luis Borges y Guillermo de Torre—.

Es por ello que las medidas que pudieran detener al comunismo se desarrollaban sin cesar: el diario *El Comercio* y la revista *La sociedad* funcionaron como artefactos para la distribución de la ideología anticomunista y franquista y todo lo que aquello representaba. Aunque, en algunos paradójicos momentos, *El Comercio* también fue una plataforma que promovió loas hacia los intelectuales ecuatorianos que se atrincheraban tras su pluma en contra del fascismo.

DOI: 10.51306/ioasarance.053.09

Resulta curioso que en el bando franquista no figuraran nombres rutilantes del escenario literario, más que el del poeta cuencano Remigio Crespo. La ausencia de actores culturales entre los partidarios del franquismo generó la ilusión de que esta causa era antiintelectual.

Sea como sea, del otro lado, los intelectuales de izquierda —encabezados por Benjamín Carrión, José de la Cuadra, Pablo Palacio, Demetrio Aguilera Malta, solo por citar algunos— desplegaron todo un arsenal de revistas y libros que perseguían la causa republicana: los diarios *El Telégrafo* (socialista) y *El día* (liberal) y la revista *Manuales de iniciación cultural* figuraron como los más sobresalientes.

Justamente, este trabajo busca analizar dicha revista en función de dos perspectivas. La primera: considerar a *Manuales de iniciación cultural* como un nodo ideológico de los intelectuales de izquierda ecuatoriana que buscaban aportar —desde una estrategia de intervención estética-política— al conflicto español; y la segunda: establecer los mecanismos literarios, tipográficos y de diseño que la revista utilizó para establecer un discurso prorepublicano.

Es importante señalar, al mismo tiempo, que este análisis también busca resaltar el papel de la mujer intelectual en este proceso de apoyo a la causa española, al analizar sus contribuciones literarias, artísticas y políticas a las que *Manuales de iniciación cultural* dio acogida.

Finalmente, este trabajo también busca suplir la falta de estudios sobre *Manuales de iniciación cultural*, dado que —hasta la fecha— no existe una importante batería crítica que sopese este rotativo como un punto importante para entender la relación del Ecuador y España en el contexto de la Guerra Civil. ¿Por qué, pues, resulta importante, estudiar la revista *Manuales de iniciación cultural*? La respuesta ofrece una perspectiva histórica y cultural del rol del intelectual ecuatoriano a comienzos del siglo XX. De hecho, esta revista expone —como cualquier artefacto cultural arrojado a la vida social (Eagleton, 1997)— los cambios y tendencias sociales, políticas y económicas y, por ende, ayuda a mapear el flujo del pensamiento en el Ecuador en los albores de aquel siglo.

2. Metodología

El presente estudio adopta un tipo de análisis de contenido cualitativo (Hernández et al., 2016) para analizar los tres números de la revista *Manuales de iniciación cultural*, publicada en Ecuador en 1938, en el contexto mundial de la Guerra civil española. Se establecerá un análisis de signos y símbolos inherentes (Salazar, 2020) a los tomos publicados.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Este trabajo se enfocará en el análisis de los componentes visuales, iconográficos, textuales y discursivos de la revista, en sus tres volúmenes. Incluso, se analizará el rol y la impronta del escritor que asume una postura política en un marco público (Loayza-Maturrano, 2020). En específico, la metodología de investigación cualitativa —en la totalidad— se centra en un análisis de contenido y en el estudio del diseño tipográfico (Hernández et al., 2016) con el fin de comprender cómo se articulaba el discurso prorepublicano y antifascista en la publicación y en el contexto ecuatoriano de la década de los treinta.

Para la obtención de datos, se han recopilado —con base en un muestreo no probabilístico de tipo intencional relacionado con un hecho histórico (Hernández et al., 2016)— los números de la revista existentes en el fondo de la Biblioteca Nacional Eugenio Espejo del Ecuador (ver figuras 1, 2 y 3), los cuales constituyen las fuentes primarias del análisis (repositorios de revistas indexadas con las categorías "revistas", "revistas ecuatorianas", "guerra civil", "intelectuales", "intelectuales ecuatorianos"; con los términos booleanos AND y OR).

Además, se ha consultado una variedad de fuentes secundarias relevantes para proporcionar un contexto histórico y literario adecuado; las cuales incluyen estudios sobre la Guerra civil española, el papel de los intelectuales latinoamericanos en el conflicto y diversos análisis previos de revistas culturales de la época[1]. La combinación de estas fuentes permitirá una comprensión más rica y matizada del objeto de estudio.

Vale aclarar que Manuales de iniciación cultural no ha sido un nodo de estudio sostenido, debido a que existe poco análisis, incluso, de la postura del intelectual ecuatoriano de cara a los diferentes conflictos internacionales. Esto supone que los materiales bibliográficos analíticos y/o críticos se enfocan, más bien, en cuestiones teóricas antes que en análisis específicos sobre la revista (Ayala Mora 2002a, 2002b; Binns, 2011).

Por otra parte, el análisis de contenido (Hernández et al., 2016), en específico, se realizará mediante una lectura detallada de cada número de la revista, con el objetivo de identificar temas recurrentes, mensajes ideológicos y representaciones gráficas. Los artículos y figuras se categorizarán según su temática, prestando especial atención a los contenidos prorepublicanos, antifascistas y al rol de la mujer intelectual.

El análisis tipográfico y de diseño se enfocará en la disposición de los elementos gráficos y tipográficos en la revista, evaluando cómo estos contribuyen

[1] Véase: Ayala Mora, 2002a, 2002b; Binns, 2011; Moreano, 2015; Valora y Yusta, 2017; Altamirano, 2013.

al discurso ideológico. Además, se compararán los diferentes números de la revista para identificar variaciones y consistencias en el diseño, lo que permitirá inferir las estrategias editoriales y propagandísticas de su director. Todo esto se contextualizará dentro del panorama histórico de la Guerra Civil española y el movimiento intelectual de izquierda en Ecuador, proporcionando una comprensión integral del impacto y la relevancia de la revista.

3. Resultados y discusión

Bautizada con un título elocuente por su editor y director, el socialista quiteño Eduardo Viteri, *Manuales de iniciación cultural* surgió en 1938 y tuvo tres números —lanzados con frecuencia mensual— enfocados exclusivamente en la Guerra civil española y en la causa republicana, bajo el lema: "Hoy más que ayer, España necesita de la solidaridad internacional" (Tomo 3, p. 4). Sin embargo, a pesar de que la revista se construyó bajo una misma línea temática —la Guerra civil—, los tres números son altamente disimiles entre sí en el aspecto formal, dado la heterogénea perspectiva de abordaje del conflicto.

Esto se puede entender, sobre todo, porque cada publicación está dirigida por un autor específico —Demetrio Aguilera Malta, Humberto García Ortiz y el Comité Organizador del Homenaje a Espala Leal, encabezada por el intelectual Benjamín Carrión—, lo que supone una marca personal de estilo al nivel gramatical y en el uso de géneros y construcciones literarias (Steinberg, 2013). Niall Binns (2011), por este motivo, los considera textos autónomos que no conforman una retahíla de publicaciones estables.

No obstante, *Manuales de iniciación cultural* —más allá de abordar el problema de la guerra española desde diferentes perspectiva y estilos literarios— consiste en una serie de publicaciones periódicas enmarcadas bajo una idéntica consigna editorial: "Desde hace tiempo viene sintiéndose en nuestra Patria un medio que, por su economía, se encuentre al alcance de los trabajadores manuales ecuatorianos, cuyo nivel de cultura es preciso elevar, en concordancia con la civilización actual" (Tomo 1, p. 2).

Aunque, en efecto, los tres números de *Manuales de iniciación cultural,* lejos de esta enunciación discursiva —y la forma de autoconstruirse como artefactos culturales para los obreros ecuatorianos—, presenta tres ediciones que no podrían ser considerados secuenciales entre sí. Entonces, desde una lógica editorial —de estandarización de formatos (Steinberg, 2013)— los tres números son tipologías heterodoxas. Empero, no hay que olvidar que todavía, a finales de la década de los 30, la vanguardia posibilitaba algunos juegos y rupturas a nivel genérico o tipológico

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

(Schwartz, 2006) y dicha revista hace gala de esta característica, dado que el quiebre de la estandarización editorial es evidente. Por lo tanto, sería menester considerar a esta revista como un campo de experimentación a nivel formal, independientemente del contenido abordado; puesto que los tópicos antibélicos no limitaban su planteamiento a nivel técnico-procedimental. A esto, la teoría de Burger (1974) es significante para entender el hiato entre estandarización formal y periodicidad de publicaciones:

> El arte es intransitivo, no es un medio para difundir o expresar emociones o juicios ajenos al proceso de su realización: se trata de una lente activa que deforma la visión de las cosas de acuerdo con las peculiaridades de su propia consistencia. (p. 9)

Esto quiere decir que, en las ediciones de *Manuales de iniciación cultural*, no importa la forma de abordar el problema en medida de que este procedimiento cumpla con la premisa: "nos pusimos resueltamente del lado de ese pueblo y de esa libertad: España y su república" (Tomo 3, p. 3).

3.1 Número 1

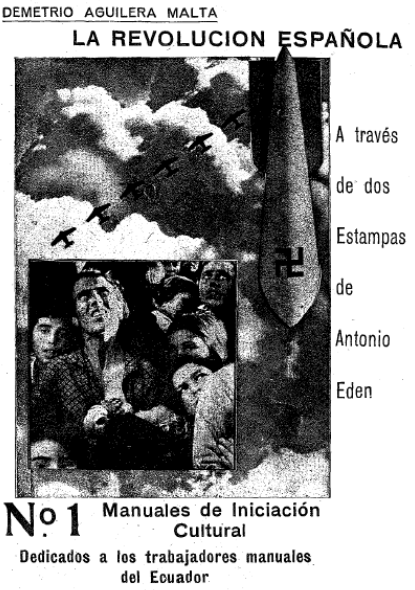
El primer número de *Manuales de iniciación cultural*, de 46 páginas, corresponde a "La revolución española a través de dos estampas de Antonio Edén" que fue dirigida por el integrante del Partido Socialista Demetrio Aguilera Malta (Guayaquil, 1909-1981). Este número, a nivel de contenido, tiene doble entrada: de exaltación del desempeño antibélico del aristócrata inglés Antonio Eden (Durham, 1897-1977) y una diatriba en contra del avance de las políticas fascistas en algunos países de Europa como Alemania, Italia y España.

