

Ideas y resonancias



ISSN: en trámite

1



enero-diciembre, 2025

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES

UNIVERSIDAD JUÁREZ DEL ESTADO DE DURANGO



Núm. 1, enero-diciembre, 2025

D.R. © Universidad Juárez del Estado de Durango
Constitución, núm. 404
Colonia Centro, C.P. 34000
Durango, Dgo., México

ISSN: en trámite

Edición académica

Instituto de Ciencias Sociales
Torre de Investigación, segundo piso
Avenida Veterinaria, 501
Fracc. Ciudad Universitaria, C.P. 34120
Durango, Dgo., México
icsociales@ujed.mx

Revista dictaminada bajo el sistema de pares ciegos

Edición técnica

Responsable de la actualización de este número:
Oficina Editorial Universitaria
Constitución, núm. 404
Colonia Centro, C.P. 34000
Durango, Dgo., México
editorialujed@ujed.mx

Diseño y corrección: Manuel Rojas
Sitio web: Dirección de Transformación Digital, UJED

La UJED no necesariamente comparte las opiniones de los artículos publicados, que son responsabilidad de sus autores, pero las incluye por respeto a la libertad de expresión.

Se permite la copia de fragmentos citando la fuente completa.

Ideas y Resonancias, núm. 1, enero-diciembre de 2025, es una publicación electrónica anual editada por la Universidad Juárez del Estado de Durango, con domicilio en Constitución, núm. 404, colonia Centro, C.P. 34000, Durango, Durango, México. Teléfono 618-827-1295. Página web: <http://revistaideas.ujed.mx>, editorialujed@ujed.mx. Editor responsable: Daniel Guillermo Rodríguez Barragán. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo número: 04-2025-021113111800-102, ISSN: en trámite, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la actualización de este número: Oficina Editorial Universitaria, Constitución, núm. 404, colonia Centro, C.P. 34000, Durango, Durango, México. Responsable de la última actualización: Manuel Rojas Villarreal. Fecha de última modificación, 5 de marzo de 2025.



Comité Editorial

Dr. Daniel Guillermo Rodríguez Barragán
ICS, Universidad Juárez del Estado de Durango

Mtra. Mitzi Anely Quiñones Marín
ICS, Universidad Juárez del Estado de Durango

Mtro. Sergio Alan Piña Amaya
IIH, Universidad Juárez del Estado de Durango

Consejo Editorial

Dr. Omar Velasco Herrera
Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Dra. Águeda Gil López
Universidad Complutense de Madrid (España)

Dra. Angélica María Medrano Enríquez
Universidad Autónoma de Zacatecas (México)

Dr. Mateo Crossa Niell
Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora (México)

Dr. Héctor Hugo Trincherro
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Dr. Edgar Bueno Hurtado
Universidad Juárez del Estado de Durango (México)

Dr. Pablo Nicolás Barbetta
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Dra. Mariana Ímaz Sheinbaum
Universidad Nacional Autónoma de México (México)





Contenido

Artículos

A cien años del primer manifiesto Breton y el surrealismo	5
El Comité de Huelga Universitario: movimiento estudiantil y redes de apoyo, Durango, 1966	29
Las paradojas geosociales de la <i>doxa</i>	53
Democracia y sus implicaciones actuales en cuatro autores (del siglo XIX al XXI)	73

Miscelánea

La constelación invisible: mito y protopolítica en el surrealismo	95
Reflexiones en torno al libro <i>Perspectiva de géneros</i>	103
La cultura del nuevo capitalismo	115
Colofón	121
<i>Sobre la revista</i>	125
<i>Directrices para autores</i>	129



A cien años del primer manifiesto Breton y el surrealismo

One hundred years from the first manifesto Breton and surrealism

Dr. Sergio Espinosa Proa
<https://orcid.org/0000-0003-1186-435X>
Universidad Autónoma de Zacatecas
Unidad Académica de Filosofía
sproa52@hotmail.com

Sección: Artículos
Recibido: 19 agosto 2024 / Aceptado: 23 sept. 2024 / Publicado: 6 febrero 2025

Resumen

Se realiza una lectura del *Primer Manifiesto del Surrealismo*, publicado en 1924, se destacan los elementos más importantes del sentido de la empresa surrealista y sus nexos con lo propiamente estético y lo poético. Luego se trata la cuestión de la esencia del lenguaje y sus vínculos con la filosofía y la política. Al final, proponemos que casi todo aquello que nos ha atraído del surrealismo ha sido producto de un error de perspectiva. Por lo mismo que hemos visto reiterarse en decenas de filósofos de escuela: jamás lograr vencer el miedo a Nietzsche ni sobreponernos al prejuicio con que lo leemos.

Palabras clave: Lenguaje, Escritura Automática, Bataille, Hegel

Summary

This article is a reading of the *First Manifesto of Surrealism*, published in 1924, highlighting the most important elements of the meaning of the Surrealist enterprise and its links with the aesthetic and the poetic. Then the question of the essence of language and its links with philosophy and politics is addressed. Finally, we propose that almost everything that has attracted us to Surrealism has been the product of an error of perspective. For the same reason that we have seen repeated in dozens of school philosophers: we will never be able to overcome our fear of Nietzsche, nor to overcome the prejudice with which we read him.

Keywords: Language, Automatic Writing, Bataille, Hegel

Noche de relámpagos

Cuesta trabajo releer el *Manifiesto del Surrealismo*, del que por fin hemos llegado a celebrar el centenario; no queda muy claro por qué razón. Su dificultad no le resta encanto; se diría que, al contrario, lo dispara y solivianta. Cuesta trabajo, corrijo, no simplemente *leerlo*, sino permanecer más de unos cuantos minutos a su altura o disueltos en su atmósfera, o ablandados y endurecidos bajo sus temperaturas extremas. Leer como solamente experimentar emociones; leer como escuchar o hacer música. Ninguna técnica de interpretación resulta aconsejable, o no por principio. No sabría hacerlo. Leer no basta, nunca, para leer. Ni siquiera las preguntas más inocentes podrían presumir de amigables. No es un discurso particularmente oscuro e impenetrable, más bien fulgura, brilla en exceso. Sus frases fascinan (es un decir), lo cual impide avanzar con la necesaria seguridad. Sea la primera, que no dejaremos de subrayar: “Digámoslo sin rodeos: lo maravilloso es siempre bello, cualquier clase de maravilloso es bello, y aún lo maravilloso es lo único bello que hay” (Breton, 197, p. 44). Ahora bien, pedir una definición de lo maravilloso malogra la lectura; debemos proseguir, evitar, por higiene, por decencia, detenernos. Ya habrá tiempo, si fuera el caso, de volver. Comenzaríamos a comprender: la realidad escasamente sería lo último. Al menos, para nosotros, animales parlantes. El poeta abraza ambas verdades: tal sería su trabajo, que tiene su chiste. Cuerpo, espíritu: sombra, luz; prisión, liberación. ¿Tendríamos qué elegir? ¿Qué parte de cada uno? “Uno”, hasta la palabra ofende. Uno no es ninguno, jugábamos de niños. Luego sabríamos que Uno es Muchos, cuando menos. La realidad no aparece al final de nuestros esfuerzos, pero tampoco se entrega como principio. Está, como agazapada, en medio. Se llega a ella, si se llega, en ocasiones se llega, invocando al Azar. La técnica surrealista –de admitir el rimbombante rótulo– consiste en volver a la técnica contra sí misma. Esto no se antoja inverosímil. Cuestión de imaginación. No se sabe de antemano qué podría

salir de allí. La realidad sería nuestra tela de araña, segregada (también es un decir) por órganos impronunciables. “Creo en la resolución futura de esos dos estados, en apariencia tan contradictorios, que son el sueño y la realidad, en una especie de realidad absoluta, de *super realidad*, si así puede decirse” (Breton, 1973, p. 43). Sí, ha podido decirse. No existe una realidad que excluya a la realidad del sueño. La mano de Freud ha tocado fibras íntimas, como suele decirse. Curiosamente, Bretón rara vez da la sensación de hablar por hablar; no pensamos casi nunca en que peca de charlatán. Asombra, en primer lugar, cierto aplomo. No escribe por escribir: escribe *para* escribir. Y a tal efecto echa mano de prácticamente cualquier cosa: recuerdos, sueños, anhelos, hallazgos, escenarios, consignas, arrepentimientos. Es natural preguntarse si corrige algo, y en nombre de qué lo haría. Va llenando como desde dentro sus cuartillas. Las sopla, las estira, las gira. A veces hace con ellas flautas o tambores. El horizonte, súbitamente, se nos viene encima. Imaginar un *orden poético* será por algún tiempo nuestra obsesión, el combustible de nuestras ballestas. ¿Nuestras? Que sea menos. No todos contraen esas fiebres. Veamos bien: teóricamente, todo se encuentra a la mano. Micrófonos, dobleces, flechas, termostatos, mapamundis, guerras, vapores, tuercas, etiquetas y tableros. Las palabras nunca faltan: sobran, se arraciman, se atrabancan, se empujan, se sedimentan. No soy yo el que sueña, y menos nosotros; sueña el lenguaje, sueña, esencialmente, que desaparece. *El lenguaje sueña en cada uno, y sueña que se ha ido.* ¡Excelente definición de poesía! Aunque, como siempre, sobrada, excesiva. Incierta. Breton parece intuirlo más que estar persuadido de ello. Poético es un lenguaje que, deliberadamente, ha olvidado su empleo oficial. No sirve, dicho lo sea literalmente. Contraproducente –como mínimo– será entonces soñar en un orden del desorden, en una luz oscura, en un pensamiento de lo impensable. ¡Escritura automática! Suena a provocación, y lo mejor será mantenerla como tal. Una plancha con clavos, un terrón de cuarzo en una jaula para canarios, una langosta de auricular. Es una

enumeración de nunca acabar. No era tan difícil, después de todo. Soltarse, indeterminarse. Dejarse fluir. Porque somos eso: agua. ¿Tendríamos, en consecuencia, que lavar todo el día los trastes? La poesía no se encuentra donde tendería a pensarse; de hecho, nunca sabremos qué tan cerca estamos de ella. Quizá no haga falta. Se asemeja a los no-lugares que investigan algunos antropólogos. Todo brota de ahí, pero, ¿dónde es ahí? ¿Es, por ventura, un ahí? No: poético es el pudor del pensamiento. Breton lo dice: “Era este un pudor del pensamiento del que todavía me queda algo. Al final de mi vida, lograré sin duda difícilmente hablar como se habla, excusar mi voz y el pequeño número de mis gestos” (1973, p. 45). Esta idea permanece revoloteando en las meninges. Que todo pueda decirse resulta obsceno y aún más: nauseabundo. Poético consiste en aprender a no decirlo todo. Un aprendizaje arduo, pero gozoso. Palabras que sepan velarse, que hayan aprendido a callar y a hacerse a un lado. No sofocan al silencio: le dan espacio y figura; le suministran un como eco. Son estuches. Para confeccionarlos, una vida no basta. ¿Constituye el *Manifiesto del Surrealismo* un manual para escribir poesía? Yo pienso que sí, pero añadiría que no pretende enseñar a escribir, sino a leer. Nadie enseña a nadie a escribir, ni siquiera –menos– uno mismo. Transformar el mundo y cambiar la vida dependen de saber eso con la suficiente exactitud. Lo que significa, para no ir demasiado lejos, que el poeta ha renunciado a su punto de vista o, en cualquier caso, a defenderlo. Definitivamente, existen mil cosas más importantes que esa. No creo que sea entera casualidad que Breton se haya paralizado por una frase, en su contexto, acaso anodina: *Hay un hombre cortado en dos por la ventana*. Así se veía, creo, él mismo; un cuerpo arrojado al mundo, atrapado en los barrotes de un alma más libre que los pájaros. Entre ambos, una ventana horizontal. La dificultad de la poesía contrasta y se complementa con la inmediatez de la escritura surrealista. “La facilidad de realización hizo lo demás” (Breton, 1973, 48). Complicado fue decidirse, saber y comprender

qué no había que hacer. La definición de diccionario que en determinado momento adelanta Breton ha sido transcrita y comentada hasta el vómito: el surrealismo, palabra bárbara en castellano, apunta a una realidad que se sitúa por encima, no por debajo de la realidad de cada día. ¿Por qué? ¿A qué deberíamos atribuir esta no solicitada exquisitez? Avatares del dualismo cartesiano, probablemente. Echaríamos de menos aquí, a pesar de las frecuentes declaraciones laudatorias, la inmanencia freudiana. Subsiste, con todo, una constante: *la omnipotencia del sueño*. No será una majadería sospechar que el sueño ha ocupado, en la economía pensante o escribiente de Breton, el trono de Dios. No tiene tanta relevancia. Ese Dios, en particular, está loco: por ende, se puede y debe esperar lo mejor de Él. Ha dado al hombre una lengua capaz de delirar: literalmente, a ese Dios gracias le sean dadas. Para no presentarse por completo antipedagógico, el poeta enseña algunas de sus cartas: no corregir lo escrito, nunca tachar o borrar, pero en cambio confiar en los poderes redentores de la siguiente frase. Confiar a ciegas en el impulso. Negarse a ello resultaría fundamentalmente vergonzoso. “Las palabras, los grupos de palabras *que se siguen* practican entre ellos la mayor solidaridad. No me corresponde a mí favorecer a estos a expensas de aquéllas. Es a una maravillosa compensación a la que le corresponde intervenir –e interviene” (Breton, 1973, p. 52). Una maravillosa compensación... Percibimos en estas frases, aunque no podríamos desarrollarlo jamás, un sistema entero de filosofía. Quizá dos. La lucidez emergida de la estupefacción absoluta que suscita el mundo. Confiémonos, para terminar, a esta imagen que no sólo querría reposar en los prestigios de la imagen: “Es la más bella de las noches, *la noche de los relámpagos*: el día, junto a ella, es la noche” (Breton, 1973, p. 55). La sublevación deja aquí de presentarse como una manida consigna.

Aguja sin surco

La observación que René Daumal dirige a André Breton en 1930 ostenta, lamentablemente, un alcance universal: “Las nueve décimas partes de los que se dan o se han dado el título de surrealistas no hacen sino aplicar una técnica que usted había encontrado; al hacer esto, aquéllos sólo han sabido crear vulgaridades que la hacen inutilizable” (citado en Durozoi, 1976). Nueve de cada diez seguidores de una *buena nueva* –la proporción resulta francamente apabullante– tornan inutilizable un modo de pensar y de operar cuyo original ha causado tanta alegría como justo desconcierto. Lo descomponen. Y no se ve cómo evitarlo. ¿Habría que ocuparse de ello? Y, en primer lugar, ¿quién lo haría? Caeríamos de bruces, sin remedio, en una desagradable atmósfera de censura. En un sistema inquisitorial. El mismo Breton incurrió, por desgracia, poco a poco, en semejante tentación. Pero el horizonte al que apunta el poeta no se cancela por ello. ¿Cuál es? Antes que cualquier otra cosa, se trata de la impostergable anulación de un racionalismo obtuso. Nunca más de acuerdo. A él no tiene sentido oponerle un irracionalismo equiparablemente obtuso. Ni difuso. Pensar poéticamente consiste en pensar agudamente, no en utilizar palabras azucaradas o halladas al acaso. Pero pensar agudamente sigue siendo una abstracción mientras no seamos capaces de encontrar cierto surco. La metáfora del fonógrafo hace aquí su acto de presencia, aunque a Breton no sólo no se le ocurriría jamás, sino que la rechazaría obedeciendo a una especie de tropismo: pero concedamos que una aguja no es tal si no se aplica en un surco. No habría música sin este tipo de conjunciones. Desde luego, esta es una metáfora que entrará en desuso con las nuevas tecnologías digitales. Poco importa. Relativamente pronto se vio que la famosa Escritura Automática era menos una impostura que un fértil fracaso. Bastaría releer las páginas correspondientes de *El espacio literario*: “Quien quiere escribir y crear debe continuamente adormecer en sí mismo esta exaltación. La maestría presupone el sueño por el cual el creador amaina y engaña a la

fuerza que le arrastra” (Blanchot, 1995, p. 211). La pretensión de la Escritura Automática se parece como gota de agua a la efusión mística: quiere experimentar una presencia que necesaria e irremisiblemente se sustrae. Se ausenta sin apelación. No alcanza con el estado de gracia. Blanchot es, como siempre, implacable: la absoluta libertad prometida desemboca en un vacío absoluto. Se comportaría tristemente como una aguja sin surco. Un diamante o un zafiro no son extraídos únicamente para admirar sus fulgores o para calibrar su dureza. La escritura nace de una fricción, nunca de una fusión. En consecuencia, cualquier intento por reconciliar, resolver las antinomias, disolver las contradicciones, etcétera, no tendrán la ocasión de prosperar. En ningún momento se trató de eso. De integrar, de incorporar los fantasmas, quizás. De hacerlos resonar, resoplar, resollar, tal vez regurgitar. Es que el orden al que alude Breton no es el de la profundización, sino el de la convulsión: “La belleza será convulsiva o no será” (*Nadja*). ¿Una especie de ataque epiléptico? Dista de Baudelaire y sus correspondencias, porque el surrealista intuye que *no hay más allá*. Los azares se articulan a su aire, según una lógica tan rigurosa como la de los enunciados. “Gracias al descubrimiento de la imagen ‘surrealista’, Breton superaba los intentos de Nerval, Mallarmé o Rimbaud, ya que liberaba a las palabras del imperio de las cosas, proyectándolas al propio movimiento del dinamismo mental, y haciéndolas mediadoras entre las representaciones de la realidad psíquica y las atracciones del universo sensible” (Durozoi, 1976, p. 31). Idealismo puro, pues. Estos dos autores han puesto de manifiesto la dependencia –que por lo demás nunca ocultó– de Breton respecto de la poesía y de la filosofía alemana: Ritter y Hegel, Arnim y Novalis. Cada quién sus santos, pero el lastre contraído y arrastrado fue de consideración. El asunto, con todo, no debe desecharse a la ligera. Preguntarse si toda la poesía es surrealista implica sospechar que toda ella tiene raíces románticas. En otros términos: el deseo humano converge de mil maneras con el Deseo del Ser. Eso es, en rigor, Romanti-

cismo. Siguiendo la metáfora del fonógrafo, se imaginará beatíficamente que existe la atmósfera terrestre *para* conducir las ondas sonoras y así deleitar a nuestros oídos. Teleología doméstica, aristotelismo de cubiertos de alpaca y mantel blanco. Como corrector de Hegel, Spinoza; como su sepultura, Nietzsche. Bastaba dedicarles una rápida visita. Pero algo, aún sin hacerlo explícito, no le gustaba de ellos a Breton. Seguramente su instintivo repudio a la exigencia de reconciliación. No importa demasiado si Breton desconfía de toda reconciliación definitiva: la conserva como norte, como estrella. Como aguja, pero de brújula. En breve: el poeta no cumple siempre, por fortuna, cuanto promete. Por lo mismo, desorienta. Idealista, se visualiza y asume a sí mismo como lo opuesto. El poeta está poseído por otros demonios, y Breton no puede evitar saberlo. ¡Por algo lo seguimos y seguiremos leyendo! Dejad que los niños, los locos y los salvajes se acerquen a mí. Mi enemigo está bien dibujado: es el hombre normal, correcto y centrado. A saber: un perfecto imbécil. Me ayudan los márgenes. Esto no es, bien a bien, Romanticismo: se asemeja demasiado al Cristianismo. Se lee en el *Segundo Manifiesto*: “La piedra filosofal no es más que aquello que ha de permitir que la imaginación del hombre se venga aplastantemente de todo” (Breton, 1974, p. 222). La imaginación vengadora... Esta retórica, a decir verdad, rechina. El Más Acá admite en sus oscuros pliegues y en sus húmedas oquedades un fabuloso, un maravilloso Más Allá. El *surreal* es, al cabo, un real de a veras. Es cierto que, ante ideas como estas, los filósofos permanecerán saludablemente atónitos. Buena parte de ellos. A semejante perplejidad contribuye la ambición de combatir un mito con las herramientas del mito: “¿Y si lo surreal no fuera otra cosa que la proyección de un nuevo mito para desatorar al hombre de su actual concepción de lo real, que olvida que, a ejemplo de los otros modos anteriores de explicación, se trata igualmente de un mito?” (Durozoi, 1976, p. 33). El mito de Occidente: suponer que lo que él piensa es la Verdad, toda la Verdad y nada más que la Verdad. Habrá

que bajarle dos o tres rayitas (aunque el poeta no podrá hacerlo por sí solo). Se tendrá que aguzar en otra parte el oído. Pero, ¡ay!, una vez más, el lastre: *deberá* proponerse un mito en consonancia con lo que *nosotros* deseamos. Y vuelta a lo mismo. Se entiende por qué motivos Breton no logra escapar de las fuerzas gravitatorias de esta Civilización. Ha terminado identificando al Ello con el Superyó. Comparece de nuevo la pregunta de siempre: pero, ¿qué quiere el Ello? Muchos, a diestra y a siniestra, responderán: ¡Vivir! ¡Sólo eso! Empero, para un animal parlante, esto de vivir no acaba de quedar claro. Breton, en una entrevista, culpa a los griegos: “Tened siempre presentes a los persas, a los camboyanos y un poco al egipcio. El gran error, por muy bello que sea, es el griego” (citado en Durozoi, 1976, p. 34). Pero decidir que toda Grecia es racionalista, por muy seductor que ello suene, constituye el gran error de Breton. Quizá este rechazo sumario explique algunos bandazos que podrían –y, con seguridad, deberían– ser eludidos. Porque “el griego” no se reduce, bendito sea el cielo, a Platón y su fastuosa estela. No podemos negar que sin la Metafísica apenas habría Ciencia, pero en modo alguno la apertura y creatividad del griego terminan allí. Estar persuadido de ello le cerró muy pronto los ojos al visionario. Perdió el surco.

Irrenunciable infancia

El surrealismo nace, una primera vez, en el frente de batalla; exhibe la actitud posible de un hombre ante una muerte inminente. En sus *Conversaciones con André Parinaud*, André Breton recuerda –durante la I Guerra Mundial– la visita a un hospital psiquiátrico donde conoció a un sujeto asombroso:

Se trata de un hombre joven, culto, que estando en el frente había llamado la atención de sus superiores por su temeridad sin límites: de pie en el parapeto en pleno bombardeo, delineaba con el dedo la trayectoria de los

obuses que pasaban. Su justificación ante los médicos era de lo más simple: contra toda verosimilitud y aunque su actitud no era nueva, nunca lo habían herido. Pero, por dentro, se articulaban certezas completamente heterodoxas: la pretendida guerra sólo era un simulacro, los supuestos obuses eran inofensivos, las aparentes heridas no denotaban más que maquillaje y, por lo demás, la asepsia no permitía que se ventilaran las curaciones para saber a qué atenerse. (Breton, 1987, p. 33).

Semejante actitud le provoca a Breton una inflexible y casi enfermiza asociación con Fichte y con Pascal. No es imposible saber por qué. La realidad ha llegado a ser sencillamente insoportable. Resulta imperioso huir de ella, sorprenderla, abrir un túnel, trazar puentes que la irriguen con una frescura segregada, derramada, atomizada por lo desconocido. Si seguimos el relato hablado que hace Breton en el programa radiofónico de Parinaud, en 1952, nos daremos cuenta de la naturaleza profundamente aleatoria –por darle un calificativo– del proceso. La convergencia, seguida de una áspera divergencia, respecto al dadaísmo, dice mucho del clima imperante, de los complejos involucrados. Estaban buscando lo mismo, pero las vías no eran las mismas. Incluso la noción de *lo mismo* resultaría, pensada con mayor detenimiento, completamente inadecuada. No buscaban nada fácil de definir o delimitar. Más o menos, unos y otros se querían aproximar a los bordes de lo definible y reconocible. Bordes no poco peligrosos. Los movilizaba cierta desconfianza de principio. ¿A qué? A la esclerosis múltiple. Pero menos a la que ataca a los órganos que aquella que hacía del lenguaje su víctima. Hipersensibilidad a la reiteración, a la pereza, a la estupidez, a la cosificación: a las cantinelas y consignas huera. Lo político, por cierto, era accesorio; podías ser de izquierda o de derecha, pero si no proclamabas algo interesante o novedoso, adiós. Duele advertir que esto mismo le pasó a varios líderes; en particular, y con enorme virulencia, aunque en gran medida a su pesar, al propio André Breton. ¿Cómo hacer del sueño algo útil? A la distancia, se

notan más los desgarrones. Recuerdan la pataleta de un escuincle pesadito. Las reservas de Breton con Tzara son aleccionadoras. Otras veces no: se divierte uno de lo lindo. Todo sucede como en un cortometraje de Buster Keaton. Se diría que el problema se agrava –si no es que se origina– al tomarse demasiado en serio. Porque en gran parte se trata de algo muy comprensible: de no renunciar nunca a la infancia. ¿Por qué lo haríamos? ¡No por nuestra voluntad! Lúcido, en la sexta emisión señala Breton:

Uno de esos apremios, y el más grave, es la sujeción de las percepciones sensoriales inmediatas, que en gran medida hacen del espíritu el juguete del mundo exterior (...), y que, por el hecho de su carácter parásito, las impresiones resultantes no pueden dejar de *falsear* el curso de la ideación. Otra dificultad no menos ardua y que sentíamos la irresistible necesidad de sacudirnos, era la que hace intervenir al *espíritu crítico* en el lenguaje y, en general, en las más diversas formas de expresión. (Breton, 1987, p. 80).

¿Podría preservarse la inocencia prístina de la lengua? Breton creyó en Freud y en la hipnosis, aparte, claro, de la elevación totémica de la escritura automática. Por *espíritu crítico* se refería a la lógica, a la moral y al gusto dominantes. Un sentido común bastante trasnochado. El surrealismo contrapone a esa costra un *deseo de maravilla* que, con amplitud, guía a nuestra experiencia de la infancia. Lo leemos en el *Manifiesto del surrealismo*, de 1924: “Decidámoslo: lo maravilloso siempre es hermoso, todo lo maravilloso es bello, incluso sólo lo maravilloso es bello” (Breton, 1987, p. 81). Maravilla: sorprendente, extraño, milagroso: digno de verse. Digno de leerse, también, porque la escritura automática *no es* tan automática, ya que se cuida mucho de caer en las tentaciones (*sic*) del mundo como de las ensoñaciones del Yo. El resultado apenas podría ser más ambiguo. ¿No lo escribe un Yo, situado, por más que no lo quiera, en su lugar y en su tiempo? ¿Basta creer que es suficiente dejarle la palabra a la boca para que diga lo que ella piense de la sombra para abrirle paso? Bueno, la lucha se

le hace. Incluso se echa mano del ritual –no de la metafísica, que es decididamente tonta– del espiritismo; se tocan la yema de los meñiques, etc. Lo desconocido no está afuera, en algún lugar determinado. No hay necesidad de moverse, de viajar, de gastar. Todo está lleno de dioses, decían los sabios arcaicos. Hasta que se hace sofocante la pregunta: ¿para qué? El surrealismo pasa, con celeridad, de la espontaneidad a la clandestinidad. Relativa ésta, porque nunca da bien la cara. El mundo se torna cada vez más imbécil: ya llega a ser un verdadero escándalo. ¿Para qué escribir? Para decirle a ese mundo que No. Loable, tal vez, pero la inocencia se despide ahora de una vez por todas. El poeta se transforma en comisario; del Pueblo, pero comisario. ¡Se concede a sí mismo tal vez demasiada importancia! ¿Qué nos importa que el mundo los haya escandalizado, tuvieran o no motivos para justificarlo? Nos importa, en cualquier caso, *como ciudadanos*, no como poetas. El poeta –si nos ponemos rudos– ha renunciado a tener Ideología. Eso parece haber olvidado, punto a punto, Breton. ¿Es usted de izquierda? Felicidades. Lo admiro. Yo también podría serlo, al menos tres o cuatro días a la semana. Pero eso no lo hace ni mejor, ni peor poeta. No baje tanto el listón. Afirmar que la poesía tiene una esencia revolucionaria, ¿no la compromete y la termina por enmudecer, tal como si se le hubiera colgado una pesada loza? En todo caso, ¿es imposible dejar que ella misma diga qué puede y qué no? El mundo al que se oponen André Breton, el surrealismo, la literatura y el arte en general es el que, por confesión del primero, se ha construido siguiendo el pensamiento de René Descartes. Freud es y no podía no ser el nuevo faro. Pero, ¿quién tiene la culpa? ¿La razón, o la división que quiere que cada individuo se comporte como policía de sus propias pasiones (y se las ha arreglado admirablemente a fin de lograrlo?). Los artistas saben muy bien de lo que hablan: la razón seca el alma. Un racionalismo estrecho y una moral represiva: tales son los enemigos de un surrealismo *bien entendido*. Pero ir en contra por ir en contra –rechazar por sistema– hace que se acabe demasiado pronto el

combustible. Frente a Breton, que termina poniéndose dócilmente al servicio de la revolución proletaria, permanece la posición de Louis Aragón, que desconfiaba obstinadamente de lo que sucedía en Moscú. La existencia humana no se modifica con una asonada, aunque sea tremendamente violenta. Siempre se ha tratado de reemplazar una arbitrariedad por otra. Que el surrealismo se *convierta* –la palabra es exacta– al materialismo dialéctico habla pestes de ambas formaciones. De todas maneras, ello sería finalmente impracticable. Un sujeto no puede ser sujeto las veinticuatro horas del día, y menos aún si cree que decide ser un sujeto revolucionario. Somos seres sociales hasta cuando vamos al baño, pero para saber que *eso no es todo* tenemos a la poesía. Más bien, ella nos tiene. Impide –y eso no es nada fácil– hacer de los hombres *egrégoras*, una palabra cara a Breton. La fe obra milagros, por desgracia.

La culpa fue de Hegel

Estamos a la mitad del camino. De 1924 a 1932, surrealismo y marxismo son, aparente o superficialmente, novios. La relación se produce entre un hombre mayor, serio y seguro de sí mismo, con perfecta –aunque bastante chata– claridad respecto de sus metas, y una chica encantadora, talentosa y apasionada –aunque un poco loquita–. Ella le cede todo... hasta que, por fin, se desengaña. El marxismo es irrenunciable, pero también insoponible: vehicula una razón patriarcal, se basa en una severa disciplina militar; pierde eficacia si se afloja. El surrealismo no se pliega a sus demandas: acaso no porque no quiera, sino porque no puede. No tiene el hígado. San Carlos y Nadja; así se podría personificar el romance. Ella está subyugada, pero él se esmera en disimular su indiferencia e incluso su desconfianza. Ella quiere aventura, él se sacrifica abnegadamente –mas también ostentadamente– por el futuro de la Humanidad. Es decir: a lo Abstracto. Su amorío no podría haber durado mucho. Eran como las

bodas del Azar y la Necesidad, de la espera de lo Inesperado con la exigencia de lo Debido. Entre el surrealismo y la revolución se suscita hasta cierto punto lo que Breton denomina *amor electivo*; se trata de una suerte de Cruz. Inconformismo absoluto, irreverencia total y el más fino sentido del humor, ¿serán compatibles con esa ineludible y mortal seriedad del revolucionario? El surrealismo ha sido el intento, quizá necesariamente fallido, o con resultados ambiguos, por superar el divorcio entre el sueño y la vigilia. Pero el fantástico esfuerzo desplegado a ese respecto sólo ha demostrado que tal cosa es posible únicamente a nivel del lenguaje, o como espectáculo, nunca en el nivel de las instituciones económicas o políticas, regidas éstas por una racionalidad escasamente flexible. La obsesión por *hacer coincidir* ambas experiencias desemboca, por lo común, y por lo que vemos, en catástrofes no sólo no deseadas sino que, explícitamente, se ha buscado evitar. ¿Tendría que mirarse siempre a otro lado? Es posible que sólo sea una cuestión de tiempo; pero las evidencias se arraciman en otro rincón. El surrealismo se ha movido desde la pretendida recuperación de la infancia hasta la más infame infantilización del mundo. Menos, tal vez, por culpa del surrealismo –en su calidad de presunto movimiento espiritual– que de los surrealistas –en cuanto personas–. En eso ha resultado sumamente instructivo. El mismo Breton se arrepiente, si bien sólo en parte; *había que* arrastrar a los intelectuales, a como diera lugar, a tomar una conciencia política, aunque los medios, reconocerá el mismo poeta, probablemente no hayan sido siempre los adecuados. Hubo mucha víscera y demasiada exageración en ellos. Pero borrarlos en cuanto individuos: esa exigencia se hallaba fuera de toda discusión. ¿De dónde ha brotado entonces semejante intolerancia? Pues no precisamente de la actividad poética. Digámoslo abiertamente: no hay justificación alguna. Los surrealistas no son marxistas (ni éstos, aquéllos), por más que ellos lo quieran o lo anhelan: “Uno de los peores aspectos de la actividad intelectual comprometida en el plano colectivo es la necesidad