En general, estas dos estampas manejan una recreación biográfica de Eden y su posición ideológica frente a las políticas globales de no intervención al conflicto español. Asimismo, este número incluye una suerte de apéndice titulado: "General Franco. Estampa de la traición", redactado por la también socialista española Matilde de la Torre (Cabezón de Sal, 1887-1946).

Por otro lado, en la parte de composición tipográfica y paratextual, esta revista se compone de tres segmentos. El primero corresponde a los datos editoriales: título y subtítulo —*Manuales de iniciación cultural. Dedicado a los trabajadores manuales del Ecuador*—, editor, año y lugar de procedencia —Eduardo Viteri, Quito, 1938—; y dos elementos supinamente destacables: una imagen o gráfico de la revista junto con el título de la estampa de Aguilera Malta y una especie de breve prólogo u posicionamiento de una línea editorial, la cual ya se ha citado en el apartado anterior.

A continuación se incluye un detalle de la portadilla del número:

Figura 1.
Portadilla volumen uno



Fuente: *Manuales de iniciación cultural* (1938)

La imagen se compone de dos gráficos superpuestos a manera de collage, lo que evoca directamente al carácter vanguardista de la tesitura y sus múltiples posibilidades estéticas de figurar un concepto (Schwartz, 2006, Premat, 2021). El más extenso y que funciona como marco es una ilustración de un conjunto de nubes atravesada por la silueta de un escuadrón de aviones —al parecer cazas— y, en la esquina superior derecha, se posa una bomba de color gris que lleva pintada una esvástica en una punta.

Al costado izquierdo de esta composición, se enmarca una fotografía de una multitud que mira al cielo con ademanes lastimeros. Aunque lo que procura atención en la imagen es el enfoque central de una mujer con un niño lactante en brazos. Situado en la parte superior de la totalidad de la imagen, finalmente, figura el nombre del autor de la estampa junto con el título.

Ahora bien, en conjunto, esta portada que inaugura las "estampas" de Aguilera Malta y de Matilde de la Torre, recrea una escena de bombardeo —

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

seguramente alude al ataque de Guernica— y los impactos en los civiles; pero, además, juega con la iconografía del momento: la bomba con la esvástica se muestra como la antonomasia de la brutalidad y la violencia del fascismo y el apoyo de los grupos militares de Italia y Alemania —similar al afiche "Camaradas de la retaguardia: más refugios y evitaremos nuevas víctimas", de José Armero (1938)— y la imagen de la mujer con el pecho desnudo que sostiene a un niño alude al rol determinante de la mujer como miliciana, en primer lugar, y madre —como en el cartel de Carlos Sáenz de Tejada "Defiende a tu hijo!"—, como efecto adyacente.

En cuanto al prólogo, Viteri (1936) escribe:

> Desde hace tiempo viene sintiéndose en nuestra Patria un medio que, por su economía, se encuentre al alcance de los trabajadores manuales ecuatorianos, cuyo nivel de cultura es preciso elevar, en concordancia con la civilización actual. Y estos pequeños manuales —que, concatenados entre sí, constituirán un compendio de conocimientos y formarán una BIBLIOTECA LILIPUTENSE [se respetan las mayúsculas]— aspiran a llenar este vacío. Por su módico precio está al alcance de nuestros trabajadores. Y ellos, en la lectura de sus breves páginas, llegarán a formar un mínimum de cultura intelectual, indispensable al hombre de lucha de nuestros días, y de acuerdo con las ideas y estudios contemporáneos. (p. III).

El fragmento anterior es fecundo en varios aspectos. Uno de ellos es que la revista *Manuales de iniciación cultural* se plantea paladinamente como lo que proyecta y enuncia: un conjunto de manuales —textos breves y prácticos, baratos, iluminadores y de fácil asimilación— que procuran un desarrollo cultural de los trabajadores manuales ecuatorianos (obreros). Esto es importante, en un nivel superficial, porque la forma de la revista —un manual— denota un inherente carácter revolucionario (Benjamin, 2012; Echeverría, 2004) dada la simplicidad de su uso y distribución entre su público objetivo. Esto contrasta con el velo del libro tradicional, por ejemplo, que siempre está ligado a un espacio concreto de distribución, menos accesible para el obrero: las librerías.

Sin embargo, no se cumplen esas premisas, porque las "estampas" están escritas en un tono refinadamente encriptado. Tanto Aguilera Malta como Matilde de la Torre desarrollan sus textos con base en un manejo enciclopédico del mundo clásico. Sobre todo Aguilera, escribe la estampa de Eden en una clave alegórica que difícilmente deja alcanzar el sentido total de su escritura; si no fuera por los diversos aforismos o ideas que atraviesan el texto —"Sería dulce vivir en una paz idílica construyendo la nueva sociedad, la nueva economía, sin cañones, sin tanques sin aeroplanos, sin gases, sin Hitlers, sin Mussolinis" (p. 2) o "El pueblo no tiene técnica bélica" (p. 20)—, esta estampa remitiría únicamente a las memorias ficcionales de Antonio Eden: un capitán inglés que cavila sobre su situación y sobre la política económica de Gran Bretaña en medio de un conflicto bélico.

Aguilera Malta (1936) escribe:

> El señor Eden está cansado de beber whisky, hastiado de ser el ídolo de las ladies entusiastas, hastiado de Von Ribentropp, de Blum, de Ciano, de Álvarez del Vayo, de Maisky, de Hull… El spleen —el frio spleen británico— lo enerve en esta noche de verano. Ah! Si pudiera escaparse de Londres y Ginebra. (p. 1)

Como es posible observar, el extracto tiene un tono intelectual por su vocabulario sofisticado (palabras como *spleen* que aluden directamente a la poesía de Baudelaire y a un concepto trabajado por Benjamin), referencias a figuras históricas y políticas europeas (Von Ribentropp, Blum, etc.) y un contexto geográfico y cultural distante del Ecuador (Londres y Ginebra). Además, su estilo literario elaborado, con estructuras complejas basadas en la epanadiplosis ("hastiado de"/"hastiado de"; "de Blum", "de Ciano", etc.) y explicaciones entre paréntesis y su tono melancólico y reflexivo, lo alejan del lenguaje y las preocupaciones cotidianas de los trabajadores manuales ecuatorianos, quienes podrían no identificarse con estos elementos.

En este punto, las palabras de Echeverría (2004) son necesarias para entender que lo "ideológico" de *Manuales de iniciación cultural* no está en su contenido, sino en la forma:

> Si el Ulises de Joyce es una obra revolucionaria no es porque en ella este cifrado un mensaje pro-comunista, sino porque es una obra literaria cuya construcción va con la revolución, está dentro de ella dado que "refuncionaliza" en sentido "democratico" la relación entre narrador y lector consagrada por la técnica narrativa de los grandes novelistas del siglo XIX. (p. 13)

Es decir: lo no literal no necesariamente demarca el sentido de un artefacto cultural, sino que la forma de presentarlo y componerlo es lo que traza su línea ideológica (Eagleton, 1997). Claro que *Manuales de iniciación cultural* está impresa en papel barato y la cantidad de páginas es reducido (para ser leído en un tiempo breve), además de que su forma de distribución es el panfleto, pero su consistencia literaria de alta cultura dificulta el cumplimiento de su objetivo.

Por otro lado, el prólogo que incluye Viteri genera un parangón con lo que Benjamin (2012) en 1934 había llamado la "tendencia correcta" y "la liberación de los medios de producción"; es decir, para el editor de *Manuales de iniciación cultural* —tanto como para el filósofo alemán— no existe fuera de la esfera intelectual antifascista (la tendencia política progresista) algún tipo de mecanismo que pueda crear cultura por el hecho mismo de que al no tener un objetivo político o al defender un esquema fascista se está representando a la clase burguesa (profranquista) y, por ese mismo motivo, resulta imposible democratizar su circulación.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Es por ello que la biblioteca liliputiense de Viteri es la cristalización de estos dos aspectos, pues primero se considera que las ideas y los aspectos contemporáneos que pululan en *Manuales de iniciación cultural* están a favor de la causa republicana (y, por lo tanto, son el camino de la iluminación frente a las tinieblas del fascismo) y, segundo, el costo bajo y el carácter práctico de la revista permite que el obrero pueda tener acceso a dichos materiales; todo esto frente al fetichismo del libro.

Esta lectura lleva, sin duda, a una descomplejización y a un reduccionismo del planteamiento de Benjamin (2012). Empero, es posible observar que Viteri ponía en práctica las tesis de "El autor como productor". Ahora, la primera premisa no se cumple a cabalidad porque, como se observó, el desarrollo del contenido estaba velado por un estilo, en cierto sentido, enciclopédico.

Finalmente, la tercera parte de *Manuales de iniciación cultural* es un adelanto de la próxima publicación —"Sociología del nacionalismo moderno"— y una autoreferencia de tinte mercantilista sobre las cualidades materiales con las que se ensamblará dicho ejemplar: "Un manual de 80 páginas, nítidamente impresas en papel satinado con portada de cartulina a colores" (p. 46).

Por último, es necesario plantear que la inserción del trabajo "General Franco. Estampa de la traición" es altamente significativo por dos razones concretas. La primera: en la Guerra española, la permutación de la mujer de un rol pasivo —como sucedía en conflictos anteriores y que los personajes femeninos de las novelas de Hemingway representan, por ejemplo— a un papel activo —como, en efecto, sucedió con la Pasionaria o las mujeres que conformaron el Partido Comunista Español, hecho detallado por Valobra y Yusta (2017)—, puede reflejarse también en *Manuales de iniciación cultural*, no solo por el hecho de que Viteri haya concesionado un espacio a De la Torre para publicar su estampa, sino porque este era un trabajo intelectual que, en esa coyuntura, era una tarea propia de los varones (Ayala Mora, 2002a, 2002b). Vale destacar que en la revista no se vuelve a publicar nada escrito por mujeres.

Este punto es descollante porque, en el contexto nacional ecuatoriano, signar como autor también representaba convertirse en un sujeto social a quien se le asignaba una responsabilidad civil de sus palabras (Foucault, 2010). Pero también la inserción de De la Torre era un propuesta por integrar en el debate mundial a otras voces no canónicas.

En segundo lugar, y con base en lo anterior, Matilde de la Torre representa también la lucha no armamentística de una mujer fuera de España, dato no menor, si se piensa en la dilatada red intelectual que apoyó a la causa republicana desde los exteriores de sus fronteras (Valobra y Yusta, 2017).

3.2. Número 2

Para el segundo número de Manuales de iniciación cultural se conservaron sus tres secciones del encabezado paratextual, aunque el orden permutó: en esta oportunidad, la revista abrió con una reproducción del cartel "El generalísimo", desarrollado por la UGT española, en el cual se puede observar a Franco coronado por un casco nazi. Este personaje lleva una esvástica en lugar de los distintivos militares y una capa larga que es sostenida por tres sujetos que representan la milicia, la clase capitalista y la iglesia católica. En la parte superior del cartel se asienta el nombre del volumen y autor: "Sociología del nacionalismo moderno" escrito por el socialista Humberto García Ortiz.

Figura 2.
Portadilla segundo volumen



Fuente: *Manuales de iniciación cultural* (1938)

La siguiente sección mantiene la línea editorial u objetivo que estaba presente en el número anterior; y, finalmente, se detallan los datos editoriales: nombre de la revista y el editor, año y fecha de publicación. También presenta un segundo trabajo: "Ensayo sobre la democracia", pero no determina al autor, lo que sugiere que es también parte de los escritos de García Ortiz.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

La revista completa ostenta 64 páginas; lejos aún de las 80 promocionadas en el número anterior. De todas formas, estos dos trabajos son un dilatado estudio sobre varios conceptos y materias (psicológicas, jurídicas, históricas, etc.) que componen la categoría de, por un lado, del nacionalismo y/o fascismo y, por el otro, su contraparte: la democracia.

Similar a lo que sucedía en el número uno, esta revista no logra consolidar un manual *avant la lettre*, dado que el enfoque que García Ortiz le imprime a los tópicos presentados está escrito en una suerte de nómina de autores y teorías. Así:

> Desde que a fines del siglo pasado se procede rigurosamente al examen de las sociedades, del punto de vista de la Psicología colectiva; desde que Le Bon traza en su estudio sobre la Psicología de las masas los principios; que, al decir de Freud contienen los puntos más importantes de su teoría, el de la "inhibición colectiva de la función intelectual y el de la intensificación de la afectividad de la multitud". (pp. 5-6)

Y, análogo al anterior, todas las páginas aglutinan nombres y planteamientos teóricos, lo que dificulta encontrar el argumento a favor de la república o, en su defecto, contra el fascismo. Por ello es problemático sostener la premisa que Viteri había pensado al fundar Manuales de iniciación cultural dado que, en ningún aspecto, la revista podía convertirse, por las razones expuestas, en un texto iluminador del proletariado. Con esto no se pretende, de ninguna forma, desfavorecer la figura del trabajador, más bien, lo que plantea es que, la revista funcionó sin sufrir un acoso gracias a esta máscara.

En el gobierno de Federico Páez (1935-1937) la Ley de Seguridad Social fue puesta en circulación para prohibir —o reprimir— las diferentes adhesiones ideológicas de izquierda y sus publicaciones; y, en consecuencia, varios periódicos —e incluso a Universidad Central del Ecuador— fueron clausurados (Ayala Mora, 2002a). También las muestras de apoyo al bando republicano fueron neutralizadas con esta ley, en cumplimiento del pacto que Páez trazó con la iglesia católica y la cúpula militar (tradicionalmente devota de los designios del Vaticano). La represión no solo fue dirigida hacia los objetos culturales o las instituciones, sino que también recayó ferozmente en los actantes: Alfredo Pareja Diezcanseco, Benjamín Carrión y Gonzalo Escudero fueron llevados al exilio, así como muchos otros funcionarios de los distintos diarios (Binns, 2011).

En el año de publicación de *Manuales de iniciación cultural* la mentada ley ya se había endulzado; sin embargo, el nefasto antecedente de censura coaccionaba para que los intelectuales obrasen bajo ciertos parámetros de cautela. Es por ello que la revista de Viteri funcionaba —en apariencia— como un artefacto didáctico y no como una plataforma para la publicación de textos a favor de la República y, naturalmente, en diatriba de Franco (Ayala Mora, 2002b).

Finalmente, el número dos de *Manuales…* cierra con un texto que advierte la publicación de un tercer volumen titulado *Por la España leal!* que es, a consideración de Viteri: "Una relación detallada y documentada del grandioso acto de homenaje verificado en la Plaza Arenas de Quito el día 16 de febrero de 1938" (p. 68). Así mismo, incluye el valor comercial de un sucre y ofrece las mismas ochenta páginas nítidamente impresas y carátula de cartulina a tres colores.

3.3. Número 3

Para Niall Binns (2011) este número es el más descollante, porque en él se recoge una serie de homenajes al bando republicano y, además, logra establecer una nómina fidedigna de adscritos a la causa —tanto como el mapeo ideológico del ejercicio intelectual que se relacionaba con el conflicto bélico—. En este caso, "Por la España Leal!" corresponde al punto de inflexión de Manuales de iniciación cultural dado que aquí se abandona definitivamente el objetivo editorial que había trazado Viteri desde los albores de la misma —construir una biblioteca para el proletariado— y, en su defecto, este volumen adquiere una forma híbrida cercana a la categoría de manifiesto o a una antología de textos y discursos que los intelectuales de izquierda —encarnados en el Comité Amigos por la España Leal— desarrollaron de cara a la Guerra Civil.

Ahora bien, para el lanzamiento de "Por la España Leal!", el editor ya no incluye nada de lo relacionado a la biblioteca liliputiense o a la proyección didáctica de la revista que se podía leer en el prólogo de los volúmenes uno y dos. Por el contrario, se puede asegurar que Viteri eliminó varios segmentos de la estructura paratextual y privilegió a otros que tenían relación con el contenido mismo de la revista porque ya no hacía falta enmascarar su militancia prorepublicana. De hecho, en una de las circulares que se incluyen en el presente volumen y que se verá —a detalle— más adelante, se lee una sentencia categórica: "hoy que respiramos un ambiente de franca libertad" (p. 5).

La dictadura de Páez había llegado a su fin en octubre del año 37 y con él, paralelamente, la Ley de Seguridad Social se había suavizado (Ayala Mora, 2002a). Inmediatamente se empezó a emplazar manifiestos, revistas y muestras de apoyo a la causa ya a inicios de 1938. Aunque, como se ha visto, aquello no se desarrolló de forma paladina, sino que se recurrió a estrategias de preservación por si la ley fuera aplicada con violencia nuevamente.

Así, este número contaba, en su carátula, la imagen de un soldado abriendo fuego a un blanco que no figura dentro de la portada. Debajo de él se lee "Por la España Leal!". Cabe resaltar que la carátula está, como adelantaba en el número

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

dos, tinturada en tres colores: blanco, rojo y negro; los mismos que permiten ver el simbolismo directo entre los tonos adoptados por los socialistas, comunistas, anarquistas y la causa republicana (cosa que no puede apreciarse en la versión de la Biblioteca Eugenio Espejo). Posterior a ello, hay un apartado que evoca los números anteriores y llama a solicitar los nuevos volúmenes que "aparecerán mensualmente" (p. II); algo que no sucedió, evidentemente, porque *Manuales de iniciación cultural* desapareció después de esta última publicación.

Figura 3.
Portada del volumen tres



Fuente: *Manuales de iniciación cultural* (1938)

En una segunda sección se incluye una presentación que funciona, más bien, como manifiesto, pues en este espacio se traza una potente "acción estratégica" —como diría Schwartz (2006) a propósito de este— que, por un lado, identifica la contraparte política y, por el otro, traza una ruta programática:

> No podíamos permanecer en el papel de espectadores, de comentadores o simpatizantes de la causa española. Frente a la inmensa tragedia del pueblo castellano, ningún hombre libre del Ecuador, de América o del mundo, puede asumir una actitud neutral: o se está con la España leal, o se está con los traidores fascistas y la invasión extranjera. (p. 3).

En este breve pasaje, firmado por Jorge Guerrero, se puede ubicar esta ambivalencia: se inicia con una toma de postura y una convocatoria a la praxis en favor de la causa republicana. Finalmente, se segmentan los bandos: "o se está con la España leal, o se está con los traidores fascistas y la invasión extranjera" (p. 4). Con dicho programa se construirá todo el presente número.