de subordinar las consideraciones de simpatía humana al intento de mantener, cueste lo que cueste, esa actividad” (Breton, 1987, p. 144). ¿Semejante declaración exonera a Breton? Claro que no. Nada lo hace, jamás, a nadie. Pero, si alguien tiene la responsabilidad de este endurecimiento, y lo sabemos por boca del propio Breton, es Hegel. ¡Cualquier cosa justifica el Reino en la Tierra! El poeta lo manifiesta, literalmente, al aire: “Ahí donde no funciona la dialéctica hegeliana, para mí no existe pensamiento ni esperanza de verdad” (Breton, 1987, p. 146). Gigantesca frase: otra perla de la confusión entre política y religión. La filosofía brilla aquí por su ausencia, cuya presencia adivinamos muy lejos, más bien cerca de la poesía. Breton representa un auténtico paradigma de esta alegre confusión. En tales condiciones, el surrealismo se encuentra fatalmente destinado a naufragar o encallar. Ha roto las amarras con la literatura convencional y con el conformismo oficial, pero no ha podido hacerlo con la posición política presumiblemente correcta. Lo cual equivale, contraviendo su lógica profunda, a subordinarse a la moral, no a subvertirla. Se entiende: Breton pudo dirigirse a Nietzsche, pero prefirió lo más seguro: Hegel. Con esa elección hundió su propia embarcación. ¡No sería el primero, y tampoco, desafortunadamente, el último! La literatura no es instrumento de nada; ella sólo da cuenta, como dirá Bataille, de la soberanía. No sirve para expresar el anticonformismo, ni la exime de culpas el combate a la afasia. ¿Cuál es el error aquí? Que el surrealismo *nunca fue un movimiento espiritual*. Se despenó, por creerlo, en un obscuro estira-y-afloja de egoísmos: imposible obedecer a un puñado de consignas (que ni siquiera alcanzó a formular). Breton concede que cada personaje le imprimió su marca a cuanto hacía: Dalí, Duchamp, Giacometti, Buñuel, Miró, Man Ray, Mereth Oppenheimer, Magritte, Masson, Tanguy, Max Ernst, el propio Breton... No era un estilo, sino precisamente la carencia de un estilo común. Casi comprendemos aquí que el arte comienza –y acaso concluye– con la libertad respecto del arte. Leyendo las *Conver-*

saciones, la semejanza con la religión arceca en ciertas zonas como un oleaje del Estrecho de Magallanes. El famoso viaje a Rusia es terrible: Louis Aragón es invitado a firmar una declaración contra Freud y Trotsky y a favor de una total anexión al Diamat (cuya encarnación sólo lo puede ser el Partido Comunista). ¿Qué estaban pensando estos muchachos? El efecto en Breton será espectacular. Al fin parece abrir los ojos. ¡Cuánto le ha costado! En 1932, Nadja se aleja, ultrajada, decepcionada, llorosa, de San Carlos (o de quienes, siempre ilegítimamente, hablan y actúan en su nombre). Lo que este episodio enseña es que el ya envejecido ensueño surrealista de mantener comunicados al sueño y a la vigilia *por alguna razón* se puede entretanto –en la vida real– convertir en pesadilla. A la fiesta siempre le sigue una resaca. Las lecciones continúan, ello no obstante, siendo enormes. Nada parece haberse conseguido en la práctica, pero Breton no baja los brazos: el surrealismo triunfó al revolucionar las conciencias. Con ello confirma que de ese movimiento lo importante ha sido darle espacio, darle lugar a una indignación *moral*: menos espiritual que religioso. Luchar contra la injusticia y la arbitrariedad está muy bien, sin duda, y es digno de encomio, pero someter a lo poético a ella no le sirve ni a la una ni al otro. A menos que aquí también detectemos el funcionamiento de una doble moral: ¿para qué sirve hacer el amor? “El abrazo poético como el abrazo carnal / mientras dura / prohíbe distraerse en cualquier miseria / del mundo” (Breton, 1987, p. 204). El surrealismo creyó, con Breton, que *debía* contribuir a la transformación del mundo, pero cuando lo hizo, si lo hizo, fue sin proponérselo expresamente. No está claro si eso fue aceptado. Pero no podría esperarse otra cosa de una aventura tan arriesgada.

Deseo de lenguaje

Seguramente por motivos en el fondo inapropiados, cualquier cosa que interrumpa o contradiga el orden convencionalmente esperado de los acontecimientos se considera *surrealista*. El siglo XX ha sido tan surrealista como freudiano; no constituye una etiqueta exacta, pero sí sintomática. Para los nacidos inmediatamente después de inventada y arrojada –con fines militares– la Bomba Atómica, nos cuesta trabajo imaginar un mundo sin la amenaza absoluta: somos y seguiremos siendo, hasta nuevo aviso, post-apocalípticos. Para nosotros, la vida real ya no puede ser sino surreal (o kafkiana, otro calificativo que se encuentra muy a la mano); o bien la vida se ha estetizado al extremo, o bien el Arte ya no puede ser apreciado como algo distinto a la existencia en su mera desnudez. Esto apunta a un giro epistémico bastante simple: de un portazo, o mejor: de un fogonazo, el sueño se ha transformado en pesadilla. De hecho, a nuestra generación ya se le ha vedado, prohibido soñar. No parece ser un proceso natural. En este tránsito, el surrealismo ya no se presenta –si algún día lo fue– como un estilo artístico, como un *modo*, sino como el *tejido profundo* de todas las cosas. Alude, eminentemente, a una manera sumamente popular o vulgar de entender a Freud. En términos tanto gramaticales como ontológicos, ha pasado de operar como adjetivo a revelarse y funcionar como sustantivo. Lo real se ha vuelto, así, casi indistinguible de lo surreal, al grado de que ya hemos perdido casi por completo nuestras brújulas. Éstas giran enloquecidas: se han vuelto inutilizables. Ni siquiera sabemos bien a bien qué ha ocurrido. Pero una cosa –que subrayó con énfasis el surrealismo– es innegable: *no existe ni el pensamiento ni el arte si no se pone la vida en peligro*. Voluntariamente o no, literalmente o no. Pero esta proximidad con la muerte no es un recurso estilístico entre otros. Se halla, sin escape, en nuestros huesos. Comprendemos que aquello que nos constituye prácticamente al mismo tiempo nos destituye. Esto ha sido fundamental para el surrealismo: todo lo demás es frivolidad. ¿Qué lugar ocupa lo real? La

pregunta no se querría quedar exclusivamente en un plano teórico. Dentro de la física contemporánea, imaginar e incluso afirmar que el mundo es dadaísta no se ofrece como una simple coquetería: alcanza una altura metodológica; si no se nos da crédito, léase a Paul Feyerabend. Lo más real no es, en absoluto, como solíamos dar por bueno. Más excavamos, más extraño se manifiesta eso que descubrimos. Por esta razón, molestan tanto las copias o las imposturas: los artistas y los pensadores acostumbran dar tumbos en torno de lo inimitable. Si se puede imitar, arte no es. Ahí termina: ahí comienza. Picabia no le debe nada a Balthus, ni Miró a Giacometti. Si es nuevo, y si lo moviliza la emancipación del espíritu, de Dante a Gaudí y de Ucello o Goya a Beckett, será surrealista. Algo muy parecido sucede con la reflexión filosófica; basta echar un vistazo a su tianguis. Me atrevería a declarar que hasta en la ciencia se procura no copiar, pero allí resulta más difícil; la veneración al método posee tintes indisimulablemente teológicos (y no es el único sitio en el que esto es visible). No es que el arte o la filosofía prescindan del método, sino que jamás lo contemplan como una ruta obligatoria e indiscutible; tampoco es que circulen por la libre, sino que el método viene a ser un resultado de la fabricación, de la confección de sus propios objetos. Ellos corrigen y alteran al método. Por su parte, André Breton insistirá en una constante: “En el siglo XX, el artista europeo no tiene oportunidad de evitar el desecamiento de las fuentes de inspiración desencadenado por el racionalismo y el utilitarismo sino reconciliándose con la visión llamada primitiva, síntesis de percepción sensorial y representación mental” (Breton, 1987, p. 244). ¿Hechizo de lo exótico? Seguro es algo más. La sensibilidad surrealista conduce a sospechar de ese racionalismo estrecho y cicatero que, preocupado sólo por su eficacia, o su cordura, o su aprendizaje, no levanta nunca el vuelo. ¿Eso es todo? Al menos, no es la vida. Pero, al cabo, para una persona normal, el arte nunca alcanza. No puede afirmar su soberanía. Es como decir: hay cosas más importantes que la libertad. Debe hacerse lugar, por

ejemplo, a la solidaridad, o a la compasión. La libertad aparece a menudo, sean buenas o malas las circunstancias, como un verdadero lujo. La razón ha sido grosera, a no dudarlo, pero hacerla a un lado ha sido siempre mucho peor. A Breton no le intimida –ni le avergüenza– reconocerlo: su moral, como individuo, es –por más reservas que mantenga de modo explícito respecto de su civilización– fundamentalmente cristiana. No parece percibir que esa no es una cuestión pertinente; no se trata de la moral en sí, sino de creer que todos los aspectos de la conducta deben regirse por ella. Después de todo, la idea de *cambiar el mundo* es moral o, por emplear una palabra más cargada aún, ideológica. Pasar de la gramática a la acción política directa –que nunca llegaría a ser, sin embargo, realmente directa– comporta una distorsión inmensa. Cambiar el mundo, sin consigna, acaso sin quererlo, es lo que consigue la literatura: lenguaje en libertad. No significa esto decir libremente aquello que uno quiere, con razón o sin ella, sino *hacer lo que el lenguaje quiere*: esa libertad es la única que importa. Ahora bien, ¿qué quiere? Nunca lo sabremos con exactitud; territorio libre de certezas. Con todo, el surrealismo permanece interesante porque gira en derredor del deseo, pero parece no acabar de admitir qué sentido tiene. Ha creído que reside en el deseo de un Yo, y luego en el de un Nosotros. ¡Y se diría, con razón, que emergió justo para concederle sus privilegios al Ello! Debido a tal creencia elemental en el Yo/Nosotros se ha deslizado irremediable y lastimosamente hacia la moral: la moral del rebaño. Pero es menester comprender que ninguna de esas instancias desea; sólo parasitan el deseo. Tal vez esto dé cuenta de la completa y general incompreensión de Nietzsche, y en particular de su proclamación de la muerte de Dios, gesto que para alguien como Breton representa algo tan exorbitante como inaceptable. Se entiende por qué: a estas alturas, parece necio ignorar que Dios es el Yo/Nosotros. ¿Por qué no lo dijo así Nietzsche? ¡Porque –quizá– apenas lo estaba descifrando! Pero el borde del surrealismo se aprecia aquí con una claridad meridiana. No se

ha librado de la Metafísica: continúa pensando –y continuará haciéndolo hasta el final– en el combate del Bien contra el Mal. Pero hay que decir, por fin, que Breton no personifica, él solo, al surrealismo; precisamente el haberlo pretendido disminuyó gran parte de su fuerza. El surrealismo no es Breton y ni siquiera coincide con los surrealistas que se identifican o identificaron como tales. El problema que emerge con esta *herida abierta* es, prioritariamente, el de la revolución. Fue relativamente sencillo culpar a Stalin de la traición de la Revolución Rusa, como lo ha sido culpar a las clerecías decadentes de la degradación del mensaje cristiano. ¿Sería injusto ir más allá? La efervescencia surrealista se ha verificado, en parte, como un postrer latigazo de la Escuela de la Sospecha; en cierto momento, se dirige, no poco colérica, contra sus propios maestros. Terminará, obvio, mordiéndose la cola. Pero también puede contemplarse como un latigazo del platonismo y su casi inmortal metafísica: creer firmemente en un mundo real que palpita debajo de lo aparente, y que lo domina. En el extremo de la calle, asfaltada de tanto andarla, todo, fondo y corteza, aparecen como modalidades del Mito. Pero emergen confundidas. El esoterismo tiene que hacerse exotérico. Nunca, nunca perder la esperanza. Todo tiene y merece solución. Tal sería la consigna. Finalmente, llegaremos al límite: *la única solución es la poesía, pero ya muy pocos hombres la entienden*:

Las querellas entre el materialismo y aquello que se le opone, como aquello a lo que él se opone, son absolutamente vanas ante la unidad de la condición humana y lo precario, acrecentado en lo posible, de esta condición. Llegará un día, escapando a ese registro que por primera vez permanece mudo sobre los días por venir, en que el hombre saldrá de laberinto, después de recuperar, a tientas en la noche, el hilo perdido. Ese hilo es el de la poesía tal como solo algunos podemos entenderla, la que después de Lautréamont y Rimbaud hemos creído que debía cambiar la vida. (Breton, 1987, p. 286).

Así, ¿cómo seguir queriendo escapar del laberinto?

Deseo de tener fe

Visto a la suficiente distancia, el surrealismo –al menos, ese que concibió André Breton– parece tal vez demasiado *rosa*. En todo caso, da una sensación de juventud rápidamente envejecida. No quiero insinuar que ya no despierta simpatías; pero casi es lo único que –aparte de la indiferencia, derivada de la total incompreensión– provoca. Ferdinand Alquié intentó, en su *Filosofía del surrealismo* (1965), reivindicarlo para la tradición filosófica resaltando sus nexos con Platón, Descartes y Kant..., pero con ambiguos resultados (1974). ¡Romper con ellos hubiera sido mejor! Sin duda, la culpa no es únicamente de Alquié; a pesar de sus un tanto ritualizadas protestas, Breton les debe todo a tales personajes. Tal vez de ahí, justamente, proceda nuestro insuperable malestar; el destino del surrealismo bien pudo ser otro. Al final, por desgracia, quizá le faltó *punch*. Decidió que bastaba rasparle el cochambre, pero lo cierto es que la olla ya estaba excesivamente abollada y agujereada. ¿Qué olla? No es difícil concordar en principio con Alquié:

El surrealismo nos propone la esperanza de existir antes de cualquier desarrollo crítico, antes de cualquier reflexión sobre sí mismo, y proyecta la existencia a una especie de más allá de la vida natural, sin embargo inmanente a ella y no posterior, que parece manifestarse a quien quiera interpretar el Mundo bajo el aspecto de lo maravilloso. (1974, p. 15).

Constituye así, bien entendido, una parte de la secularización. Queda más que claro que le hizo falta reflexividad (y bastante malicia). Frente al negativismo da-daísta, nos topamos con una afirmación empapada en resignación. Todo se halla al alcance de nuestra mano; sólo se necesita cambiar de actitud. El paraíso y la salvación... ¡pero, encima, gratuita-

mente! Un cristianismo del aquí y el ahora. El color rosado del conjunto se vincula naturalmente con la ingenuidad. No hay esperanza, ésta se ha trocado en simple espera. Comparado con una postura menos encantada como la de Jules Monnerot, defendida en *La poésie moderne et le sacré*, lo de Breton nos queda bastante a deber: “La poesía es magia por la magia, magia sin esperanza” (Gallimard, 1945, p. 17). Por descontado que tuvo sus motivos; cualquier cosa antes de resignarse a escindir la poesía de la vida. Pero el efecto global ha sido, para él mismo, desastroso: siempre quiso anteponer la moral a la belleza, o la ética a la estética; ¡esgrimiendo así una noción bastante limitada y prejuiciada de la libertad! Alquié resume esta posición señalando su parentesco con el romanticismo y con Hegel: ella no es más que el optimismo idealista de la reconciliación. Pero las páginas donde rechaza con vehemencia la idea de que Breton sea realmente hegeliano son de las más hermosas de su libro: el surrealista, a diferencia de Hegel, es un leal partidario del alma bella, de la intuición y de la potencia moral de la poesía. La ética de aquél se localiza, en consecuencia, notablemente más cerca de Kant. ¡Por más que él mismo escasamente lo sepa! Nos contentaremos aquí con la crítica de Alquié a Hegel, pero su defensa de Breton se antoja muy floja o circunstancial. Lo que a fin de cuentas nos explica el filósofo es que Breton *le fue fiel a Dios*, pese a sus fervientes declaraciones en contra. ¿Qué clase de defensa es esa? Cito *in extenso*:

La afirmación de un principio trascendente del juicio, de una verdad superior a la historia, permite la rebelión y la resistencia contra lo social: en Descartes, el contacto del espíritu individual con el infinito funda a la vez la certidumbre y la libertad de ese espíritu. Hegel desarma la conciencia al negar la posibilidad de tal recurso. En las prisiones del antiguo régimen, el acusado podía al menos invocar a un absoluto intemporal ignorado por sus jueces. En la prisión hegeliana, y en el seno de una historia cuyo solo final constituirá lo Absoluto, únicamente puede

prepararse a confesar ante la justicia del Estado que su rebelión y su servidumbre solitarias sólo eran ilusión y error. (Alquié, 1974, p. 54).

¿Qué nos importa, la verdad, si Breton intentó siempre, deliberadamente, pero sin éxito, despojarse de la Trascendencia? En ese punto preciso se aparta de Descartes, pero, según esto, es sin duda su recurso a la poesía aquello que lo aproxima a la religión. No ha sido precisamente en Dios en quien confía, pero tampoco se dirige al Estado o a la Iglesia, instituciones frías; se remite invariablemente a las pasiones y arrebatos del hombre. Dice expresamente: *deseo de lo maravilloso*, pero nuestro filósofo lee: *fé en Dios*. Por supuesto que Alquié se encuentra autorizado a hacerlo: Breton es su amigo personal. Difícilmente se permitiría una interpretación de tamaño fuste si no lo fuera. Al cabo, nos ofrecerá una imagen distinta de la que con seguridad hubiera deseado el poeta, pero lo cierto es que no ha aplicado demasiada violencia: Breton es más cartesiano que hegeliano, porque, a pesar de sus veleidades partidistas, a pesar de sus obnubilaciones dialécticas, de su materialismo pedido precipitadamente en préstamo a Engels, a pesar de sus numerosos alardes de ateísmo, ha confiado en el individuo y en sus poderes, que siempre y en todas partes han sido amenazados por el Estado. En resumen, Breton merece ser rescatado de sí mismo, simple y llanamente porque es humanista (lo contrario, desde este punto de vista, al Totalitarismo y al Nihilismo). “Lejos de someterse al sistema de la historia, la experiencia surrealista permite juzgar a la historia según la norma de cierta eternidad” (Alquié, 1974, p. 56). El surrealismo se presenta como una forma de la Metafísica –gracias a Dios–. Porque André Breton es un hombre de buena voluntad: si afirma no creer en Dios, sigue creyendo en el Hombre. No vendría –lo sabemos– a ser algo tan diferente. Todo el libro de Alquié se esfuerza en mostrar semejante continuidad: Breton se equivoca con frecuencia, pero debemos perdonárselo, porque su meta permanece siendo la misma que la nuestra:

fe (en el Hombre), esperanza (en la Poesía), confianza (en la Libertad). ¡Humano, demasiado humano! Al final, bien haremos en aceptar que todo aquello que nos ha atraído del surrealismo ha sido producto del error. Y esto, ¿por qué? Por lo mismo que hemos visto reiterarse en decenas de filósofos de escuela: jamás lograr vencer el miedo a Nietzsche ni sobreponernos al prejuicio con que lo leemos. Va para largo.