En este tenor, "Por la España Leal!" es una especie de sostenido auto de fe hacia la causa, porque expone públicamente a los adeptos a la república. Es por ello que en este número se incluye la trascripción de una circular emitida por el Comité Amigos de la España leal que había sido impelida en enero de 1938 a diversos organismos:

> Respondiendo a un sentimiento fervoroso del pueblo ecuatoriano, un grupo de ciudadanos pertenecientes a diversos sectores de la cultura, de la política, y el obrerismo, han organizado –hoy que respiramos un ambiente de franca libertad– un acto de adhesión a la España Leal, representada por su Gobierno legítimamente constituido y por su pueblo dolorosamente sacrificado, que se realizará próximamente. […] Esperando su respuesta, quedamos de Ud. atentamente, El comité Organizador. (pp. 5-6)

Debajo de esta circular se incluye una única convocatoria dirigida, exprofeso, a Oscar Crespo de la Serna, encargado de negocios de España y de México, con fecha 1 de enero de 1938:

> […] Al poner a conocimiento este acto de la democracia y de la cultura que se verificará el día Domingo 16 del presente, en la plaza «Arenas», nos permitimos expresarle que él no estaría de manera alguna completo si no lo honrara Ud. con su presencia, que sería la presencia del pueblo hermano de México […]. (p. 9)

Sin embargo, las respuestas no habían sido abundantes. De hecho, los organismos que respondieron a la convocatoria fueron el Partido Socialista Ecuatoriano, el Sindicato de Escritores y Artistas, Legación de México (precedida por el novelista Jorge Icaza y el poeta Alejandro Carrión), El Partido Comunista Ecuatoriano, la Vanguardia Revolucionaria Socialista Ecuatoriana, el Grupo América (de quien fue fundador Benjamín Carrión), el Grupo Cuadernos Pedagógicos, la Sociedad de Artistas (en la que funge como secretario Raúl Andrade), la Sociedad Cultural Entelequia, la FIAD (cuya secretaría es María García Ortiz, precursora del feminismo ecuatoriano y única mujer en este homenaje), el Sindicato de la Madera, el directorio del Partido Liberal Radical y una anexión particular del doctor Julio Arauz. Oscar Crespo de la Serna respondió favorablemente, también. Hay que advertir que en este volumen no se menciona a cuántos organismos o instituciones se envió la circular.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Posterior a la nómina de adscritos a la causa, se incluye el itinerario del homenaje y las correspondientes disertaciones del comité conformado por Benjamín Carrión, Jorge Icaza, Jorge Guerrero, Humberto Mata, Carlos Guevara, Alejandro Carrión y Genaro Carnero.

Todas las intervenciones son textos que transitan bajo patrones discursivos similares: una división de bandos entre oscurantistas y progresistas, el deber de comulgar con la causa dado que "la amenaza de invasión fascista [a los pueblos hispanoamericanos], cuyos puños homicidas pretenden reducirlos a una nueva esclavitud" (p. 34) empezaba a materializarse, la acusación a Franco, Mussolini y Hitler como asesinos y la identificación de la Iglesia Católica como garante de las atrocidades del fascismo.

Finalmente, hay una sección que recoge todas las réplicas y cobertura de la prensa sobre el homenaje a la España Leal; que fueron redactadas, vale decir, bajo un modelo discursivo heterogéneo. Figuran, sobre todo, en este volumen, las múltiples anotaciones que hizo el periódico *El Día* —dado que este funcionaba desde la capital ecuatoriana, lugar desde dónde se desarrolló el homenaje—; en estas palabras: "La reunión de ayer tarde en la Plaza Arenas de esta ciudad constituyó la más grandiosa expresión de adhesión a la democracia y al gobierno legítimo de España, que representa la voluntad mayoritaria del pueblo español" (p.74). Los periódicos guayaquileños *El telégrafo* y *El Comercio* también trataron el tema. Sin embargo, es curioso que este último, que históricamente ha funcionado como un aliado de la burguesía ecuatoriana, haya escrito respecto al tema: "La manifestación ha salvado el decoro de nuestra democracia" (p. 73).

4. Conclusiones

La Guerra civil española y el eventual triunfo del fascismo fue un cipo del que los intelectuales de izquierda ecuatorianos no se desentendieron; por el contrario, vieron en él un "espejo" de su devenir y, por tanto, emplazaron potentes y diversos mecanismos para combatirlo. Bajo esta consigna, muchas revistas a favor de la República fueron puestas en circulación; algunas con mayor o menor grado de importancia y duración, dada la fricción interna del país y de la que se desprende, por ejemplo, la Ley de Seguridad Social que censuraba a los intelectuales de izquierda de algún posible intento de favor a la causa. *Manuales de iniciación cultural* responde al segundo tipo nominado, aunque vale preguntarse si alguna revista de este tópico, en Ecuador, produjo más de cuatro números.

De todas formas, *Manuales de iniciación cultural* atañe a la materialización de una estrategia de apoyo al pueblo español que había sido violentamente atacado por el fascismo de Franco, Mussolini y Hitler. Sin embargo, Viteri no lo hizo desde

el principio de forma directa. De hecho, al comienzo, esta revista funcionaba bajo una normativa editorial que se enmascaraba en la pedagogía para el obrero y su bajo costo de producción; parafernalia necesaria debido a los antecedentes coercitivos de la Ley de Seguridad Social. Al final, cuando Manuales de iniciación cultural alcanza su pináculo tras un homenaje hacia la España Leal en 1938, la misma eclosiona y fenece revelando a la red ecuatoriana de intelectuales que pujaban en contra de Franco y a los diversos periódicos que de una u otra forma se adherían a la causa.

Sin embargo, *Manuales de iniciación cultura*l a pesar de que se posiciona en el eje del conflicto interno entre franquistas y republicanos, y ayudó al debate sobre lo que acaecía en Europa, no resistió el paso del tiempo. Para 1941, la guerra contra el Perú se desplegó como escenario fresco y propio por el que romper una lanza y por el que los intelectuales de izquierda maquinaron, nuevamente, estrategias de apoyo; pero, esta vez, con un fin de integración nacional.

Vale mencionar, además, que la inserción del trabajo "General Franco. Estampa de la traición" es significativa por dos razones. Primero, refleja el cambio del rol de la mujer en la Guerra española de pasivo a activo como lo demuestran figuras como la Pasionaria y las mujeres del Partido Comunista Español; además de que De la Torre signa como autora, lo que, en el contexto ecuatoriano, implicaba una responsabilidad civil no solo de ella, sino del editor que integraba voces no canónicas al debate mundial. Segundo, Matilde de la Torre representa la lucha no armamentística de una mujer fuera de España, apoyando la causa republicana desde el exterior. Esto es importante dado el apoyo de la red intelectual internacional a la causa republicana.

Por último, es menester indicar que este trabajo es un primer acercamiento descriptivo o de revisión a *Manuales de iniciación cultural*, debido a la falta de una prescriptiva crítica sobre este rotativo. Además, es una respuesta a la necesidad de un mapeo del desarrollo del pensamiento intelectual a inicios del siglo XX en un contexto de naciente globalización y permuta de las formas ideológicas en el seno del país.

Referencias bibliográficas

Aguilera Malta, D. y De la Torre, M. (1938). La revolución española a través de dos estampas de Antonio Eden y General Franco. Estampa de la traición. En E. Viteri (Ed.), Manuales de iniciación cultural. Quito.

Altamirano, C. (2013). Intelectuales: nacimiento y peripecia de un nombre. Nueva sociedad,(245), 38-53. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/3939_1.pdf

Ayala Mora, E. (2002a). La Guerra Civil y los socialistas ecuatorianos. En M. Porras y P. Calvo-Sotelo (Eds.), Ecuador-España. Historia y perspectiva (pp. 183-192). Ministerio de Relaciones Exteriores.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Ayala Mora, E. (2002b). Ecuador desde 1930. En L. Bethell (Ed.), Historia de América Latina. Los países andinos desde 1930 (pp. 263-269). Crítica.

Benjamin, W. (2012). El autor como productor. En La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica y otros textos. Ediciones Godot.

Binns, N. (2011). Poesía, pasión y propaganda. El activismo político de los intelectuales ecuatorianos durante la Guerra Civil Española. Procesos, 34, 67-90. https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/procesos/article/view/1875

Burger, P. (1974). Teoría de la vanguardia. Península.

Comité Amigos de España leal. (1938). Por la España Leal! En E. Viteri (Ed.), Manuales de iniciación cultural. Quito.

Eagleton, T. (1997). Ideología. Paidós.

Echeverría, B. (2004). Presentación. En El autor como productor (pp. 1-16). Ítaca.

Foucault, M. (2010). ¿Qué es un autor? El cuenco de plata.

García Ortiz, H. (1938). Sociología del nacionalismo moderno. En E. Viteri (Ed.), Manuales de iniciación cultural. Quito.

Hernández, R., Fernández, C. y Baptista P. (2016). Metodología de la investigación. McGraw-Hill.

Loayza-Maturrano, E. (2020). La investigación cualitativa en Ciencias Humanas y Educación. Criterios para elaborar artículos científicos. Educare et Comunicare, 8(2), 56-66. https://www.aacademica.org/edward.faustino.loayza.maturrano/16.pdf

Moreano, A. (2015). Vanguardia y realismo en Ecuador. Campaña Nacional Eugenio Espejo.

Premat, J. (2021). ¿Qué será la vanguardia? Beatriz Viterbo.

Salazar, L. (2020). Investigación Cualitativa: Una respuesta a las Investigaciones SocialesEducativas. Cienciamatria, 4(11), 101-110. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7390995.pdf

Schwartz, J. (2006). Las vanguardias latinoamericanas. Fondo de Cultura Económica.

Steimberg, O. (2013). Semióticas. Eterna Cadencia.

Valobra, A. y Yusta, M. (2017). Queridas camaradas. Historia iberoamericana de mujeres comunistas. Miño y Dávila.

Sociología y marxismo. Elementos para una crítica del capitalismo en el siglo XXI

Sociology and Marxism. Elements for a Critique of Capitalism in the 21st Century

Sociología, marxismo yachaykunamanta katichishpa kunan XXI patsak watakunpi capitalismota shayachinkapak.

Tomás Quevedo Ramírez
ntquevedo@uce.edu.ec
ORCID: 0000-0002-3710-3287
Universidad Central del Ecuador
Observatorio del Trabajo y el Pensamiento Crítico
(Quito, Ecuador)

Cita recomendada:
Quevedo Ramírez, T. (2024). Sociología y marxismo. Elementos para una crítica del capitalismo en el siglo XXI. *Revista Sarance*, (53), 142 - 158. DOI: 10.51306/ioasarance.053.10

Resumen

El presente ensayo indaga en los elementos sociológicos presentes en la obra de Marx y Engels para fundamentar una crítica del capitalismo en el siglo XXI. Para ello se realiza un recorrido por los conceptos e interpretaciones claves del marxismo que han influido en las formas de entender y hacer sociología. El ensayo se organiza en tres partes: en la primera se describe los elementos de la crítica al capitalismo propuestos por Marx y Engels; en la segunda se discute sobre el concepto de clases sociales y su papel para la comprensión de las formas de organización de la sociedad; y, por último, se aborda la importancia de entender la coyuntura como un elemento estratégico de la acción política.