Referencias

Alquié F. (1974). *Filosofía del surrealismo*. Barral.

Blanchot, M. (1995). *El espacio literario*. Paidós.

Breton, A. (1973). *Antología (1913-1966)*. Siglo XXI.

Breton, A. (1974). *Manifiestos del Surrealismo*. Guadarrama.

Breton, A. (1987). *Conversaciones con André Parinaud*, FCE.

Durozoi, G., y Lecherbonnier, B. (1976). *André Breton. La escritura surrealista*, Guadarrama.



El Comité de Huelga Universitario: movimiento estudiantil y redes de apoyo, Durango, 1966

The University Strike Committee: student movement and support networks, Durango, 1966

Lic. Héctor Amílcar Nevárez Fernández
Investigador independiente
hectornevfer@gmail.com

Sección: Artículos

Recibido: 19 agosto 2024 / Aceptado: 23 sept. 2024 / Publicado: 6 feb. 2025

Resumen

Se estudia la dimensión organizativa del Comité de Huelga Universitario (CHU) durante el Movimiento Estudiantil del Cerro de Mercado acontecido a mediados de 1966 en Durango. El argumento se centra en el papel heterogéneo y plural del organismo estudiantil. A partir del archivo interno del comité universitario y reportes policiacos del gobierno mexicano es posible acercarnos a la especificidad de la organización y dimensionar su papel en el movimiento.

Palabras clave: Movimientos sociales, huelga, UJED, años sesenta

Summary

This article aims to address the organizational dimension of the University Strike Committee (CHU) during the Cerro de Mercado Student Movement that occurred in mid-1966 in Durango. The argument focuses on the heterogeneous and plural role of the student organization. Through the university committee internal archive and police reports from the Mexican government, it is possible to approach the specificity of the organization and assess its role in the movement.

Keywords: Social movements, strike, UJED, sixties

Introducción

Entre el 2 junio y el 28 julio de 1966 en la ciudad de Durango aconteció uno de los movimientos sociales más relevantes en la historia política de la entidad. Durante el conflicto, el sector estudiantil agrupado en el Comité de Huelga Universitario (CHU) mantuvo un rol relevante. El objetivo del presente artículo es analizar su dimensión organizativa y ahondar en las redes de apoyo del CHU durante los sucesos de 1966.¹

En la primera mitad de la década de los sesenta, Durango atravesó por un conflicto político motivado por la explotación de los recursos forestales. A principios de 1964, el presidente Adolfo López Mateos suspendió la veda forestal en una extensa zona boscosa de la entidad en beneficio exclusivo del consorcio denominado Bosques Mexicanos A. C. (Bomex). En el Consejo de Administración de Bomex se encontraban empresarios madereros en mancuerna con funcionarios gubernamentales como el secretario de Agricultura y Ganadería Julián Rodríguez Adame, el gobernador de Durango Enrique Dupré Ceniceros, el subsecretario de Recursos Forestales y Caza Enrique Beltrán, y Gilberto Rosas Simbeck, dirigente de la Unión de Madereros (Gámiz, 1979, p. 24).

Terminado el sexenio de López Mateos (1958-1964), el presidente Gustavo Díaz Ordaz manifestó su desacuerdo con el esquema organizativo de Bomex. Durante diciembre de 1965, el presidente dio marcha atrás a la licitación forestal argumentando el incumplimiento de términos. Una de las reacciones a la cancelación del proyecto fue el surgimiento del Frente Defensivo de los Recursos Naturales (FDRN) y el Movimiento Cívico Duranguense (MCD). Ambas organizaciones reivindicaron la explotación de los recursos naturales: el FDRN mantuvo vínculos con Bomex y el MCD se pronunció a favor de una industria forestal de propiedad estatal. En

1. Estas reflexiones se desprenden tercer capítulo de mi tesis de licenciatura sobre el Comité de Huelga Universitario de la UJED en el Movimiento del Cerro de Mercado (En preparación).

ambas organizaciones participaron sectores estudiantiles que posteriormente se integrarían al Movimiento de 1966 (Lucero, 2002, pp. 121-125).

El conflicto por la industrialización trasladó su atención, de los bosques a la minería del Cerro de Mercado. A lo largo de los siglos XIX y XX se desarrolló una narrativa maximalista del Cerro de Mercado. Es decir, las principales monografías y textos de historia de Durango afirmaron que el cerro formaba uno de los mayores yacimientos de hierro a nivel mundial (Avitia, 2002, p. 1).

El Movimiento del Cerro de Mercado se inició el 2 de junio de 1966 cuando un grupo de estudiantes ocupó las instalaciones de la mina y exigió la construcción de una planta siderúrgica. Durante el movimiento surgieron dos organizaciones estudiantiles: el Consejo de Gobierno Estudiantil (CGE) y el Comité de Huelga Universitario (CHU). Igualmente, el sector empresarial de Durango se agrupó en torno a las Fuerzas Activas y Productivas (FAP).

El CGE fue integrado por representantes de las principales escuelas de la Ciudad de Durango, sin embargo, la influencia de los dirigentes del ITD era dominante (Gámiz, 1979, p. 64). Por otro lado, el sector estudiantil universitario conformó el CHU después de desconocer a la Federación de Estudiantes Universitarios de Durango (FEUD). Ambas organizaciones mantuvieron ámbitos de acción distintos (aunque no tajantes); los estudiantes del Tecnológico en los campamentos estudiantiles y los universitarios encargados de las tareas de difusión del conflicto (Lucero, 2002, p. 187).

La relación entre el CGE y el CHU fue conflictiva debido a que sostenían concepciones distintas en torno a la industrialización. El CHU exigió la expropiación del Cerro de Mercado, es decir, la cancelación de la licitación minera a Fumosa y la instalación de una industria estatal. El CGE se inclinó a una salida negociada entre las autoridades y el sector empresarial, por lo cual dieron a conocer un pliego petitorio donde solicitaron a

Fumosa la instalación de la planta siderúrgica al igual que un fondo de fomento minero y el desarrollo de industrias secundarias con participación de la iniciativa local (ACHU, Consejo de Gobierno Estudiantil, sin fecha).

Durante los cincuenta y ocho días del movimiento el CGE organizó tres comisiones estudiantiles de negociación que viajaron a la Ciudad de México para reunirse con representantes de Fumosa y autoridades federales. Mientras tanto, en Durango el movimiento estudiantil devino en una fuerte movilización popular. Finalmente, después de intensas pugnas internas y negociaciones, la dirigencia estudiantil aceptó las propuestas gubernamentales. Como salida al conflicto las autoridades federales anunciaron, entre otras medidas, una comisión de desarrollo integral y establecieron una cuota por tonelada de mineral extraído. El mitin final fue celebrado el 28 de julio de 1966. El conflicto motivó la suspensión de poderes en contra del gobernador Enrique Dupré Ceniceros. A partir del 4 de agosto de 1966 el senador y primer rector de la UJED, Lic. Ángel Rodríguez Solórzano, ocupó la gubernatura de Durango.

Diversos actores e investigadores han reflexionado sobre de los sucesos de 1966. Uno de los primeros textos es el titulado *Pueblo Mío* de Máximo Gámiz Parral, representante de la iniciativa privada duranguense durante el conflicto (Gámiz, 1979) De la misma forma, algunos exdirigentes estudiantiles de la UJED y del ITD difundieron sus testimonios en los que, desde diferentes posturas, reivindicaron su participación y el papel de sus instituciones educativas (Ornelas, 2010; Salas, 2017; Vargas, 2023; Hernández, 1996; Mijares, et al., 1996).

Algunos autores han elaborado ensayos e investigaciones sobre los sucesos de 1966 utilizando materiales hemerográficos y testimoniales. Estos textos aportan una valiosa visión crítica del movimiento (Guerrero,

2016; Avitia, 2003; Rivas, 2017; Borrego y Torres, 2019). En la bibliografía reciente destaca la investigación de Rosa María Valles (Valles, 2016).

En el campo historiográfico, el texto de Santiago Amadeo Lucero *Más allá del espejo de la memoria: Los estudiantes universitarios de Durango: Trayectorias institucionales y manifestaciones en la vida política y social, 1950-1966* es una referencia fundamental (Lucero, 2002).

A partir de la lectura del corpus bibliográfico sobre el Movimiento del Cerro de Mercado es posible ubicar algunas líneas interpretativas y destacar algunos límites heurísticos. La centralidad de las narrativas testimoniales, así como la utilización de la hemerografía regional en la construcción del relato, ha desplazado la relevancia de las mujeres, los estudiantes de secundaria, sectores populares, gremios y sindicatos.

A lo largo del presente artículo propongo indagar la participación del sector universitario como un actor colectivo heterogéneo que se desarrolló en un ambiente de conflictividad política. Utilizando documentación de archivo busco reconstruir y exponer las principales características organizativas del CHU así como sus estructuras de movilización. Con ello pretendo redimensionar la movilización estudiantil de 1966.

Las fuentes documentales aquí utilizadas pertenecen al Archivo del Comité de Huelga Universitario y a los reportes policíacos de la Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales (DGIPS) de la Secretaría de Gobernación.

La existencia del archivo del sector universitario era poco conocido entre los estudiosos del tema y formaba parte de un acervo sin catalogar (Lucero, 2002, p. 153). Para el desarrollo de mi investigación me dispuse a digitalizar y catalogar la totalidad del acervo del CHU. Posteriormente, elaboré una base de datos con el registro de alrededor de ochocientos materiales documentales de diverso tipo, principalmente actas de adhesión, cartas, telegramas, volantes y manifiestos, minutas de reuniones, etcétera.

En segundo lugar, utilizo los reportes de la DGIPS, dependencia adscrita a la Secretaría de Gobernación del gobierno mexicano. Una de las principales funciones de la DGIPS era “recabar información sobre las situaciones de carácter político que se producían en el país, así como de proveer [sic] o adelantarse a todas las que pudieran tornarse conflictivas o que representaran un peligro para la estabilidad interna” (Portillo, 2021, p. 19).

La redacción de estos documentos se enmarca en condiciones de producción que buscaban un conocimiento útil para el control de la disidencia política. Si bien el lenguaje de los informes tiene pretensiones de objetividad es posible identificar la representación del estudiante como un opositor irracional y manipulable (Portillo, p. 141). Las investigaciones de Josué Portillo Motte sugieren que el trabajo de espionaje político funcionó con eficiencia e implicó el despliegue de una vasta red de informantes profesionales en el país (Portillo, 2021).

Para el sociólogo Alberto Melucci, es un error presuponer la unidad en los movimientos sociales. Para Melucci, la tarea del análisis social es develar la pluralidad de la acción colectiva como resultado de relaciones, orientaciones y significados diversos (Melucci, 1991, p. 363). El autor señala que es un error metodológico reducir la acción colectiva a determinantes estructurales, es decir, explicar el fenómeno colectivo en términos de “sugestión, imitación o manipulación” (Melucci, 2010, p. 57).

En este sentido, Cejudo y Santiago señalan la importancia de regionalizar los estudios en torno a los movimientos estudiantiles y recuperar la especificidad de los conflictos en relación a su contexto histórico, social y cultural (Cejudo y Santiago, 2018). Esta propuesta considera a los movimientos estudiantiles como expresiones “no esencialistas, ahistóricas y singulares” y el estudio de dimensiones analíticas como “construcción”, “heterogeneidad” y “especificidad de lo local” (Cejudo, 2018, pp. 148-149).

Para nosotros, implica indagar al interior de la estructura organizativa del sector universitario. En el primer apartado se subraya el carácter hete-

rogéneo de los estudiantes universitarios que impulsaron un programa político común durante el conflicto. Luego, la relación entre el CHU y el sector estudiantil regional y nacional. Finalmente, ahondamos en las redes tejidas entre el CHU y diferentes sectores populares, urbanos y rurales.

El Comité de Huelga Universitario

Durante el Movimiento del Cerro de Mercado, los universitarios agrupados en el CHU organizaron comisiones enfocadas a la difusión del movimiento y la colecta de recursos para la organización estudiantil. Así sostuvieron su participación dentro del conflicto y difundieron su planteamiento entre diversos sectores sociales.

A principios de los años sesenta, la UJED atravesó por intensas disputas por la dirección de la Federación de Estudiantes Universitarios (FEUD). La recién inaugurada institución y el sector estudiantil universitario de Durango comenzaron a cobrar un nuevo tipo de presencia en la vida política de la entidad. En este contexto surgió el grupo “Vida Estudiantil” cuyo principal dirigente era estudiante de la Escuela de Medicina Antonio Villarreal (Lucero, 2002, p. 111). Este colectivo ocupó espacios dentro de los órganos de representación estudiantil y en los medios de comunicación locales mediante una revista estudiantil, un programa de radio y una columna de opinión (Lucero, 2002, p. 111).

Durante la primera mitad de la década de los sesenta la formación de consensos era compleja al interior de la UJED. La participación tardía de los universitarios en el movimiento es comprensible por el ambiente conflictivo dentro de los órganos estudiantiles universitarios (Vargas, 2023, p. 58). El grupo universitario “Vida Estudiantil” tomó parte de la ocupación del mineral y, a decir de reportes de la DGIPS, Antonio Villarreal fue parte del primer grupo de dirigentes estudiantiles que reivindicaron la acción ante las autoridades estatales (Archivo General de la Nación,

Dirección de General de Investigaciones Políticas y Sociales [AGN. DGIPS], 3 de junio de 1966).

Los dirigentes estudiantiles de las principales escuelas de la UJED (Archivo del Comité de Huelga Universitario [ACHU], 1966b) desconocieron a René Dozal, presidente de la FEUD, y a Horacio Palencia, dirigente de la Sociedad de Alumnos de la Escuela de Derecho por su respuesta pasiva ante los acontecimientos (ACHU, 1966a) Los dirigentes inconformes señalaron que los universitarios no podían estar al margen del conflicto y marcaron como uno de sus principales objetivos la difusión del conflicto entre los sectores populares (ACHU, 1966a).

El sector universitario agrupado en el CHU se caracterizó por movilizar un discurso de confrontación contra la prensa oficialista, los grupos empresariales y la figura del gobernador Enrique Dupré. En un inicio, los universitarios en huelga atacaron las instalaciones de los periódicos *El Sol de Durango* y *El Diario de Durango*, acusados de censurar el movimiento en sus ediciones del día. Luego realizaron una primera concentración en la Plaza de Armas (Vargas, 2023, p. 63). En este primer mitin el CHU orientó su discurso en contra los directivos de Fumosa y del gobernador de Durango (Lucero, 2002, p. 157).

Durante el conflicto, los mítines se efectuaron diariamente en la plaza principal de Durango (ACHU, ca. 1966c). Los oradores universitarios evitaron entrar en conflicto con la figura presidencial y, a decir de los reportes de la DGIPS, al finalizar los eventos los manifestantes coreaban vivas al presidente Gustavo Díaz Ordaz y cantaban el Corrido de Durango (AGN. DGIPS, 11 de junio de 1966). En sus discursos, los estudiantes pusieron énfasis en la exigencia de la cancelación de la concesión minera a Fumosa.

Alternaban todo con la lectura de mensajes de apoyo y presentaban números musicales y poesías (ACHU, 1966d; ACHU, 1966e). En ocasiones los organizadores permitieron la participación de oradores externos, sin

embargo, los integrantes del CHU mantuvieron el dominio de la Plaza de Armas como espacio organizativo (Lucero, 2002, p. 59).

La dirigencia del CHU sesionó al interior del Edificio Central de la UJED recayendo en los jóvenes Salvador Corral García y César Arrieta la custodia del inmueble. Al interior de la organización los universitarios formaron una instancia coordinadora denominada Comisión Ejecutiva cuyas funciones fueron delegar representantes, gestionar donativos y coordinar las comisiones. Dicha comisión fue encabezada por los jóvenes Rubén Vargas, Salvador Corral García y Víctor Arrieta (ACHU, 1966c).