Palabras clave: Marxismo; sociología; clases sociales; capitalismo.

Revista Sarance ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 27/09/2023; fecha de aceptación: 27/02/2024

Abstract

This essay explores the sociological dimensions within the works of Marx and Engels to critique capitalism in the 21st century. It surveys key concepts and interpretations of Marxism that have shaped the understanding and practice of sociology. The article is structured into three sections: the first outlines the critique of capitalism developed by Marx and Engels, the second discusses the concept of social classes and their significance in understanding societal organization, and the third highlights the importance of contextual analysis as a strategic component of political action.

***Keywords**: Marxism; sociology; social classes; capitalism.*

Tukuyshuk:

Kay killkaypimi paktachin tayta Marx shinallatak tayta Engelspa sociología yachaymanta yuyaykunata. Kay hatun yachaykunawanmi riman ninanta kunanpi XXI patsak watakunpi capitalismota imasha shayachinkapak. Chaypakmi marxismomanta ashatwan sinchi yachaykunata tantachishpa, yuyarishpa, willachin hamutankapak imashallami kunanpi kawsayta rikunchik, ruranchik sociología yachaykunata. Kay killkayka kimsa patakunatami charin; kallaripika ishkantin Marxwan, Engelswan capitalismota shayachinamanta rimashkata tantachin, katipika kullki chariyuk, maykan mana charik kaymanta riman imasha kay kullkita charina na charina kawsayta punchan punchan nihun imasha katinata, puchukaypika, imalla politica ukupi yallihukta yachana nin, chaymanta sumak ruraykunatapash katichik ushankapak.

***Sapi shimikuna:** Marxismo; sociología; kullki charik mama charik runakuna; capitalismo.*

1. Introducción

Nadie que no se adentre a fondo en las ideas del marxismo puede
Ser científico social idóneo; nadie que crea que el marxismo ha
Dicho la última palabra puede serlo tampoco

Wright Mills, 1964

Marx es, más bien, un compañero que
anima a reflexionar en profundidad
sobre el significado de la modernidad y
de la emancipación humana

Therborn, Goran, 2014

Bernard Lahire propone que la sociología generó lo que él llama "la cuarta herida narcisista en la humanidad", que demuestra que el individuo no está aislado de la sociedad; por el contrario, participa en una red de relaciones sociales que dan forma a su experiencia en el mundo, a diferencia de los enfoques que postulan una visión individualista (Lahire, 2016, pp. 11-12). Desde esa perspectiva, la sociología estudia objetos relacionados con la desigualdad, la pobreza, la marginación y los ejercicios de dominación. Como resultado, hay una constante resistencia (Lahire, 2016), molestia (Bourdieu, 2013) o el desarrollo de una tendencia antagónica a la sociología en las instituciones estatales (Burawoy, 2005).

Es decir, la sociología ha sido estigmatizada como una disciplina que busca justificar a criminales, vagos o personas improductivas. Esto debido a que las "ciencias del mundo social buscan dar una explicación a determinados actos o situaciones, por eso mismo se las acusa de excusar a los culpables, de desresponsabilizarlos" (Lahire, 2016, p. 18). Como resultado se intentan reducir y devaluar el papel de las ciencias sociales –en general– y de la sociología –en particular–.

Con ese antecedente, y siguiendo a Henri Lefebvre en la idea de que "Marx no es un sociólogo, pero en el marxismo hay una sociología" (Lefebvre, 2023, p. 16), este trabajo explora las discusiones contemporáneas sobre los elementos sociológicos en el pensamiento de Marx y Engels, su crítica al capitalismo y a las relaciones sociales que ha generado. El vínculo entre la sociología y el capitalismo es de larga data, ya que esta ciencia social ha intentado desde diferentes perspectivas explicar las transformaciones sociales causadas por este modo de producción. Las reflexiones de Saint Simon, Comte, Marx-Engels, Durkheim, Weber, Simmel o Elias se entienden en el contexto de elucidar los múltiples problemas sociales relacionados con el desarrollo, la consolidación del capitalismo y los nuevos conflictos sociales que se generaron (Lefebvre, 2023; Marini, 1983, 2012).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

La presencia de Marx y Engels en el canon sociológico generalmente incomoda, ya sea porque se cuestiona la naturaleza científica de sus propuestas o por el sentido común dominante en las academias del mundo, que reducen el pensamiento marxista al determinismo económico. Sin embargo; Marx y Engels aportaron con su aparato conceptual al análisis sociológico, en específico a la "tradición del conflicto" o la "sociología clásica" (Collins, 1996; Esguerra, 2015; Olin Wright, 2018; Ritzer, 1993; Sayer, 1994; Sidicaro, 2022; Wrigth Mills, 1962).

En este marco, se subraya la importancia del análisis de Marx y Engels para comprender los efectos del capitalismo y sus dinámicas culturales en las relaciones sociales contemporáneas, que se caracterizan por la precariedad, el incremento de la desigualdad, la aceleración social, la hiperproductividad y el despojo/destrucción de lo común. La teoría social de Marx y Engels proporcionaron

> la base para una crítica moral y política del capitalismo, al establecer que los males del capitalismo no eran simplemente los efectos contingentes de la codicia, la ignorancia y la superstición humana, sino que eran efectos necesarios de la forma social de la producción capitalista (Clarke, 2022, p. 12).

2. La crítica sociológica de Marx y Engels

Marx y Engels realizaron una reflexión sistemática sobre la dimensión social, política y económica de las sociedades europeas del siglo XIX, influenciados por el desarrollo y consolidación del capitalismo industrial, el cuestionamiento a las interpretaciones religiosas del mundo por parte de la teoría de la evolución, y la aparición de nuevas relaciones sociales en la ciudad moderna (Martínez Heredia, 2018; Musto, 2020). Su conceptualización se puede resumir en ejes analíticos como el "trabajo enajenado, relación individuo-sociedad, clase social, unidad hombre-naturaleza, unidad de la ciencia, comunismo […] enlace entre economía política y moral, y dinero" (Esguerra, 2015). Pero, además, "es posible examinar las obras de Marx reconociendo en ellas una sociología de la familia, de la ciudad y del campo, de los grupos parciales, de las clases, de las sociedades en su conjunto, del conocimiento, del Estado, etc." (Lefebvre, 2023, p. 17).

Marx y Engels defendieron la idea de que todos los fenómenos en la sociedad están interrelacionados y forman parte de una totalidad social en la que lo económico, lo político, lo cultural y lo ideológico se entrelazan en la misma experiencia humana. Con base en esta premisa, construyeron una visión estructural de la sociedad en la que los seres humanos establecen relaciones económicas, de clase, de grupos sociales, simbólicas y valorativas (Esguerra, 2015; Ritzer, 1993). Se ha puesto énfasis en la dimensión económica de Marx y Engels, debido a la importancia brindada a la "la producción, distribución y consumo de bienes materiales e inmateriales" (Esguerra, 2015).

La visión sociológica de Marx y Engels se relaciona con dos planteamientos fundamentales. El primero hace referencia a la idea de que el ser humano es un ser social interdependiente, es decir, tiene un carácter relacional (Burawoy, 2005; Osorio, 2016; Ritzer, 1993; Wrigth Mills, 1962). Esto se debe a que el ser humano, al producir los medios necesarios para su subsistencia, establece relaciones sociales en el ámbito laboral más allá de su voluntad.

> La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social–; social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin (Marx, 1976; Marx & Engels, 1985, p. 30).

La dimensión natural de la producción de la vida se refiere a que los seres humanos tienen necesidades biológicas y fisiológicas que deben satisfacer para sobrevivir[1]. La dimensión social, en cambio, hace referencia a que la producción de la vida implica la cooperación de diferentes individuos, independientemente de sus condiciones, para alcanzar un objetivo común. O en palabras de Henri Lefebvre, "el sujeto, para Marx, es el hombre social, el individuo considerado en sus relaciones reales con los grupos, las clases y el conjunto de la sociedad" (Lefebvre, 2023, p. 9). Es importante entender que estas relaciones sociales experimentan cambios a medida que la sociedad se transforma, tanto en el ámbito material, como en el cultural. Como señala Sidicaro, la dimensión sociológica del pensamiento de Marx y Engels se manifiesta de diversas maneras:

> En la idea del hombre como conjunto de sus relaciones sociales y, más específicamente, relaciones que se transforman en la medida en que evolucionan las condiciones materiales en las que producen, Marx y Engels plantearon la clave fundamental de sus explicaciones sociológicas no solo para entender grandes transformaciones históricas, sino también los cambios y acontecimientos de menor duración o de carácter puntual (Sidicaro, 2022, p. 24).

El segundo planteamiento implica la forma en que los seres humanos construyen el mundo a través de su praxis social (Echeverría, 2011), como menciona Marx en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*: "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado" (Marx, 2016a, p. 151). En este

[1] "El estudio de las necesidades revela un entrelazamiento de procesos dialécticos. El hombre difiere del animal en que, para procurarse el objeto de sus necesidades, ha creado útiles y ha inventado el trabajo. La necesidad es la vez acto (actividad) y relación compleja con la naturaleza, con otros seres humanos, con objetos. Mediante el trabajo el ser humano domina la naturaleza y se la apropia parcialmente […] el trabajo se convierte en una necesidad. Los sentidos se cultivan y se afinan en el trabajo y por el trabajo. Las necesidades cambian y se cultivan porque el trabajo las modifica al presentarle bienes nuevos" (Lefebvre, 2023, p. 26).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

caso, esas relaciones están determinadas por el capitalismo y el trabajo enajenado, donde finalmente el ser humano desarrolla su cotidianidad, tanto como trabajador y consumidor (Esguerra, 2015; Sayer, 1994, p. 48).

Dicho lo anterior, el primer eje de la reflexión de Marx y Engels para el desarrollo de su teoría sociológica fue la crítica del capitalismo y los mecanismos que redefinen el sentido de la praxis del ser humano y de las clases sociales. Este eje es central, ya que se convierte en el punto de convergencia con otro autor clásico como Max Weber (Collins, 1996; Löwy, 2014; Sayer, 1994; Sidicaro, 2022). Si se toma en cuenta lo expuesto por Marx en *El Capital*, el capitalismo se presenta como un modo de producción dominante como resultado de la convergencia de varios factores: el proceso de acumulación originaria, la consolidación político-económica de la burguesía como grupo social dominante y la validación social del liberalismo, la democracia y el Estado-nación (Marx, 1976). Además, hay que considerar tres elementos clave que explican el desarrollo del capitalismo:

1.- Que el obrero sea libre, lo que significa tener el derecho de propiedad de la fuerza de trabajo.
2.- Que los medios de producción hayan sido separados de sus productores, es decir, la generación de un proceso de desposesión y de privatización de los medios de vida.
3.- Cuando el capital toma la esfera de la producción, el obrero libre y despojado se ve obligado a la venta de su fuerza de trabajo (Levowitz, 2005, pp. 46-47; Marx, 1984; Marx & Engels, 2016).

La combinación de los factores mencionados configura una sociedad en la que la reproducción de la ganancia se convierte en lo más relevante, y para lograrlo, el capitalista está dispuesto a invertir constantemente en el avance tecnológico, considerado un componente clave para el desarrollo de las fuerzas productivas. No obstante, esto no anula el papel del trabajo humano, ni tampoco la importancia de las relaciones sociales de producción, caracterizadas por la explotación del ser humano para extraer plusvalía. Marx confrontó estos postulados con la economía liberal, que asumía que los individuos podían producir por fuera de la sociedad y que el crecimiento económico se basaba en el espíritu empresarial de estos individuos, dejando de lado la centralidad del trabajo y la apropiación de plusvalía (Clarke, 2022; Marx, 1976; Musto, 2020).

La estrategia expositiva de Marx conduce a la comprensión del capitalismo a partir de la forma general en que se presenta a las personas, es decir, desde la mercancía. De este modo, la mercancía se convierte en el punto de partida para analizar los complejos mecanismos que caracterizan el funcionamiento del capitalismo, así como el papel que juega el trabajo humano en dicho proceso (Echeverría, 2017; Harvey, 2017; Levowitz, 2005; Marx, 1976). En ese sentido, lo

fundamental de la crítica al capitalismo fue poner en evidencia la tendencia general e histórica a la precarización y pauperización de la mayoría de los sectores populares. Se puede comprobar empíricamente este fenómeno observando los informes anuales sobre desigualdad o pobreza de los organismos internacionales (Ahmed, 2022; OXFAM, 2021). Así como las cifras que indican el incremento del desempleo o la disminución del trabajo adecuado. Con lo anterior, se quiere poner énfasis en la dinámica destructora del capitalismo de las dos fuentes de la riqueza: del ser humano y de la naturaleza (Levowitz, 2005; Marx, 1976).

En consecuencia, las relaciones sociales que el individuo establece en el capitalismo están en gran medida definidas por el fetichismo[2]; ya que las metas del ser humano se determinan más por la idea de posesión (propiedad privada) que por la "expresión de las capacidades humanas" (Ritzer, 1993, p. 181). En otras palabras, el capitalismo enfoca a los seres humanos en objetivos estrictamente materiales que se satisfacen en la esfera del consumo, exaltado por el aparato publicitario (Harvey, 2017). Con ello, el potencial humano se enfoca de forma exclusiva en la productividad, dejando de lado la capacidad de crear, contemplar o cultivar el ocio. Es decir, se reduce la posibilidad de disfrutar de otras actividades que no estén relacionadas con el trabajo, o los mecanismos de entretenimiento que potencian los valores del "nuevo espíritu del capitalismo", como el individualismo y la fragmentación de la experiencia humana expresada en el corto plazo (Gambarotta, 2022; Sennet, 2006).[3]

Otro componente de la relación social alienada implica que quien produce los bienes dentro del capitalismo —es decir el trabajador o trabajadora— no define los fines de ese producto. Es, más bien, el capitalista quien decide como usar ese producto; con ello se construye una visión de que las cosas se producen por sí mismas y se invisibiliza el trabajo humano (Cohen, 2015; Marx, 1976; Ritzer, 1993). De igual manera, la alienación implica un proceso de extrañamiento respecto de los compañeros de trabajo, quienes se reúnen para cooperar de forma productiva (Lukacs, 1969; Marx, 1976). Pero, al mismo tiempo son puestos a competir entre ellos, con el fin de "detectar cuál de ellos produce más, trabaja más rápidamente y agrada más al jefe" (Ritzer, 1993, p. 185). Con esto, el principio de solidaridad se trastoca de modo que el trabajo se convierte en una feroz competencia por la posibilidad de seguir percibiendo un salario.

[2] "El problema del fetichismo de la mercancía es un problema específico de nuestra época, un problema del capitalismo moderno" (Lukacs, 1969, p. 90). "El fetichismo de la mercancía es la apariencia de los productos tienen un valor en sí y de por sí, a parte del trabajo empleado por ellos […] todos los productos son valores de uso, pero sólo cuando son producidos como mercancías son fetiches […] los hombres no se reconocen como autores del valor a través del cual se relacionen y que, por consiguiente, regula sus vidas como productores. Están, pues, en un sentido muy específico enajenados de su propia capacidad, que pasa a las cosas" (Cohen, 2015, pp. 132-133)

[3] Podemos pensar como ejemplos de fragmentación y disfrute del corto plazo los *reels* de Instagram, los videos de *Tik tok*, las historias de Facebook, los estados de *WhatsApp* o los shorts de *YouTube* y como estos generan un estado de conexión permanente al mundo virtual al tiempo que ocupan una porción importante del tiempo libre, que en ocasiones sustituye la relación social cara a cara.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

En el trabajo, las relaciones sociales alienadas imponen una lógica en la cual "hay que ganar el suficiente dinero para sobrevivir" (Ritzer, 1993, p. 184). Esto implica aceptar condiciones de trabajo precarias, flexibilidad o la incertidumbre de acceder o no a un puesto de trabajo[4], dado que este está restringido para la mayoría de la población (Antunes, 2019). Con ello, cuando el ser humano pierde la capacidad de trabajar, se torna desechable, o cae en un proceso permanente de precarización, el cual afecta en especial a "un sector pobre y precario de la clase obrera, caracterizado por bajos salarios, empleo inseguro, sujeto a una competencia sin restricciones por el empleo en el mercado de trabajo y con una protección pública mínima" (Olin Wright, 2018, p. 32).

El resultado final del proceso de alienación de lo social implica el extrañamiento con el potencial humano, pues, como recalca Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, el ser humano se siente libre en sus funciones animales. O en otras palabras "los individuos se realizan cada vez menos como seres humanos y quedan reducidos en su trabajo al papel de animales, bestias de carga o máquinas inhumanas" (Marx, 1984; Ritzer, 1993, p. 185). En síntesis, el capitalismo distorsiona la relación social, al conducir el potencial humano de forma exclusiva a lo productivo, es decir, "el capitalismo constituye, en muchos sentidos, un sistema social invertido y distorsionado" (Ritzer, 1993, p. 188) donde la desigualdad se impone como una regla natural.

> Un salario mínimo muy bajo que hace que haya tasas de explotación más altas de las que habría de otro modo; baja fiscalidad de los ingresos más elevados, lo cual permite a los sectores más ricos de la clase capitalista vivir en un lujo extravagante, y muy débiles sindicatos y otras formas de unión de los trabajadores que podrían actuar como un contrapeso dominante dentro de la producción (Olin Wright, 2018, p. 29).

En definitiva, el capitalismo forma una sociedad distorsionada, debido a la dinámica productivista y de consumo que impone a los seres humanos para su sobrevivencia. El trabajo aparece ya no como el despliegue de la capacidad de crear del ser humano, sino como un mecanismo de alienación. Aunque, al mismo tiempo, abre la posibilidad de la disputa política mediante la conciencia de clase. Este es un concepto central de la teoría social marxista, para entender en qué medida los sectores trabajadores precarizados, o que sufren algún tipo de dominación, están dispuestos a desarrollar la acción política.

3. Las clases sociales como elemento clave de la teoría social marxista

Las clases sociales en el pensamiento de Marx son, en primera instancia, relaciones estructurales vinculadas con la división del trabajo y determinadas por

[4] De hecho, se podría afirmar que hay una especie de "guerra mundial" contra el trabajo adecuado.

factores como la posesión o no de medios de producción (Cueva, 1987b; Marx & Engels, 2016). La clase en términos sociológicos permite generar un proceso de agrupamiento para entender el plano económico, social, cultural y político de grandes grupos sociales, ya que enlaza "aspectos materiales, ideológicos y políticos de la sociedad" (Collins, 1996, p. 67). Esto explica la acumulación de ventajas o desventajas sociales. En los años noventa, se profundizó el cuestionamiento al marxismo y esto llevó a una visión donde el concepto de *clase* perdió su peso teórico-político y se convirtió en un concepto descriptivo, utilizado en enfoques sociológicos como el de la estratificación, los estudios de movilidad social y de la desigualdad (Olin Wright, 2018).

En este contexto, la relación entre la descripción de las condiciones de vida y las teorías de la acción colectiva se difuminó (Therborn, 2008, p. 155). A pesar de ello, "el conflicto de clases muy objetivo y subjetivo a la vez es perpetuo; tan pronto es latente como estalla; aquí es oculto y sordo, ahí explosivo. No deja de existir más que en apariencia" (Lefebvre, 2023, p. 57). Es decir, el conflicto de clases persiste pese a que se lo quiera invisibilizar bajo enunciados como la inexistencia de clases sociales o el fin del socialismo.

Con ello, el análisis de clase es importante para entender la configuración de lo social, ya que permite vislumbrar tanto la dimensión material como simbólica de la vida humana, así como su acción política. En la actualidad, se ha superado la visión reduccionista que se tenía de este concepto en el pasado. Autores como Bourdieu, E.P. Thompson y Eric Olin Wright han propuesto enfoques renovados que permiten una comprensión más amplia y precisa de la problemática. Ellos han incorporado los criterios de distinción en relación con las prácticas culturales y simbólicas de las clases sociales (Bourdieu, 1998, 2014). Así como la construcción de la identidad de la clase trabajadora a través de la experiencia (Erice, 2020; Thompson, 2012). O la conjunción del marxismo con otros enfoques teóricos como el de la estratificación o el acaparamiento de oportunidades (Olin Wright, 2018). Cada uno pone énfasis en una dimensión que el otro deja de lado.