No obstante, al interior del sector estudiantil universitario se presentó un escenario conflictivo. Dirigentes estudiantiles como Luis Ángel Tejada y Antonio Villarreal se distanciaron de las exigencias de expropiación y mostraron cercanía con la postura negociadora del CGE. Durante el conflicto, integrantes del colectivo Vida Estudiantil mantuvieron presencia en los campamentos estudiantiles (ACHU, Guardia Diurna Universitaria, 1966).

Las minutas de reuniones del CHU revelan las discusiones internas del organismo. Mientras algunos dirigentes universitarios plantearon escalar las acciones directas, otros grupos pusieron énfasis en los paros y huelgas (ACHU, 1966f). Igualmente, aspectos como el discurso público, la relación entre el sector universitario y el gobernador Enrique Dupré motivaron diferencias y discusiones internas (ACHU, 1966g).

El papel de las mujeres universitarias de Durango durante el movimiento de 1966 da cuenta de su importancia. Dentro del organigrama del CHU, Martha Beatriz Orrante Devora y María del Carmen Zavaleta ocuparon el cargo de representantes de la Escuela de Enfermería (ACHU, 1966b). Esta escuela fungió como un centro de acopio para la Comisión de Abastecimiento (ACHU, 4 de junio de 1966). Los fondos reunidos fueron administrados por Carmen Zavala (ACHU, Tesorería del CHU, 1966). También hubo constante participación en los mítines de universitarias

como Enriqueta Arguello, Gloria Alicia Díaz, Imelda Cuéllar y Columba Enríquez, entre otras.

En los campamentos del Cerro de Mercado el sector femenino de la UJED mantuvo un rol fundamental (Lucero, 2002, p. 153). Estudiantes de medicina y enfermería improvisaron carpas donde ofrecían servicios de primeros auxilios a los estudiantes. La preparación de alimentos en los campamentos estudiantiles fue asignada al sector estudiantil femenino de la UJED y de la Escuela Normal del Estado (Gámiz, 1979, p. 120).

La investigadora Debora Cohen señala que la participación política de las mujeres durante los años sesenta desafió las normas políticas y los valores convencionales (Cohen y Frazer, 1993, p. 76). En este sentido, queda pendiente ahondar en la experiencia de las jóvenes duranguenses en los movimientos estudiantiles de Durango y explorar “cómo lo femenino crea, moldea y posteriormente interpreta tanto las experiencias individuales como las colectivas” (Cohen y Frazer, 1993, p. 78).

El sector estudiantil y la lucha por el Cerro de Mercado

Durante el Movimiento del Cerro de Mercado los integrantes del CHU desarrollaron actividades de difusión entre el sector estudiantil regional y nacional. Para cumplir su objetivo establecieron una comisión destinada a dar a conocer sus planteamientos, así como la colecta de donativos. Según los documentos de la organización, en un inicio integraron esta comisión Juventino Rodarte, Roberto Aguilar Vera, Javier Aviña, Gabino Martínez, Jorge Contreras Casas y Manuel Veloz (ACHU, 1966c). A través de la mencionada comisión, el CHU impulsó la movilización estudiantil en las principales cabeceras municipales de Durango. En este apartado expondré algunos aspectos de la relación entre el organismo universitario y los sectores estudiantiles regionales y nacionales.

En Poanas (ACHU, Escuela Secundaria Adolfo López Mateos, 8 de junio de 1966), Nombre de Dios (ACHU, Esteban Lizárraga, 12 de junio de 1966) y Vicente Guerrero (ACHU, El Sol de Durango, 13 de junio de 1966) estudiantes de secundaria declararon la huelga y convocaron a mítines en solidaridad con el movimiento estudiantil. En el municipio de Pueblo Nuevo el movimiento fue respaldado por estudiantes de secundaria que fundaron el Comité de Huelga de El Salto (ACHU, Escuela Secundaria Técnica Justo Sierra, 10 de junio de 1966). A la par, los dirigentes universitarios designaron a Apolonio Meraz como representante del CHU en el municipio (ACHU, 10 de junio de 1966).

Los estudiantes canatlecos realizaron una extensa labor de difusión del movimiento. En el documento titulado “Reseña de los mítines organizados por estudiantes de Canatlán, Dgo. Desde Canatlán hasta San José de la Boca, Tepehuanes”, los integrantes del Comité de Huelga de Canatlán dieron cuenta de actividades. (ACHU, Comité de Huelga de Canatlán, 15 de julio de 1966). Por iniciativa suya fueron organizados comités estudiantiles en Nuevo Ideal (ACHU, Comité Estudiantil Nuevo Ideal, 29 de julio de 1966), Santiago Papasquiario y Tepehuanes (ACHU, Comité de Huelga de Canatlán, 15 de julio de 1966).

En Rodeo, los estudiantes de la cabecera municipal (ACHU, Estudiantes de Rodeo, 29 de junio de 1966) y del poblado de Abasolo enviaron su adhesión a la organización universitaria y se comprometieron a buscar “ayuda moral y económica” para el sostén de la organización estudiantil (ACHU, Círculo de estudiantes “La Voz de Abasolo”, 20 de junio de 1966).

En Gómez Palacio, estudiantes de la UJED y del Instituto 18 de Marzo fundaron la Comisión Permanente de Lucha en la Comarca Lagunera. Los jóvenes laguneros señalaron que el objetivo del movimiento era la “liberación” del Cerro de Mercado y anunciaron la celebración de mítines en Lerdo y Gómez Palacio (ACHU, Comisión Permanente de La Laguna, 13 de julio de 1966).

La documentación da cuenta de los conflictos que atravesaron los comités de huelga regionales. En Canatlán, el director de la primaria Lázaro Cárdenas acusó a los jóvenes de emborracharse durante la huelga y pidió la ayuda de los universitarios de Durango para restablecer el orden en el municipio (ACHU, Quiñones C. 23 de junio de 1966). En la cabecera municipal de Cuencamé, el dirigente estudiantil Delio Chávez fue desplazado por el grupo liderado por Alfonso Gonzáles bajo acusaciones de opacidad en la gestión de los donativos (ACHU, Comité de Huelga Secundaria Miguel Hidalgo, 18 de junio de 1966). En Santiago Papasquiaro los estudiantes de secundaria confrontaron a la profesora María Inés Leyva quien se negaba a entregar las instalaciones escolares a los huelguistas (ACHU, Escuela Secundaria José Ramón Valdez, 10 de junio de 1966).

A nivel nacional, queda el registro del apoyo de diversas organizaciones estudiantiles. Emiliano Hernández Camargo, uno de los principales dirigentes del Instituto Tecnológico de Durango (ITD), ocupó la vicepresidencia de la Federación Nacional de Estudiantes Técnicos (FNET) al momento del conflicto. Dicha organización afirmó contar con una fuerza de doscientos mil estudiantes que apoyaban al Movimiento del Cerro de Mercado (ACHU, Frente Nacional de Estudiantes Técnicos [FNET], 25 de junio de 1966).

Por otro lado, la Central Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED) expresó su apoyo al sector universitario, al igual que las normales rurales de Aguilera en Durango (ACHU, Normal Rural de Aguilera, 11 de junio de 1966) y Saucillos, en Chihuahua (ACHU, Normal Rural de Saucillos, 10 de junio de 1966).

Durante la estancia de la primera comisión negociadora del CGE en la ciudad de México, el CHU distribuyó una serie de pronunciamientos entre diversas organizaciones estudiantiles (AGN. DGIPS, 28 de junio de 1966). La correspondencia del CHU da cuenta de respuestas de apoyo procedentes

de universidades y escuelas de Sonora, Sinaloa, Guerrero, Ciudad de México, Zacatecas, Querétaro y Baja California.

En la misma línea, numerosas comunidades de estudiantes duranguenses al interior de la república se solidarizaron con el movimiento. En la Ciudad de México, la Casa del Estudiante Duranguense (Hernández E., 1996, p. 120), los estudiantes duranguenses de la Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura del IPN (ACHU, Estudiantes duranguenses de la ESIA del IPN, 22 de junio de 1966) y de Chapingo (ACHU, Estudiantes duranguenses de Chapingo, 12 de junio de 1966) presentaron su adhesión al movimiento al igual que el Círculo de Estudiantes Duranguenses en Guanajuato (ACHU, Círculo de Estudiantes Duranguenses en Guanajuato, 9 de junio de 1966) y la comunidad de duranguenses en la Escuela Normal Superior de Nayarit (ACHU, Maestros y estudiantes de Durango de la Escuela Normal Superior de Nayarit, 15 de julio de 1966).

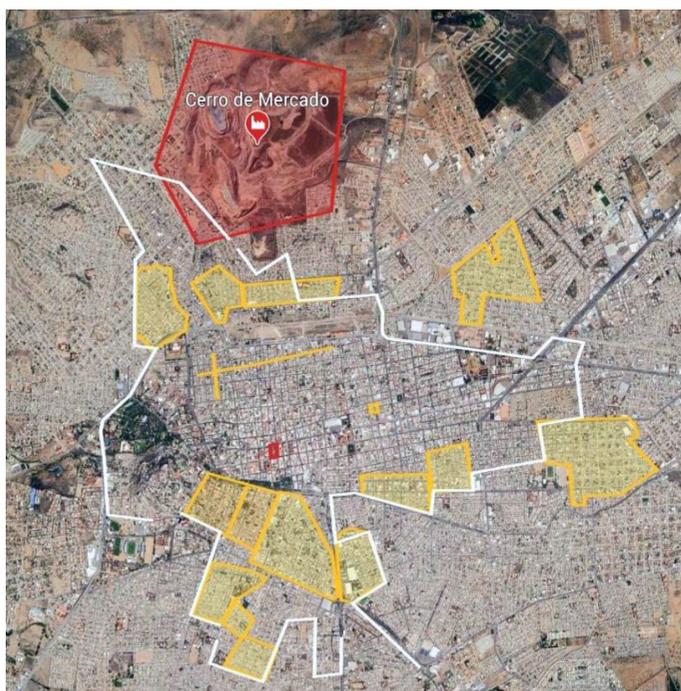
En conclusión, el análisis del archivo interno del CHU revela heterogeneidad. Estos sectores impulsaron repertorios de movilización y difundieron los planteamientos del CHU. También impulsaron la formación de comités regionales en las principales cabeceras municipales del estado. Igualmente, el movimiento contó con la adhesión de comunidades de estudiantes duranguenses en el interior de la república.

El otro movimiento

Durante el movimiento, el CHU recibió el respaldo de numerosas organizaciones populares. A pesar de que dichas agrupaciones no fueron homogéneas en sus posturas ni pasivas durante el conflicto, el respaldo popular tuvo un papel importante. En este apartado expondré brevemente la participación de estas organizaciones a escala local, regional y nacional.

Mapa 1

Calles y colonias simpatizantes del movimiento estudiantil en 1966



Fuente: Elaboración propia con información del ACHU

A partir del análisis de la documentación interna del CHU es posible hacer un mapeo del conflicto dentro del plano de la ciudad de Durango (véase Mapa 1). Al comienzo de la toma del Cerro de Mercado, vecinos de barrios y colonias de la ciudad enviaron cartas de adhesión, listas de firmas, así como donativos destinados a los universitarios. En color rojo está ubicado el cerro, principal escenario de conflicto durante el movimiento y la plaza de armas; en color amarillo, las calles, barrios y colonias que enviaron su adhesión al organismo universitario; en blanco se aprecian los límites de la ciudad hacia 1966.

A pesar de no integrar organismos formales, una gran cantidad de habitantes de la capital del estado ofrecieron su apoyo al movimiento estudiantil. Grupos de trabajadores, campesinos, personal administrativo e

incluso los internos de la Penitenciaría manifestaron su adhesión a los universitarios en huelga (ACHU, Herrera, 13 de junio de 1966).

Desde los mítines, los universitarios solicitaron a los manifestantes enviar cartas y telegramas al presidente Gustavo Díaz Ordaz solicitando su intervención para expropiar el Cerro de Mercado. Igualmente, los universitarios pidieron a los manifestantes colocar letreros de respaldo frente a sus casas y vehículos (ACHU, Ríos, G., 1966) Reportes de la DGIPS refieren que, a pesar de la negativa de sus dirigentes, transportistas sindicalizados exhibieron mensajes de apoyo al movimiento en sus vehículos oficiales (AGN. DGIPS, 23 de junio de 1966).

En este sentido, es importante destacar la movilización de sectores corporativos y organizaciones gremiales. Las organizaciones agrupadas en la CNOP, campesinos adheridos a la CNC, la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos (ACHU, Reyes, 6 de junio de 1966), la Federación Nacional de Juventudes Villistas (ACHU, FNJV, 15 de junio de 1966) y organizaciones regionales como la Unión Juvenil Canatlense y Priista (ACHU, UJCP, 6 de junio de 1966) presentaron su adhesión al movimiento.

Los integrantes del CHU determinaron aprovechar el apoyo popular e impulsar un paro de labores en el comercio local. Esta propuesta obtuvo la respuesta favorable de los gremios de panaderos y vinateros de la capital del estado (ACHU, Sindicato de Trabajadores de la industria del Pan Sección XIX, 7 de junio de 1966).

Igualmente, el sector magisterial fue un actor clave en la expansión de la huelga. En la primera semana del conflicto, el CHU solicitó al dirigente de la sección XII del SNTE la suspensión de labores en la primera delegación del sindicato (ACHU, 9 de junio de 1966) Pronto una gran cantidad de maestros de distintas regiones de la entidad se declararon en paro y enviaron cartas de adhesión a los universitarios.

Las sociedades de padres de familia de escuelas primarias y secundarias formaron uno de los sectores más combativos del movimiento (AGN.

DGIPS, 15 de junio de 1966) La Federación Estatal de Padres de Familia encabezada por el profesor Rodrigo Ávalos se pronunció a favor del movimiento y solicitó a los padres evitar llevar a sus hijos a la escuela. (ACHU, Escuela J. Guadalupe Rodríguez, 15 de junio de 1966) Este sector increpó al gobierno estatal y mediante comunicado propuso a los estudiantes desconocer la autoridad del gobernador y tomar el Palacio de Gobierno (ACHU, Padres de Familia de Durango, 12 de junio de 1966).

La postura de los padres de familia motivó divisiones internas. El 12 de julio un sector moderado de la Federación de Padres de Familia acusó a grupos de madres de “exaltar los ánimos” y refrendaron su reconocimiento al CGE (ACHU, Federación de Padres de Familia de Durango, 12 de julio de 1966). Sin embargo, un grupo de la misma organización respaldó la postura de expropiación de los universitarios (ACHU, Federación de Padres de Familia de Durango, 16 de julio de 1966).

La correspondencia del CHU da cuenta de una gran cantidad de pronunciamientos de organizaciones campesinas. Si bien estas organizaciones apoyaron los objetivos de la movilización estudiantil no siempre estuvieron de acuerdo con el discurso de confrontación del CHU. Algunos campesinos solicitaron por escrito a los universitarios moderar el tono de sus discursos y no permitir influencias de “ideas extrañas a este limpio fin que persiguen” (ACHU, Comisariado Ejidal de Gabino Santillán, 7 de junio de 1966).

Durante el movimiento, algunos grupos de campesinos plantearon a los estudiantes su disposición para tomar las armas. Estos sectores decían apoyar la expropiación del Cerro de Mercado y se decían dispuestos al enfrentamiento armado. Así lo indican misivas de al menos ocho poblados. (ACHU, Pueblo Pilar de Zaragoza, 14 de junio de 1966).

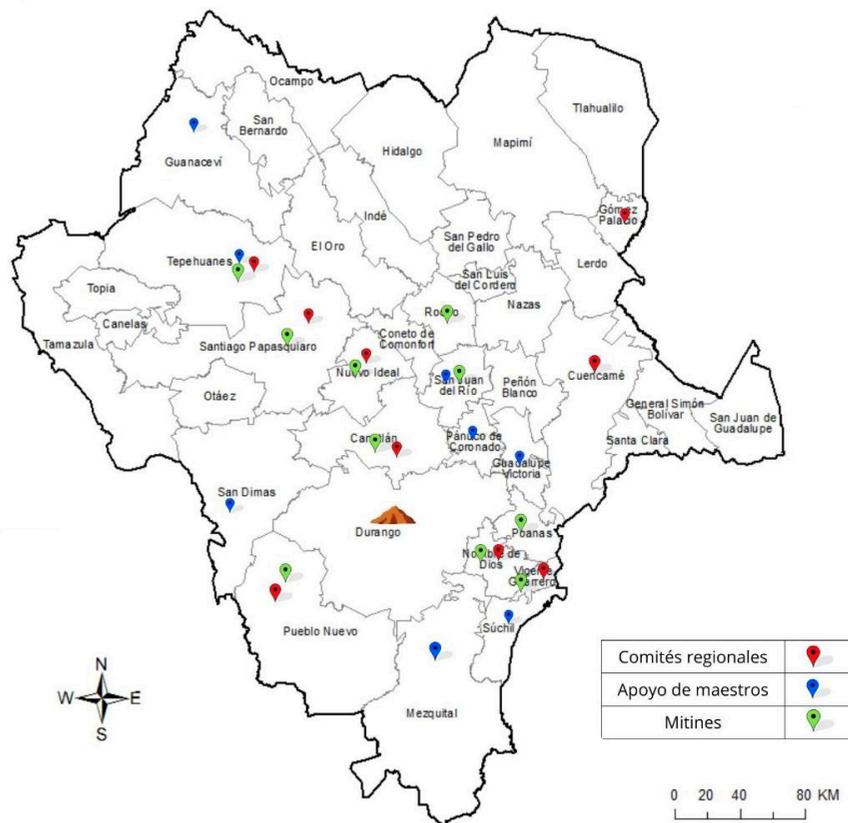
En el Mapa 2 se representan dentro del mapa estatal los Comités Regionales de Huelga que presentaron su adhesión al CHU. Igualmente están representadas las concentraciones, así como los sectores magiste-

riales adherentes. Con ello podemos ilustrar en el mapa una dimensión poco abordada: la regionalización del conflicto de 1966.

La movilización recibió el apoyo de comunidades de paisanos radicados fuera del estado. Enviaron sus adhesiones y donativos grupos de trabajadores duranguenses procedentes de La Paz, Ciudad de México, Guanajuato, Chihuahua, Nayarit y Comitán (ACHU, Colonia Duranguense de Comitán, 6 de julio de 1966). En la Ciudad de México, agentes de la DGIPS vigilaron reuniones de duranguenses que buscaban organizar acciones de difusión en la capital del país (AGN. DGIPS, 19 de julio de 1966).

Mapa 2

Adherentes al Movimiento Estudiantil de 1966 al interior del estado de Durango



Fuente: Elaboración propia con información del ACHU

De la misma forma, se presentaron adhesiones de comunidades radicadas en Estados Unidos. En California, el periódico *La Opinión*, editado en Los Ángeles publicó noticias sobre la movilización de Durango (ACHU, M. Cervantes, 17 de junio de 1966). Posteriormente, grupos de migrantes duranguenses de distintas ciudades de California enviaron cartas y donativos a los universitarios en huelga (ACHU, Duranguenses residentes en Los Ángeles, 12 de junio de 1966).

Si bien la documentación presume un apoyo masivo de los sectores populares existió una relación conflictiva con el movimiento estudiantil. En algunas ocasiones la coordinación de la dirigencia estudiantil fue desbordada por las exigencias de los manifestantes. Por ejemplo, durante la marcha del 15 de junio algunos manifestantes exacerbados ingresaron al Palacio de Gobierno. Un mes después, el 15 de julio de 1966, la multitud reunida en la Plaza de Armas rechazó las resoluciones de la segunda comisión del CGE en la Ciudad de México (Lucero, 2002, p. 195).

Las expresiones de inconformidad parecen repetirse el 26 de julio cuando la multitud interrumpió a los oradores en medio de rechiflas (AGN. DGIPS, 26 de julio de 1966). Conscientes de las presiones internas, los agentes de la DGIPS preveían choques entre grupos de estudiantes (AGN. DGIPS, 20 de julio de 1966).

Conclusiones

A partir del análisis del corpus documental del CHU es posible afirmar que durante el Movimiento del Cerro de Mercado el sector universitario buscó incidir en distintos sectores internos y externos. Los universitarios formaron una organización que durante el movimiento del Cerro de Mercado enfocó sus esfuerzos en la difusión del conflicto y la búsqueda de apoyo entre distintos sectores sociales.

Una de las principales características organizativas del CHU fue la descentralización de su estructura. Así, se auspició la formación de comités de huelga regionales integrados por estudiantes de las principales escuelas de las cabeceras municipales. Estos grupos estudiantiles impulsaron el movimiento, sostuvieron las huelgas y, en algunos casos, se desplazaron desde sus comunidades hasta el Cerro de Mercado con el objetivo de integrarse a los campamentos estudiantiles.

Las organizaciones adherentes no fueron pasivas: aportaron recursos a la organización, acuerparon las movilizaciones estudiantiles e impulsaron diferentes repertorios de acción colectiva en conjunto con los grupos estudiantiles.

Recuperar la dimensión heterogénea del movimiento ayuda a democratizar el relato y alejarnos de visiones que plantean la movilización en términos de “manipulación”. La investigación en los acervos documentales del sector universitario y la consulta en los fondos gubernamentales de los servicios de inteligencia ofrece la posibilidad de construir una perspectiva crítica y cuestionar los lugares comunes en los se ha centrado el relato de una de las movilizaciones estudiantiles menos conocidas del norte de México. Ello plantea posibilidades y límites que abren una interesante agenda de investigación. Es necesario analizar el papel del sector estudiantil del T, de los industriales duranguenses y los directivos de Fumosa para construir una mirada compleja de los acontecimientos de 1966.

Referencias

- ACHU. Archivó Comité de Huelga Universitario, Museo Regional de Durango “Ángel Rodríguez Solorzano”, UJED-INAH”.
- ACHU. Consejo de Gobierno Estudiantil. (ca. 1966a). [Pliego de peticiones que formula el Consejo de Gobierno Estudiantil del Comité Pro Industrialización de Durango a Fundidora de Fierro y Acero de Monterrey S. A. y Compañía Cerro de Mercado S. A.]. Archivo del Comité de Huelga Universitario [en adelante ACHU] (folder 38. d.2), Museo Regional de Durango.
- ACHU. Comité de Huelga Universitario. (ca. 1966a). [Relatoría manuscrita de los acontecimientos del 3 de junio de 1966]. ACHU (folder 9, d.4), Museo Regional de Durango.

- ACHU. Comité de Huelga Universitario. (ca. 1966b). [Organización Interior]. ACHU (folder 6, d.11), Museo Regional de Durango.
- ACHU. Comité de Huelga Universitario. (ca. 1966c). [Comisiones a las que estarán sujetos los integrantes del Comité de Huelga Universitario]. ACHU (folder 6, d.13), Museo Regional de Durango.
- ACHU. Comité de Huelga Universitario (presunto). (ca. 1966d). [programa de mitin manuscrito]. ACHU (folder 9, d.16). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Comité de Huelga Universitario (presunto). (ca. 1966e). [programa de mitin manuscrito]. ACHU (folder 6, d.10). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Consejo de Gobierno Estudiantil. (ca. 1966b). [Ideario normativo del Movimiento Estudiantil Pro Liberación del Cerro de Mercado]. Archivo del Comité de Huelga Universitario (folder 38. d.3). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Guardia Diurna Universitaria. (ca. 1966). [Los suscritos firmantes]. ACHU (folder 7. d.2). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Comité de Huelga Universitario. (ca. 1966f). [Minuta de reunión interna]. ACHU (folder 9. d.5). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Comité de Huelga Universitario. (ca. 1966g). [Minuta de reunión interna]. ACHU (folder 9. d.10). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Comité de Huelga Universitario. (4 de junio de 1966). [Al pueblo de Durango en general]. ACHU (folder 38. d.7). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Tesorería del CHU. (ca. 1966). [Comprobante de donativo]. ACHU (folder 21. d.7). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Escuela Secundaria Adolfo López Mateos. (8 de junio de 1966). [Oficio de adhesión]. ACHU (folder 27. d.29). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Esteban Lizárraga. (12 de junio de 1966). [Discurso manuscrito]. ACHU (folder 46. d.10). Museo Regional de Durango.
- ACHU. El Sol de Durango. (13 de junio de 1966). [Nota de periódico sobre actividades en el municipio de Vicente Guerrero]. ACHU (folder 10. d.27). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Escuela Secundaria Técnica Justo Sierra. (10 de junio de 1966). ACHU (folder 28. d.17). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Comité de Huelga Universitario. (10 de junio de 1966). [A quien corresponda:]. ACHU (folder 6. d.1). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Comité de Huelga de Canatlán. (15 de julio de 1966). [Reseña de los mítines organizados por estudiantes de Canatlán, Dgo. Desde Canatlán hasta San José de la Boca, Tepehuanes]. ACHU (folder 6. d.6). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Comité Estudiantil Nuevo Ideal. (29 de julio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 14. d.3). Museo Regional de Durango.

ACHU. Estudiantes de Rodeo. (29 de junio de 1966). [Adhesion]. ACHU (folder 14. d.6). Museo Regional de Durango.

ACHU. Círculo de Estudiantes “La Voz de Abasolo”. (20 de junio de 1966. [A todo el pueblo de Abasolo]. ACHU (folder 41, d.31). Museo Regional de Durango.

ACHU. Comisión permanente de La Laguna. (13 de julio de 1966). [Acuerdos]. ACHU (folder 9. d.6). Museo Regional de Durango.

ACHU. Quiñones, C. Manuel (23 de junio de 1966). [Carta al CHU]. ACHU (folder 41. d.29). Museo Regional de Durango.

ACHU. Comité de Huelga de la Escuela Secundaria “Miguel Hidalgo”. (18 de junio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 22. d.9). Museo Regional de Durango.

ACHU. Escuela Secundaria José Ramón Valdez. (10 de junio de 1966). [Carta a la directora Profra. Ma. Inés Leyva]. ACHU (folder 22, d.3). Museo Regional de Durango.

ACHU. Frente Nacional de Estudiantes Técnicos. (25 de junio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 13. d.1). Museo Regional de Durango.

ACHU. Normal Rural de Aguilera. (11 de junio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 27, d.41). Museo Regional de Durango.

ACHU. Normal Rural de Saucillos. (10 de junio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 27, d.34). Museo Regional de Durango.

ACHU. Estudiantes duranguenses de la ESIA IPN. (22 de junio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 29, p.5). Museo Regional de Durango.

ACHU. Estudiantes duranguenses de Chapingo. (12 de junio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 27. d. 42). Museo Regional de Durango.

ACHU. Maestros y estudiantes de Durango de la Escuela Normal Superior de Nayarit. (15 de julio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 12. d.116). Museo Regional de Durango.

ACHU. Herrera. F. de la Luz. (13 de junio de 1967). [Carta desde la penitenciaría]. ACHU (folder 12, d.74). Museo Regional de Durango.

ACHU. Ríos, G. A. (ca. 1966). [Carta a los dirigentes del movimiento estudiantil]. ACHU (folder 13, d.127). Museo Regional de Durango.

ACHU. Reyes, A. J. (6 de junio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 12. d.48). Museo Regional de Durango.

ACHU. Federación Nacional de Juventudes Villistas. (15 de junio de 1966). [Adhesion]. ACHU (folder 12, d.117). Museo Regional de Durango.

ACHU. Unión Juvenil Canatlense y Priísta. (6 de junio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 12. d.43). Museo Regional de Durango.

ACHU. Sindicato de Trabajadores de la Industria del Pan Sección XIX. (7 de junio de 1966). ACHU (folder 21. d.26.). Museo Regional de Durango.

ACHU. Comité de Huelga Universitario. (9 de junio de 1966). [Profesor J. Sacramento Gallegos, Dirigente de la sección XIII del SNTE]. ACHU (folder 10, d.19). Museo Regional de Durango.

- ACHU. Escuela J. Guadalupe Rodríguez. (15 de junio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 45, d.7). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Padres de Familia de Durango. (12 de junio de 1966). [Posición ante el Movimiento]. ACHU (folder 12, d.71). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Federación de Padres de Familia de Durango. (12 de julio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 42, d.5). Museo Regional de Durango
- ACHU. Federación de Padres de Familia de Durango. (16 de julio de 1966). [Adhesión]. [folder 2, d.121]. Museo Regional de Durango.
- ACHU. Comisariado Ejidal de Gabino Santillan. (7 de junio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 43, d.88). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Pueblo Pilar de Zaragoza. (14 de junio de 1966). [Adhesión]. ACHU (folder 43, d.41). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Colonia Duranguense de Comitán. (6 de julio de 1966). [Adhesión y donativos]. ACHU (folder 44, d.23). Museo Regional de Durango.
- ACHU. M. Cervantes, Amelia. (17 de junio de 1966). [Carta al Comité Estudiantil pro Cerro de Mercado]. ACHU (folder 39, d.5). Museo Regional de Durango.
- ACHU. Duranguenses residentes en Los Ángeles. (12 de junio de 1966). [Adhesión y lista de firmas]. ACHU (folder 46, d.9). Museo Regional de Durango.
- AGN, DGIPS. Archivo General de la Nación, México. Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales.
- AGN. DGIPS. Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales. (3 de junio de 1966). [2 hrs. Resultado de las pláticas entre el Gobernador del Estado y la Comisión de Estudiantes de Durango]. Galería 2 (IPS, caja 0827, exp.1), Archivo General de la Nación.
- AGN. DGIPS. Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales. (11 de junio de 1966). [12:15 hrs. Corrido de Durango que es cantado por los estudiantes y pueblo en general en todos los mítines que celebran]. Galería 2 (IPS, caja 0829, exp. 1). Archivo General de la Nación.
- AGN. DGIPS. Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales. (28 de junio de 1966). [13:25 hrs. Boletín e ideario normativo, pliego de peticiones y carta abierta al señor presidente de la república en relación al Movimiento Estudiantil del Cerro del Mercado]. Galería 2. (IPS, c.0827, exp.1). Archivo General de la Nación.
- AGN. DGIPS. Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales. (23 de junio de 1966). [23 hrs. Cerro de Mercado]. Galería 2 (IPS c.0827, exp.1). Archivo General de la Nación.
- AGN. DGIPS. Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales. (15 de junio de 1966). [22:30 hrs. Manifestación de la Sociedad de Padres de Familia]. Galería 2 (IPS. c.0827, exp.1). Archivo General de la Nación.
- AGN. DGIPS. Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales. (26 de julio de 1966). [22:20 hrs. Asamblea mitin en la Plaza de Armas]. Galería 2 (IPS. c.0827, exp.1). Archivo General de la Nación

- AGN. DGIPS. Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales. (20 de julio de 1966). [5:15 hrs Actividades en el Instituto Tecnológico de Durango]. Galería 2 (IPS. c.0827. exp.1). Archivo General de la Nación
- Avitia, A. (2002). *La montaña de las ilusiones. Historia del Cerro de Mercado*. Edición del autor.
- Borrego, C. & Torres, E. (2019). *El Movimiento del Cerro de 1966, ensayo y haikus*. Edición del autor.
- Cejudo, D. y Santiago, M. (Coords.). (2018). *Revisitando el Movimiento Estudiantil de 1968. La historia contemporánea y del tiempo presente*. Seiyu.
- Cohen, D., & Frazer, L. J. (1993). "No sólo cocinábamos..." Historia inédita de la otra mitad del 68. En Ilian Semo, et al., *La transición interrumpida. México 1968-1988* (pp. 73-90). Universidad Iberoamericana.
- Gámiz, M. (1979). *Pueblo mío*. Organización Editorial Mexicana.
- Guerrero, J. (2016). *Una sola meta: ¿Cerro de Mercado?* Edición del autor.
- Hernández, E. (1996). *El Movimiento Estudiantil de 1966*. Conaculta.
- Lucero, S. A. (2002). *Más allá del espejo de la memoria: Los estudiantes universitarios de Durango: trayectorias institucionales y manifestaciones en la vida política y social, 1950-1966*. Plaza y Valdés.
- Melucci, A. (2010). Identidad y movilización en los movimientos sociales. En A. Melucci (coord.), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia* (pp. 55-68). El Colegio de México.
- Melucci, A. (1991). La acción colectiva como construcción social. *Estudios Sociológicos*, 26, 357-364.
- Mijares, E., et al. (1996). *A treinta años del Cerro. Concurso Estatal de Ensayo*. UJED.
- Ornelas, C. (2010). *Durango 70. Fracaso de una revuelta social*. UJED.
- Portillo, J. (2021). *Persecución, control social y representación del enemigo político. Los servicios de inteligencia del Estado mexicano y la huelga de la UNAM en 1966*. [Tesis de maestría en Historia, UAM Iztapalapa].
- Rivas, J. R. (2017). El 66 duranguense: de la ilusión y la movilización popular a la manipulación y el engaño. En J. R. Rivas (Coord.), *Los años sesenta en México. la década que quisimos tanto* (pp. 91-259). UNAM/Gernika.
- Salas, J. (2017), 1966. *El Movimiento Estudiantil. Solamente un testimonio*. Edición del autor.
- Valles, R. M. (2011). *60 días que conmovieron a Durango. Movimiento estudiantil-popular 1966*. ICED.
- Vargas, R. (2023). *El Comité de Huelga Universitario en el Movimiento Estudiantil de 1966*. UJED.

Esta página se deja en blanco de manera intencional

Las paradojas geosociales de la *doxa*

The geosocial paradoxes of *doxa*

Mtro. Emmanuel Ortiz Garza

<https://orcid.org/0009-0008-4069-4912>

Investigador independiente

emmanuel.ortiz7804@alumnos.udg.mx

Sección: Artículos

Recibido: 11 agosto 2024 / Aceptado: 10 sept. 2024 / Publicado: 6 feb. 2025

Resumen

En filosofía clásica, la opinión (*doxa*) está ligada al sujeto, y el sujeto está ligado a un contexto sociocultural e histórico específico. La opinión del sujeto lleva la impronta de paradojas geosociales que pueden identificarse y describirse en términos de dimensiones locales, nacionales, continentales, coloniales y occidentalistas. La *doxa* del mexicano está marcada por paradojas geosociales entre el proletariado y la burguesía, una mexicanidad zozobranante, la dependencia hacia Estados Unidos, la adopción de un proyecto colonial que niega las raíces mesoamericanas y la pretensión de elevar su lenguaje a un grado de abstracción universal que sigue encarnado y depende del sujeto.