Así, mediante el análisis de las relaciones sociales de producción, distribución y consumo, la clase social permite identificar las diferentes posiciones que ocupan los individuos en la estructura social. Y, por tanto, comprender las desigualdades y las oportunidades a las que tienen acceso. Es decir, el concepto de clase social posibilita examinar los mecanismos de socialización del ser humano, así como sus procesos de identificación y pertenencia.

En efecto, el concepto de clase social resulta fundamental para entender los factores que limitan o posibilitan las experiencias y el tipo de relaciones sociales que los individuos pueden establecer. Además, sirve para comprender lo que Olin

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Wright denominó como "localizaciones contradictorias de clase" (Burawoy, 2020; Olin Wright, 2018), entre las tres clases fundamentales: "capitalistas (empleadores), trabajadores (asalariados), y pequeña burguesía (autoempleados)" (Burawoy, 2020, p. 84); con las tres posiciones intermedias expresadas en directivos y supervisores, pequeños empleados y empleados semiautónomos[5].

Es decir, la clase social marca la experiencia del individuo y puede generar diferencias significativas entre un heredero y el hijo o hija de una familia de clase trabajadora. Mientras el uno puede acceder a mayores ventajas sociales y oportunidades, del otro lado, esas ventajas y oportunidades pueden ser más difíciles de conseguir[6]. Lo anterior está determinado por la capacidad del individuo para acceder a un mayor capital social, económico y cultural (Bourdieu, 1998; Olin Wright, 2018). Quien disponga de mayores contactos, recursos y conocimientos accederá a espacios sociales negados para otro grupo, o al menos tendrá mayores oportunidades. Esto incide directamente en el incremento de la desigualdad.

En este sentido, se aplica un "cierre social" en relación con los títulos obtenidos, o con las ventajas jurídicas que los gobiernos y el Estado han dado históricamente a los propietarios (Olin Wright, 2018). Esto impone una visión de clase social como esfuerzo individual y no como una condición estructural, que es donde el marxismo pone énfasis (Ritzer, 1993; Wrigth Mills, 1962). Por lo tanto, es importante discutir la posición (de clase) desde la cual parte cada individuo para entender su trayectoria. Para Therborn, E. O. Wrigth puso énfasis en las preguntas donde la clase social es la respuesta; por ejemplo:

> **Situación de distribución:** ¿Cómo se sitúa a la gente objetivamente en la distribución de la desigualdad material?
>
> **Grupos subjetivamente destacados:** ¿Qué explica las desigualdades en las oportunidades vitales y en los niveles materiales de vida?
>
> **Conflictos antagónicos:** ¿Qué escisiones sociales determinan sistemáticamente los conflictos abiertos?
>
> **Variación histórica:** ¿Cómo deberíamos caracterizar y explicar las variaciones a través de la historia en la organización social de las desigualdades?

[5] "La localización de clase no sólo produce formas de subjetividad, sino que conforman esta en interacción con una gama de otros procesos como mecanismos institucionales dentro de las empresas, estrategias políticas de los partidos y los sindicatos, legados históricos de luchas pasadas, etc. Estas complejidades, sin duda, refutan cualquier análisis simple del tipo de 'la clase determina la conciencia'. Pero no refuta el proyecto más amplio de investigar las formas en que la clase, juntamente con otros procesos sociales, tiene consecuencias" (Olin Wright, 2018, p. 123).

[6] Un elemento clave para entender la dinámica de las ventajas y desventajas sociales es el cruce de la noción de clase con otros componentes como el de la raza y el género. Ya que las personas racializadas y las mujeres tienen mayor dificultad de acceder a ventajas sociales, esto debido tanto a la división sexual como racial del trabajo que el capitalismo impuso en su proceso de consolidación.

> **Emancipación:** ¿Qué tipo de transformaciones se necesitan para eliminar la opresión y la explotación dentro de las sociedades capitalistas? (Therborn, 2008, p. 159).

Las respuestas no pueden evadir el tema de la clase como un problema estructural, centrado en la posesión de recursos materiales y simbólicos. En esta perspectiva, la clase sirve como un concepto para deducir uno de los problemas más importantes de los últimos años, como lo es el incremento acelerado de la desigual. Por tanto, el aporte de Marx y Engels fue el

> …de una teoría de clases capaz de explicar las causas y efectos de estas. Su análisis es más fuerte en lo que se refiere a las consecuencias, pues demostraron que cualquier lucha política se puede analizar en función de los conflictos y alianzas de las clases sociales que persiguen intereses económicos diferentes. Ellos propusieron también un panorama general de las causas de las clases sociales, es decir, de las condiciones en las que éstas surgen […] en general, podemos ver que el tipo de sistema de propiedad de cada época produce ciertas divisiones principales de las clases. Sin embargo, es evidente que existen muchas clases accesorias; las condiciones que las producen y polarizan sus intereses en direcciones particulares, en la lucha de clases, siguen siendo temas por desarrollar en la tradición de la sociología del conflicto después de Engels y Marx (Collins, 1996, p. 70).

Como lo plantea Collins, la sociología que se inserta en la tradición del marxismo tiene el reto de preguntarse ¿cómo las clases sociales actúan en determinados momentos históricos? ¿cómo las clases sociales desarrollan diferentes estratos o mecanismos de diferenciación? Y las respuestas pasan, por comprender, no solo sus condiciones económicas, sino también las formas en que están pensando la sociedad, construyendo su socialidad y los deseos que inspiran su acción. Se vuelve necesario, pues, pensar junto al concepto de clase social y los diferentes estratos que la componen –pequeños comerciantes, los campesinos, la burocracia o los intelectuales– (Cueva, 1987b; Erice, 2020; Lefebvre, 2023). De ahí que pensar las clases sociales en el siglo XXI implica comprender que la dimensión material y la dimensión cultural van de la mano, ya que de ese modo se podrá advertir de forma más clara la acción o inacción de estos agrupamientos en determinados momentos políticos, e incluso, observar los elementos simbólicos que los cohesionan.

4. Coyuntura, política y potencial humano

Marx y Engels sostuvieron que el ser humano, al encontrarse en relaciones sociales alienadas (caracterizadas por la búsqueda de medios para sobrevivir), se ve limitado en el desarrollo de su capacidad creativa. Sin embargo, apostaron por el potencial humano para transformar la sociedad. Para ello, su trabajo parte de una posición de clase contraria a la objetividad o neutralidad científica. Para ambos, "no solo es imposible apartar los valores del estudio del mundo social, sino que tampoco

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

es deseable, porque produce una sociología inhumana y desapasionada que apenas tiene algo que ofrecer a las personas que buscan respuestas a sus problemas" (Ritzer, 1993, p. 169).

En este sentido, "la visión marxista de la transformación social no se basaba en la compasión por "los condenados de la tierra", sino en la capacidad de los explotados y los oprimidos para emanciparse a través de la lucha de clases" (Therborn, 2008, p. 71). O, en otras palabras, "la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos (Marx, 2016b, p. 263).

Sin embargo; la emancipación implica cuestionar los elementos que intervienen en la formación de la conciencia de clase, la cual se hace posible a partir del reconocimiento de los efectos que el capitalismo genera en nuestras vidas y en las de los demás (Ritzer, 1993). Hay que tomar en cuenta, además, que "las sociedades solo cambian, solo progresan o se hunden en función de las diferencias y oposiciones internas que contienen" (Lefebvre, 2023, p. 53). En consecuencia, se debe desarrollar la capacidad de romper con las distorsiones, sentidos comunes o visiones alienadas de la realidad, esto debido a que "el capitalismo lleva consigo su aparato ilusorio, sus fetichismos y su sistema de espejos, allí a donde va" (Harvey, 2017, p. 377).

Este planteamiento introduce la discusión sobre los mecanismos contemporáneos de construcción y difusión de la ideología (Cueva, 1987a; Eagleton, 2019) y cómo esta construye las subjetividades[7]. Pero, al mismo tiempo, el materialismo histórico permite romper con la especulación productos de las representaciones e ilusiones del capitalismo (Lefebvre, 2023, p. 39).

Para Marx y Engels, la dimensión cultural no es accesoria, sino más bien, un componente central de la dominación y a la vez de la emancipación humana. Es decir, abre la posibilidad de conectar nuevamente al ser humano con su capacidad de creación y de disfrute. La probabilidad de liberar el potencial humano va de la mano con la capacidad de acción política de las clases sociales, tanto en lo estructural como en lo coyuntural. Marx y Engels, en este sentido, desarrollaron su propio análisis para entender el contexto en el que estaban inmersos. Muestra de ello son textos como: *La comuna de Paris, La lucha de clases en Francia*, *Las guerras campesinas en Alemania* y *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, los cuales marcaron las pautas para comprender el conflicto o la lucha de clases en diferentes contextos históricos. O

[7] "Las ideologías de las clases altas siempre reflejan sus propios intereses, aunque un disfraz idealista. Es así porque tienen la capacidad de controlar los *medios materiales* con los que se producen las ideas. Esos medios de producción mental, es decir, los libros, talleres de imprenta, periódicos o púlpitos de Iglesia proclaman el punto de vista de los que tienen suficientes recursos para pagar el precio. También los intelectuales son especialistas en el terreno de las ideas y se tienen que ganar la vida adaptándose a la estructura económica de la época" (Collins, 1996, p. 72).

como señala Lefebvre, "lo que inicia Marx es el análisis crítico del Estado (moderno) y no solamente de la filosofía hegeliana, que por lo demás está vinculada con él como teorización más acabada; por consiguiente, se trata también de la crítica de la realidad política" (Lefebvre, 2023, p. 71).

Si se toma como punto de partida el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, lo que se observa es el análisis de un proceso político, donde el conflicto expresa tanto una dimensión histórica, como una determinada forma de acción y articulación de las clases sociales. En ese proceso, se distingue una variedad de fracciones de clases: pequeña burguesía, el lumpenproletariado o los intelectuales, quienes expresan intereses diversos y por tanto sus alianzas políticas pueden variar (Cueva, 1987b; Lefebvre, 2023; Poulantzas, 1973). Con base en lo anterior, podemos señalar que la dimensión del conflicto se expresa en el marxismo como una sociología política (Lefebvre, 2023). Es decir, implica el análisis de los fenómenos expresados en el accionar, tanto de la acción estatal, como de los sectores populares (Pérez Soto, 2022).

En ese marco, es indispensable pensar la coyuntura como la "condensación particular de tiempo social en un tiempo corto, y en la que los procesos sociales, económicos, políticos y culturales se concentran en el campo político" (Osorio, 2016, p. 64). Analizar la coyuntura implica no solo entender la dimensión actual, sino el desarrollo del conflicto como parte de un proceso más largo (estructural), en especial cuando se trata de luchas sociales y populares. Pensar la coyuntura nos impone el reto de sistematizar los datos de una determina situación política y contextualizarlos para observar las posibilidades de acción de los sujetos en conflicto. Es decir, comprender el momento coyuntural se vuelve una necesidad estratégica, ya que, se puede obtener información detallada para tomar decisiones, en relación con la lucha de clases y diferenciar los movimientos reivindicativos de los movimientos anticapitalistas (Pérez Soto, 2022).

Se hace esta distinción, pues es importante apuntar que no toda movilización tiene la posibilidad de ruptura con el orden capitalista, debido a que algunas buscan reivindicaciones particulares dentro del propio capitalismo. Esto implica a su vez, comprender cómo se expresa la capacidad política de los sectores populares en un contexto donde la apoliticidad del capital ha impuesto una "no política" o una "no ideología" (Eagleton, 2019; Echeverría, 1998; Zizek, 2003). Cuyos efectos, se condensan en la demonización de la clase trabajadora bajo el enunciado de "todos somos clase media" (Jones, 2013), lo que fortalece la idea del fin del trabajo y por tanto de la clase obrera.

Esto no es un factor nuevo, ya que el capital ha generado permanente competencia entre la clase trabajadora y ha marcado las diferencias con el objetivo

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

de dividirla (Levowitz, 2005). El problema para una política emancipadora es que la noción de clase pierde peso político, y con ello el trabajo deja de ser una fuente de identidad que permite el agrupamiento, la sindicalización, o la organización de los sectores de trabajadores para la lucha de clases. En ese contexto, es necesario recordar y recobrar la capacidad de la praxis del ser humano para crear o dar forma al mundo, puesto que "el límite del capital es la clase obrera" (Levowitz, 2005, p. 59).

5. A modo de cierre

En este ensayo se ha realizado un breve recorrido por varias interpretaciones sociológicas sobre la obra de Marx y Engels, con el objetivo de poner en escena los conceptos claves que permiten hablar de un marxismo sociológico. En este sentido, se posicionó en un primer momento la relevancia de la obra de Marx y Engels para comprender las transformaciones generadas por el capitalismo, lo que los posicionó como parte de la tradición clásica o del conflicto. De esto deriva la centralidad de conceptos como clase social, fetichismo, mercancía y en especial la discusión sobre el ser humanos y sus relaciones sociales/culturales de producción, que lo insertan en un contexto de explotación de su fuerza de trabajo y precarización de sus condiciones de vida.

Otro elemento clave en esta discusión es el papel del análisis de clase para el marxismo sociológico. En especial, los aportes de Olin Wright para comprender desde la dimensión empírica las formas contemporáneas del relacionamiento de clase, y en especial las posiciones contradictorias en las que se encuentran determinadas personas en relación con su puesto de trabajo. Pero, además, el análisis de clase es una herramienta para comprender los factores que limitan y a la vez posibilitan el surgimiento de la conciencia de clase, la cual se expresa en la lucha política.

Para entender la dinámica de la lucha política de la clase trabajadora se vuelve necesario el análisis de coyuntura como un factor estratégico que permite visibilizar las alianzas, entender el comportamiento de los actores y, al mismo tiempo, relacionar los movimientos esporádicos con los movimientos estructurales de los actores políticos. En definitiva, se puede encontrar en el pensamiento de Marx y Engels una caja de herramientas fundamental (pero no la única) para realizar la crítica sociológica del capitalismo en el siglo XXI, hoy más necesaria que nunca.

Referencias bibliográficas

Ahmed, N. (2022). Las desigualdades matan. OXFAN.

Antunes, R. (2019). El Nuevo Proletariado de Servicios. El Nuevo Proletariado de Servicios. La Alianza Global Jus Semper, 1-8.

Bourdieu, P. (1998). La distinción. Criterio de bases sociales del gusto. Taurus.

Bourdieu, P. (2013). Una ciencia que molesta. En Cuestiones de sociología (pp. 20-37). Akal.

Bourdieu, P. (2014). El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura. Siglo XXI editores.

Burawoy, M. (2005). Por una sociología pública. Política y Sociedad, 42(1), 197-225.

Burawoy, M. (2020). Historia de dos marxismos. New left review, 121, 77-111.

Clarke, S. (2022). Marx, marginalismo y sociología moderna. Ediciones DosCuadrados.

Cohen, G. (2015). La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa. Siglo XXI.

Collins, R. (1996). La tradición del conflicto. En Cuatro tradiciones sociológicas (pp. 51-126). Universidad Autónoma Metropolitana.

Cueva, A. (1987a). Ciencia social e ideología de clase. En La teoría marxista. Categorías de base y problemas actuales. Planeta-Letraviva.

Cueva, A. (1987b). La concepción marxista de las clases sociales. En La teoría marxista. Categoría de base y problemas actuales. Planeta-Letraviva.

Eagleton, T. (2019). Ideología. Paidós.

Echeverría, B. (1998). Lo político en la política. En Valor de uso y utopía (pp. 77-93). Siglo XXI editores.

Echeverría, B. (2011). El materialismo de Marx: Discurso crítico y revolución. Ítaca.

Echeverría, B. (2017). El discurso crítico de Marx. Fondo de Cultura Económica.

Erice, F. (2020). En defensa de la razón. Contribuciones a la crítica del posmodernismo. Siglo XXI España.

Esguerra, N. (2015). Teoría Sociológica. Ensayos sobre Marx, Sorel, Simmel, Durkheim, Weber, Merton y Bourdieu. Editorial Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas.

Gambarotta, E. (2022). La educación en los tiempos del espíritu del neoliberalismo. Perspectiva, 40(1), 1-15.

Harvey, D. (2017). La condición de la posmodernidad. Investigaciones sobre los orígenes del cambio cultural. Amorrortu/editores.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Jones, O. (2013). Chavs. La demonización de la clase obrera. Capitán Swing.

Lahire, B. (2016). En defensa de la sociología. Contra el mito de que los sociólogos son unos charlatanes, justifican a los delincuentes y distorsionan la realidad. Siglo XXI editores Argentina.

Lefebvre, H. (2023). Sociología de Marx. Ediciones Uno en Dos.

Levowitz, M. (2005). Más allá de «El Capital». La economía política de la clase obrera en Marx. Akal.

Löwy, M. (2014). Marx y Weber: Kapitalismus. Estudios Sociológicos XXXII, 96, 655-680.

Lukács, G. (1969). Historia y conciencia de clase, estudios de dialéctica marxista. Grijalbo.

Marini, R. M. (1983). Razón y sinrazón de la sociología marxista. En Teoría marxista de las clases sociales (pp. 7-22). UAM-Iztapalapa.

Marini, R. M. (2012). Las raíces del pensamiento latinoamericano. En El maestro en rojo y negro (pp. 125-139). IAEN.

Martínez Heredia, F. (2018). El ejercicio del pensar. En Antología Esencial (pp. 45-57). CLACSO.

Marx, K. (1976). El Capital: Vol. I. Akal.

Marx, K. (1984). Manuscritos de 1844. Cartago.

Marx, K. (2016a). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En Antología (pp. 151-246). Siglo XXI editores.

Marx, K. (2016b). Estatutos generales de la Asociación Internacional de los trabajadores. En Antología Karl Marx (pp. 263-266). Siglo XXI editores Argentina.

Marx, K. y Engels, F. (1985). La ideología alemana. Ediciones Pueblos Unidos.

Marx, K. y Engels, F. (2016). Manifiesto del Partido Comunista. En Antología Karl Marx (pp.111-148). Siglo XXI editores Argentina.

Musto, M. (2020). Introducción. En De regreso a Marx. Claves para el pensamiento crítico (pp.11-36). Bellaterra.

Olin Wright, E. (2018). Comprender las clases sociales. Akal.

Osorio, J. (2016). Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento. Fondo de Cultura Económica.

OXFAM. (2021). El virus de la desigualdad: Cómo recomponer un mundo devastado por el coronavirus a través de una economía equitativa, justa y sostenible. OXFAM.

Pérez Soto, C. (2022). Análisis de clase y lucha de clases.

Poulantzas, N. (1973). Las clases sociales. En Las clases sociales en América Latina. Problemas de conceptualización (pp. 96-126). Siglo XXI editores.

Ritzer, G. (1993). Karl Marx. En Teoría Sociológica Clásica (pp. 165-203). McGraw-Hill.

Sayer, D. (1994). Capitalismo y modernidad. Losada.

Sennet, R. (2006). La cultura del nuevo capitalismo. Anagrama.

Sidicaro, R. (2022). Las sociologías de Marx, Durkheim y Weber. Cómo pensaron las crisis de su tiempo y por qué sus ideas siguen siendo actuales. Siglo XXI editores Argentina.

Therborn, G. (2008). ¿Del marxismo al posmarxismo? Akal.

Thompson. (2012). La formación de la clase obrera en Inglaterra. Capitán Swing.

Wrigth Mills, C. (1962). Los marxistas. ERA.

Zizek, S. (2003). El espectro de la ideología. En Ideología. Un mapa de la cuestión (pp. 7-42). Fondo de Cultura Económica.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718