Palabras clave: filosofía clásica, opinión, paradoja, mexicano

Summary

In classical philosophy, opinion (*doxa*) is linked to the subject, and the subject is linked to a specific sociocultural and historical context. The opinion of the subject bears the imprint of geosocial paradoxes that can be identified and described in local, national, continental, colonial and Western dimensions. The *doxa* of the Mexican is marked by the paradoxes of the proletariat vs. the bourgeoisie, a capsizing Mexicanness, dependence on the United States, the adoption of a colonial project that denies Mesoamerican roots and the intention to elevate its language to a degree of universal abstraction that remains embodied and depends on the subject.

Keywords: classical philosophy, opinion, paradox, Mexican

cuarta secciones de la línea corresponden al pensamiento discursivo y la inteligencia, consideradas ambas como conocimiento porque formulan contenidos acerca del mundo inteligible, y sus fuentes son, respectivamente, objetos matemáticos e ideas. Platón (2018) propuso con esta sencilla alegoría que los individuos pueden partir de sus conjeturas y creencias –el segmento de la opinión– y desplazarse hacia el pensamiento discursivo y la inteligencia –el segmento del conocimiento– si lo que buscan es un saber verdadero.

La epistemología del pensamiento occidental heredó a través de esta discriminación la exaltación del conocimiento y el desprecio de la opinión: la *episteme* es el medio para acceder a la verdad, la virtud y lo eterno; la *doxa* obstaculiza este camino hacia lo verdadero, virtuoso y divino. A diferencia del ideal objetivo de la *episteme* –su total independencia del sujeto–, la *doxa* muestra un carácter subjetivo, por lo que es posible pensar en conocimientos trascendentes al sujeto, pero la opinión siempre es generada por un sujeto o conjunto de sujetos, es decir, la opinión está necesariamente anclada, encarnada y manifestada por el individuo.

El conocimiento de las matemáticas, por ejemplo, es independiente del sujeto que las enuncia y emplea, sin embargo, no es posible pensar en una opinión que no se refiera a un sujeto. En la *episteme* –conocimiento–, se puede considerar al sujeto en abstracto, pero en la *doxa* el sujeto es el individuo o grupo necesariamente inserto en una circunstancia particular y concreta. Entonces, así como la *doxa* está ligada necesariamente al sujeto, también el sujeto opinante está fuertemente relacionado con y limitado por un contexto sociocultural e histórico específico.

Sin profundizar más en las relaciones entre la opinión y el conocimiento, nos interesa atender especialmente la *doxa* para comprender algunas de sus condiciones geográficas y sociales. Para ello, se vuelve necesario comenzar con el sujeto; no en abstracto, sino en circunstancia,

con miras a comprender cómo la opinión es originada, y en gran medida está determinada o al menos condicionada, por contextos geográficos y sociales concretos. Para ello, partimos del centro más inmediato de la opinión: el sujeto mismo como autor ubicado en una ciudad, y expandir la perspectiva hacia la periferia a través de los espacios geográficos que comparte con otros sujetos, es decir, contextualizar al individuo desde su posicionamiento local hasta una dimensión occidental global. Al hacer esta especie de autoetnografía, la intención es describir algunos de los diferentes polos geosociales que enmarcan la opinión para advertir cómo en ellos la *doxa* deviene en paradojas, entendidas como formas de pensamiento sujetas a contradicciones (Audi, 2004), y que lejos ser resueltas por completo representan interesantes retos de investigación para las humanidades y las ciencias sociales. Además de presentar las paradojas geosociales de la opinión mencionamos, a modo de breves recomendaciones, algunas áreas de interés humano en las que se podría incidir para darles expresión y con la esperanza de una eventual integración crítica en nuestro pensamiento.

La paradoja local: trabajador-propietario

Como se trata aquí de la opinión ligada necesariamente al sujeto y su contexto particular, este texto considera al individuo opinante como autor ligado a circunstancias geográficas e históricas concretas, por eso es pertinente indagar su circunstancia geográfica y social. Para comenzar, situemos al sujeto en una ubicación física: Guadalajara, capital del estado de Jalisco. Una ubicación y delimitación geográfica tan a propósito se justifica pues existen investigaciones contemporáneas que problematizan, polarizan y describen las divisiones sociales que se expresan a través de su geografía urbana.

Según Robles (2010) en la capital tapatía existen manifestaciones físicas de discriminación reflejadas en la distribución de ciertas calles en la mancha urbana. El autor refiere que la calzada Independencia, en la que anteriormente se situaba el río San Juan de Dios, se trata, más que de una división geográfica, de una verdadera frontera social entre individuos. Esta división refleja, según Robles (2010) y La Maroma Estelar (2019), dos clases socioeconómicas generales: los propietarios de negocios, inmuebles y terrenos, por un lado, y los trabajadores, asalariados y jornaleros del otro. Nacer o residir en alguno de los lados de dicha calzada denota una situación económica específica, con privilegios y desventajas tales como el acceso a servicios y la satisfacción de necesidades básicas, a la formación profesional y a las distintas formas del arte, pero también implica diferentes modalidades de experimentar el mundo y diversos esquemas de pensamiento que se extienden más allá de la esfera local o nacional.

Si atendemos la distinción entre trabajador y propietario, quizá lo más indicado sería considerar un sujeto marginal, porque no encaja por completo en alguna de las categorías de trabajador o propietario. En su calidad de autor ofrece como producto de su trabajo lo que presuntamente tiene sello de su propiedad: sus opiniones. Ya desde este momento se advierte que su situación marginal limita su comprensión de los trabajadores y los propietarios, mas, irónicamente, también le permite deambular entre los límites de esa frontera, pues es un trabajador que percibe un salario por los productos que entrega y propietario de los medios de la producción que realiza en tanto que es fuente y encarnación de sus ideas.

Esta condición marginal sitúa al autor-sujeto entre la precariedad de no ser autosuficiente como un propietario de un negocio (o de medios de producción), pero también le permite acceso a formas de pensamiento y expresiones artísticas que son lejanas –o al menos infrecuentes– en el “lado pobre de la Calzada”, por lo que su opinión tiene un carácter liminal: no es la opinión de un trabajador ni la de un propietario. La primera

paradoja del sujeto que resalta con esta breve descripción es que, como autor, es un trabajador que ofrece su producción intelectual a cambio de un salario o ingreso regulado por estándares socioeconómicos, mas, a través de esa misma producción se puede autopercebir como propietario de esa obra. Esta paradoja podemos entenderla mejor bajo el esquema de labor, trabajo y acción de la filósofa Hannah Arendt.

Arendt (2003) refiere que la labor es la “actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano” (p. 21), es decir, aquellos actos que realizamos para el mantenimiento y desarrollo de nuestro organismo, por ejemplo, alimentarnos o dormir. Respecto al trabajo, Arendt (2003) lo concibe como la actividad que “proporciona un artificial mundo de cosas, claramente distintas de las circunstancias naturales” (p. 21). A través del trabajo, el ser humano produce cosas que están destinadas a permanecer en el mundo independientemente del individuo que las elabora; es la mundanidad de la vida material. Por último, la acción se refiere a la única actividad del ser humano que no está condicionada por procesos biológicos o condiciones materiales; es la pluralidad e inquietud de los individuos para trascender sus condiciones de labor y trabajo a través de sus propias y nuevas creaciones.

En este sentido, podemos decir que el autor produce objetos en el plano de la mundanidad, es decir, trabaja y recibe a cambio un ingreso que facilita su labor para subsistir como ente orgánico. Sin embargo, a través de la producción de objetos intelectuales también está participando de la acción en su capacidad de traer algo nuevo al mundo. Tenemos así abarcado el primer círculo del sujeto que opina, círculo que quiero denominar la paradoja local de la *doxa*, porque dentro de los límites de una ciudad tal como Guadalajara el autor es trabajador y también propietario. Avancemos un paso más hacia afuera de este centro geosocial.

La paradoja nacional: profundo-imaginario

Consideremos ahora al sujeto como nacido en los Estados Unidos Mexicanos. Cabe preguntarse si existe sólo un México, si hay una especie de “mexicanidad” que brinda cohesión e identidad a los habitantes del país más allá del simple hecho de haber nacido en él. Estas cuestiones han dado lugar a una extensa bibliografía especializada, sin embargo, en este documento nos remitiremos principalmente a la obra de Guillermo Bonfil (1987) que hizo una polémica e interesante distinción entre el México imaginario y el profundo, entendiendo por el primero una élite minoritaria, excluyente, defensora del proyecto colonial que llegó a América en el siglo XV y negadora de las raíces mesoamericanas en el territorio mexicano. El México profundo se refiere a los numerosos pueblos indígenas que reconocen su estirpe prehispánica y tratan de mantener su identidad étnica, cultural, política y social. La división hecha por Bonfil nos interesa aquí en cuanto destaca una polarización social entre la población mexicana. Si extrapolamos estos dos “Méxicos” a partir de la negación o el reconocimiento de la herencia indígena, podemos preguntarnos cómo afecta dicha división a la opinión del autor.

Según Pulley (2019) y Bonfil (1987) las conquistas en América iniciaron un proceso doble de eliminación de los nativos: uno de desplazamiento –en el que se excluyó a los indios hacia las reservas–, y otro de desindianización –a través de cual los indios perdían su identidad colectiva original en el transcurso de la dominación colonial–. Esto último dio lugar a los mestizos, comprendidos como “indios desindianizados”, que representaron una población completamente nueva aparte de los criollos y los indios. Consideremos que el sujeto que opina forma parte de un colectivo mestizo que históricamente se asumió y se asume como un individuo diferente al español y al indígena, y como tal vive el dilema de no lograr el pleno reconocimiento de su doble raíz.

Coronado (2010) resume dicha situación diciendo que en el caso del mexicano se trata de un mestizo que tiene una identidad “enferma”, rota, escindida. No reconoce su imagen en el espejo de los pueblos originarios, pero tampoco puede simpatizar con el sistema social proveniente de España. Según Castellanos (2000) no existe una integración armónica cuando se trata de “la raza de bronce” mestiza en contacto con las etnias indígenas, y a lo más que se puede llegar es, según Ricardo Contreras (División de Ciencias Sociales y Administrativas UG, 2013), a una integración forzada e institucionalizada que concibe lo indígena como un estrato anterior del proceso “natural” en los cambios de la cultura, lo excluye a través de la homogeneización cultural, y lo estigmatiza por su idioma, fisionomía, color de piel y vestimenta.

Esta descripción pesimista de la identidad escindida del mestizo contrasta con el pensamiento de autores como Emilio Uranga (2013), para quien el mexicano, como cualquier otro ser humano, no se encuentra fragmentado sino en constante oscilación dialéctica entre instancias polarizadas. La noción de zozobra de este filósofo nos remite a la idea de que el carácter del mexicano es una síntesis pasiva de instancias extremas entre las que se desplaza sin anular por completo a ninguna. Para Uranga: “la zozobra es un no saber a qué atenerse, o lo que es lo mismo un atenerse a los dos extremos, un acumular, un no soltar presa, sino asir los dos cabos de la cadena” (2013, p. 94). Este “estar en medio”, al que se refiere Uranga (2013) con el término náhuatl *nepantla*, puede ser comprendido aquí como la expresión de las contradicciones que conviven en el individuo mestizo.

La opinión del mestizo parece llevar entonces la marca de otra paradoja: el reconocimiento de raíces tanto mesoamericanas como europeas sin identificarse plenamente con ellas. Esta paradoja recorre a lo largo y ancho del territorio mexicano, y al señalarla hemos ampliado el círculo de análisis sobre la opinión, de manera que podemos continuar expandiendo el foco de atención y considerar que, si el sujeto intelectual y

mestizo está en relación paradójica con su entorno local y nacional, también como mexicano está en relación con otras naciones del continente americano.

México comparte fronteras con Estados Unidos en el norte, y con Belice y Guatemala en el sur. Esta relación presenta una disposición geográfica que a simple vista parecería irrelevante, sin embargo, el hecho de estar hacia “arriba o abajo” ha sido interpretado como una discriminación con repercusiones económicas, políticas e ideológicas. Eva Kras (1994) considera en general al norte de cualquier parte del mundo como la zona desarrollada, origen y semillero de los empresarios exitosos, el lugar desde donde se toman las decisiones sobre el uso de recursos propios y ajenos, y que defiende su *statu quo* a través de estrategias como la industrialización, el declive poblacional, la eliminación gradual de las Naciones-Estado y la irracionalización. Es decir, la relación vertical de los países refleja la idea de progreso (hacia arriba) o estancamiento y atraso (hacia abajo).

En este sentido, el mexicano se encuentra en una situación intermedia, entre las grandes potencias del norte y los países suramericanos en vías del desarrollo. Sin embargo, históricamente la relación más significativa ha sido sin duda con Estados Unidos, con quien comparte una línea fronteriza de 3152 km, que va desde el Monumento 258 al noroeste de Tijuana hasta la desembocadura del río Bravo en el Golfo de México. El binomio México-EE. UU. es uno de los grandes temas de la economía y política internacional, y por cuestión de extensión no podría profundizar en esa peculiar, fructífera e incómoda relación. Por el momento es pertinente mencionar que el vecino del norte ha señalado a México como uno de sus mayores socios y aliados comerciales, pero al mismo tiempo le considera un “mal vecino” por no tener la capacidad de enfrentar y resolver los problemas del narcotráfico y la migración ilegal, tanto de mexicanos como de otras nacionalidades sudamericanas.

Puyana (2020) menciona como ejemplos de esta paradójica relación el trato inequitativo del T-MEC que a todas luces garantiza y justifica la dominación a Estados Unidos en términos económicos, energéticos y hasta culturales sobre México, y que terminó por ampliar la asimetría vertical que ya estaba plasmada desde el Tratado de Libre Comercio de 1994. Cualquiera podría pensar que por dicha relación Estados Unidos puede prescindir de México, sin embargo, en términos de comercio se trata de su segundo mayor socio y Sulbarán (2019) reporta que se estima una población de 38.5 millones de mexicanos en EE. UU., lo que representa más del diez por ciento de su población total. México es el país con la primera minoría representativa en tierras norteamericanas, y dichos datos revelan la importancia de la comunidad mexicana en EE. UU. Uno de cada seis estadounidenses es de origen hispano. Hay 57 millones de hispanos viviendo en EE. UU. (63% de ellos de origen mexicano).

Sin embargo, México arrastra el rencor de una guerra perdida contra su vecino del norte, y por ello Guillermo Osorno describió en el *Reforma* (Osorno, 1997) al mexicano como un sujeto receloso que odia y ama a la vez a Estados Unidos. El odio proviene del enfrentamiento bélico en el que Estados Unidos obtuvo los territorios de Texas, Nuevo México y Alta California en la intervención de 1846-1848, pero la cercanía y comunicación con EE. UU. forzaron al mexicano a replantear su relación con el país vencedor. El mexicano odia al “gringo”, pero también representa uno de sus modelos a seguir para continuar con su desarrollo. El mexicano rechaza a Estados Unidos, pero cruza la frontera para perseguir el *american dream*, que le permita tener un mejor ingreso para sostener económicamente a su familia, incluso a costa de estar lejos de ella.

Tenemos aquí la paradoja del mexicano que no olvida el daño que Estados Unidos le hizo y le sigue haciendo, y a la vez se revela más cercano y deseoso del *american way of life* que a los estilos de vida de sus vecinos del sur. La paradoja es bidireccional, pues también Estados Unidos rechaza

políticamente a México, pero se reconoce, en lo práctico, que se trata de una relación de codependencia: el mexicano depende en gran medida de las disposiciones de los norteamericanos, y éstos continúan su camino progresista contando con el mexicano como sumiso aliado.

En búsqueda de explicar esa relación y sus fuertes discrepancias, autores como Redi (2017) y Paz (1979) sugirieron que ambas parecen tener sus orígenes en los procesos históricos de las naciones europeas que conquistaron y colonizaron a los pueblos americanos. En sus textos se resaltan los conflictos entre España e Inglaterra y sus propios desarrollos histórico-sociales para hacer una analogía y explicación de los dos modos de vida que adoptaron respectivamente México y Estados Unidos, modos que se encuentran en oposición, pero que pertenecen ambos al canon europeo. Los conquistadores europeos trajeron su cultura al Nuevo Mundo, pero lo que sucedió en el norte y el sur de América fue distinto.

En Estados Unidos, los colonos ingleses buscaron y fundaron su autonomía cada vez más independiente de la Corona británica, y fundamentada en las inversiones de capital privado y la voluntad de generar pactos entre ellos y con los nativos americanos, así que adoptaron una actitud progresista que utilizó la técnica y ciencia marítima a su favor, reflejada incluso en la sofisticación de la Real armada naval y la piratería. Además, se procuró una exclusión de los pueblos originarios hacia territorios “reservados” para ellos, es decir, la tendencia de los colonos ingleses fue crear una separación. En cambio, los colonos españoles buscaban extender el poderío de los Reyes católicos y su sistema económico-político monopolista que reprimía el desarrollo de la burguesía, lo cual marcó el retraso comercial e industrial de la Nueva España. También la actitud frente a los pueblos indígenas fue distinta, pues los colonos españoles “integraron” a esas comunidades a través de la procreación, lo que dio pie a nuevas clases y castas organizadas bajo la jerarquía civil española (véase Hernández, 2024).

En resumen, la opinión del individuo está enmarcada en una paradoja nacional, en la medida que el sujeto mestizo se encuentra “zozobrando” entre sus raíces mesoamericanas y europeas, una tensión que se puede evidenciar aun a nivel intercontinental en las relaciones entre México y Estados Unidos. Sin embargo, más allá de las diferencias entre los efectos que tuvo la conquista europea, es importante señalar que ambos países fueron sumados al pensamiento europeo modernista. Esto nos lleva a ampliar nuevamente el horizonte y dar un paso más hacia otro terreno concéntrico más amplio. Ahora el sujeto intelectual, mexicano-mestizo y americano debe ser considerado como miembro replicador del discurso colonial y modernista que llegó a suelo americano desde Europa en el siglo XV.

La paradoja colonial: originario-moderno

Según autores como Mignolo (Grado Cero, 2016) y Quijano (Flacso Ecuador, 2015) por colonialidad se entiende la organización heterocrática en las culturas y civilizaciones conquistadas a partir del siglo XV. Respecto a la modernidad, Soto y Segura (2023) refieren que se trata de una narrativa asociada al progreso que naturaliza las relaciones dentro de un modelo liberal-capitalista, promueve la ontologización de las separaciones creadas por la sociedad, y jerarquiza los saberes producidos por la misma, negando la subjetividad del Otro, del individuo no europeo y no blanco. Es posible hablar de tres niveles de colonialidad (Rincón, Millán y Rincón, 2015): del poder, del saber y del ser, que corresponden al fenómeno de la colonialidad, respectivamente, en la organización lógica de interacción asimétrica entre seres humanos, la práctica de justificar epistémicamente dicha organización, y finalmente, la naturalización de relaciones y discursos supuestamente objetivos para determinar la experiencia de los sujetos. Aquí me gustaría sugerir que la victoria a largo plazo de la coloni-

zación no se trató tanto de los territorios conquistados para la Corona, sino de que ciertos sectores de la población americana tendieron –y tienden– a preferir consciente o inconscientemente ese proyecto colonial. Pero, ¿se trata simplemente de una intuitiva sugerencia?

La opinión del sujeto moderno y colonial parece llevar la impronta del progreso histórico de las civilizaciones y la de superioridad entre individuos basada en la idea de raza. Esta paradoja de la opinión fue señalada por Quijano (Flacso Ecuador, 2015). Por un lado, la noción de progreso promete el anhelo de igualdad, sin embargo, su fundamento colonial establece de fondo una diferencia entre individuos fundamentada en la idea de raza. Es decir, la idea de igualdad basada en el progreso se contrapone a la idea de superioridad basada en los fundamentos racistas de la colonialidad.

También Hurtado (2022) refiere que el colonialismo desarrolló dispositivos de interiorización cuya función era continuar reproduciendo un orden de dominio entre los conquistadores europeos y los conquistados americanos, específicamente de los mexicanos. El colonialismo se internalizó a través de mecanismos del discurso y la conducta que reducen la valoración de los mexicanos frente a los extranjeros. El conjunto de esos mecanismos es lo que Hurtado (2022) reconoce como malinchismo, cuyo origen se remonta a la instauración del régimen colonial del siglo XVI, y que actualmente sirven para mantener el dominio político, económico e intelectual de los mexicanos que tienen rasgos físicos más similares a los extranjeros, particularmente a los “güeros” norteamericanos.

Es por esto que podemos considerar que existe un colonialismo interno vigente que enmarca al individuo mestizo y mexicano. Hemos pasado desde el entorno local del sujeto hasta su posición como sujeto colonial, y aún es posible ir un paso más allá, situándolo como sujeto occidental.

La paradoja occidental: individual-universal

Es posible apreciar una macrodivisión internacional e histórica entre Occidente y Oriente que sitúa a los individuos como parte de ciertos cánones del pensamiento y cosmovisiones casi por completo diferentes. Tomando como espejo de contraste el estilo de vida de los ciudadanos en la India, Octavio Paz (2000) describió el pensamiento oriental como negación del cambio, negación de toda sustancialidad y negación del significado del lenguaje en cierto nivel de abstracción. Considerando esas negaciones podríamos considerar entonces que el otro lado de la moneda, las afirmaciones, serían la descripción del pensamiento occidental: afirmación del cambio, la sustancialidad y la significación del lenguaje abstracto.

El sujeto occidental no puede opinar sin tener como fundamentos las ideas de que se encuentra inmerso en un transcurrir temporal que todo lo cambia y transforma, que existen sustancias objetivas que podría o no percibir y aprehender, y que su lenguaje aspira a superar la limitación de la mera opinión para convertirse en un enunciado abstracto que abarque y explique diferentes fenómenos.

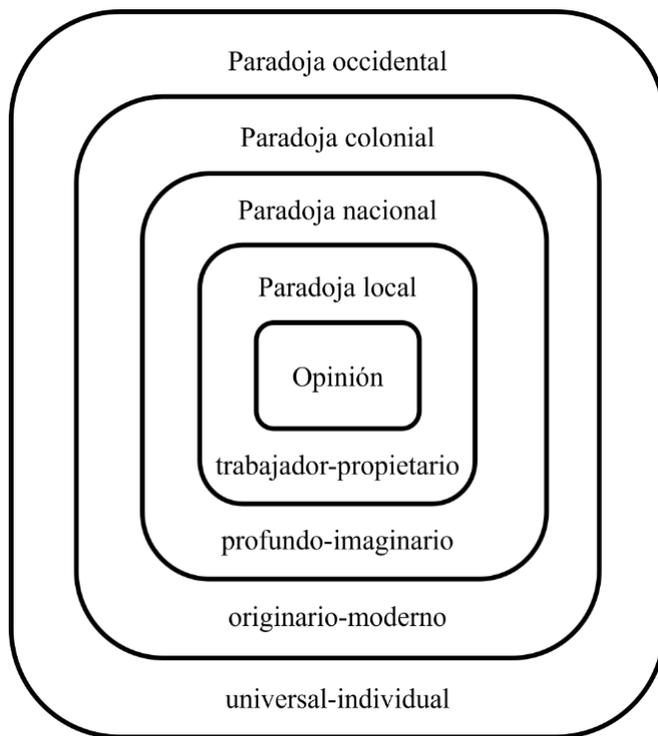
Hemos reencontrado en este último círculo de la opinión del sujeto el punto del que partimos: la distinción entre *doxa* y *episteme* que proviene y es mantenida a todas luces por parte del pensamiento y herencia occidental. Spengler (1976) señaló que este pensamiento occidental se caracteriza, entre otras cosas, por su afán en justificar su validez universal, es decir, extenderla incluso a culturas y civilizaciones ajenas al marco de Occidente, pero que dicho pensamiento se manifiesta a través de individuos en circunstancias contextuales que se transforman. Podemos aquí reconocer la paradoja del pensamiento occidental que postula una *episteme* con carácter universalista, pero que no ha logrado desprenderse por completo de su manifestación desde el sujeto.

A modo de conclusión

Podemos notar que la opinión del sujeto lleva la impronta de diversos dilemas originados en dimensiones locales, nacionales, continentales, coloniales y occidentalistas. Lejos de la pretensión abstracta y sustancial de conocimiento, la *doxa* del sujeto está marcada por las paradojas (Figura 2) del proletariado vs. la burguesía, por una mexicanidad zozobranante, por la dependencia hacia un país al que se le tiene recelo, por la adopción de un proyecto colonial que niega las raíces mesoamericanas y la pretensión de elevar su lenguaje a un grado de abstracción universal, aunque este siga encarnado y depende en gran medida del sujeto.

Figura 2

Las paradojas de la opinión



Por estas razones, se vuelve necesario reflexionar sobre todo aquello que sesga nuestras opiniones y conocimientos antes de considerar sostener con convicción y fervor cualquier creencia. Frente a este

panorama tampoco podríamos dejar de mencionar algunas soluciones, aunque sean parciales y que irónicamente también parten de las paradojas.

En primer lugar, me parece valioso tener al menos en cuenta la herramienta de la *epojé*, de origen occidental y helénico, que permite al sujeto suspender su juicio. Es importante retomar una actitud de paciente apertura, que trate de librarse de prejuicios y preconcepciones a los diferentes sistemas de creencias y saberes marginados, es decir, estar abiertos a diversas epistemologías, sobre todo de los grupos y comunidades excluidos del canon moderno y colonial. La *epojé* escéptica se trata de un ejercicio que busca, según Sexto Empírico (2008), suspender el juicio acerca de las representaciones sensibles para conseguir un estado de imperturbabilidad.

Si tratamos de retomar esta noción helénica para actualizarla en el marco de esta discusión acerca de las paradojas, se puede considerar que, en primer lugar, el sujeto podría tomar una actitud escéptica respecto a sus propias opiniones. Al hacerlo, puede examinar con calma las diferentes aristas y dimensiones de su opinión, con lo cual podría llegar a vislumbrar las diferentes paradojas que hemos descrito. Así, a través de la *epojé*, el sujeto tendría la posibilidad, al menos, de colocar frente a su opinión una afirmación opuesta que dé apertura a otras opciones de pensamiento.

Retomando la intención de Octavio Paz también parece posible una reconciliación entre las divisiones arriba mencionadas en búsqueda de una fraternidad humana a través del arte como medio emancipatorio de la modernidad. El arte nos permitiría la conexión con esas “verdades” que no están enmarcadas en el pensamiento, y quizá el redescubrimiento de aquellas raíces que nunca han dejado de dar sus frutos pese al afán moderno y colonial de extirparlas. A través de la expresión artística, en sus diferentes manifestaciones, podemos tratar de acceder a esos aspectos inconscientes y reprimidos de nuestra identidad para integrarlos.

Para psicólogos como Carl Gustav Jung (2002) el ser humano posee un impulso innato de integración para contenidos fragmentarios de su experiencia y pensamiento. El psicólogo suizo denominó proceso de individuación a ese esfuerzo de integración, y en dicho proceso el arte tiene un lugar privilegiado, porque invita al individuo no solamente a reflexionar y aumentar su sensibilidad respecto al mundo externo presuntamente objetivo y en el cual puede producir una obra estética, sino también a adentrarse con valentía al profundo mundo interno que estructura y fundamenta nuestras experiencias e interacciones. En tanto que las paradojas sobre la opinión suelen pasar inadvertidas, podemos decir que se han vuelto contenidos inconscientes. Pese a que la propuesta de Jung tiene también pretensiones occidentalistas de universalidad, su teoría sobre el inconsciente colectivo procura la integración dialéctica del pensamiento oriental sin restarle riqueza. Aunque, por supuesto, lo ideal sería acudir directamente a las fuentes orientales, tales como el hinduismo, el confucianismo o el taoísmo que proponen la búsqueda de experiencias estéticas místicas,

Si la opinión está condicionada por diferentes paradojas que se han vuelto inconscientes, podemos agregar que a través de propuestas estéticas el sujeto puede intentar experimentarlas conscientemente con una actitud receptiva, integradora y creativa. Una manera de hacerlo es a través de la poesía, y en especial la de poetas mexicanos, pues, tal como advierte Vieyra (2007), la palabra poética facilita la comprensión de esa zozobra producida por la oscilación del individuo entre extremos coexistentes.

Por supuesto, también la filosofía, como expresión de la curiosidad humana aplicada, juega un papel importante en los intentos de superación crítica de las paradojas. En los albores del pensamiento occidental el mundo era entendido como una manifestación de la divina *Sophia*, y por ello “filosofar” se trataba de estar en concordancia con dicha providencia, de la misma manera que el rito buscaba relacionar al individuo con la

divinidad. Así que la filosofía, reflexiona Uzdavinyš (2008), no se trata de un pretencioso ejercicio intelectual que eleva al individuo hacia las altas esferas del saber, sino quizá un acto de transformación, orientado a la integración crítica de diferentes corrientes y doctrinas del pensamiento.

Estas propuestas escépticas, artísticas y filosóficas deben caracterizarse por la ausencia de toda pretensión colonial, pues se busca entender y acceder, no a una única realidad homogénea, sino, como menciona Ortega (2012), a la pluralidad de pensamientos a lo largo y ancho del mundo y el transcurrir del tiempo, comenzando desde la propia casa, símbolo material del ego, con actitud crítica, empática y más humana.

Referencias

- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Paidós.
- Audi, R. (2004). Paradoja. En *Diccionario Akal de Filosofía* (2ª ed., p. 734).
- Bonfil, G. (1987). *México profundo: una civilización negada*. Fondo de Cultura Económica.
- Castellanos, A. (2000). Antropología y racismo en México. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 4, 53-79.
- Coronado, G. (2010). Indigenous wisdom for reconciliation of the self: re-narrating mexican identity. *Institute for Culture and Society*, 1(2), 1-20.
- División de Ciencias Sociales y Administrativas UG. (2013, oct., 22). *Documental sobre la Discriminación Indígena de Ricardo Contreras Soto*. [Video] YouTube. <https://youtu.be/hbKGumTbeN8>
- Encyclopaedia Herder. (n.d.). Alegoría platónica de la línea dividida. Recuperado agosto 2024 de: <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/w/images/thumb/e/e5/Linea2.png/400px-Linea2.png>
- Flasco Ecuador. (2015, agosto 26). *Aníbal Quijano en el III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=OxL5KwZGvdY>
- Grado Cero. (2016, nov. 5). *La opción decolonial como proyecto, una entrevista con Walter Mignolo*. [Video] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=6Y6jWlrbie4>
- Hernández, M. (2024). *Las castas y clases de la Nueva España*. <https://www.historiademexico.info/2017/05/clases-sociales-y-castas-de-la-nueva-espana.html>
- Hurtado, G. (2022). Notas para una crítica filosófica del malinchismo. *Journal of Mexican Philosophy*, 1(1), 39-53.
- Jung, C. (2002). Acercamiento al inconsciente. En Luis de Caralt (Ed.). *El hombre y sus símbolos* (pp. 15-102). Caralt.
- Krass, E. (1994). *El desarrollo sustentable y las empresas*. Grupo Editorial Iberoamericano.

- La Maroma Estelar (2019, julio 7). *Segregación*. [Video] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Mkfz1j-ffR5w>
- Ortega, H. (2012). México como nación pluricultural. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 43(133), 215-251.
- Osorno, G. (1997, 13 de septiembre). Guerra México-Estados Unidos: 150 años. La convivencia incómoda. *Periódico Reforma*.
- Paz, O. (2000). La persona y el principio. En *Corriente Alterna*, (pp. 130-139). Siglo XXI.
- Paz, O. (1979). Posiciones y contraposiciones: México y Estados Unidos. En *Obras completas*, vol. 8 (pp. 437-453). Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (2018). *República. Parménides. Teeteto*. Gredos.
- Pulley, A. (2019). Unsettling histories of the south. *Southern Cultures*, 25(3), 30-45.
- Puyana, A. (2020). Del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. *El Trimestre Económico*, 87(3), 635-668.
- Redi, C. (2017). Conquista y colonización en América: un estudio comparado entre España e Inglaterra. *European Scientific Journal*, 94-119.
- Rincón, O., Millán, K., y Rincón, O. (2015). El asunto decolonial: conceptos y debates. *Perspectivas. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*, (5), 75-95.
- Robles, V. (2010). Calzada Independencia, frontera social de tapatíos. *Cultura a Escala Local. Público*.
- Sexto Empírico. (2008). *Esbozos pirrónicos*. Gredos.
- Spengler, O. (1976). *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Espasa-Calpe.
- Soto, L. D., y Segura, A. (2023). Decolonialidad como crítica a la perspectiva ontológica de la modernidad. *Nuestra América* (21). <https://doi.org/10.5281/zenodo.7603724>
- Sulbarán, P. (2019). *Mexicanos en Estados Unidos: las cifras que muestran su verdadero poder económico*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-46705825>
- Uranga, E. (2013). *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*. Bonilla Artigas.
- Vieyra, J. (2007). Emilio Uranga: la existencia como accidente. *Devenires*, (16), 75-116. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/538/419>

Esta página se deja en blanco de manera intencional

Democracia y sus implicaciones actuales en cuatro autores (del siglo XIX al XXI)

Democracy and its current implications in four authors (from the 19th to the 21st century)

José Luis Saldaña Lagunas

<https://orcid.org/0009-0001-5336-417X>

Investigador independiente

1205418@alumnos.ujed.mx

Sección: Artículos

Recibido: 22 julio 2024 / Aceptado: 16 agosto 2024 / Publicado: 6 feb. 2025

Resumen

Este trabajo ofrece una reflexión crítica sobre la democracia a partir de lecturas de Guizot, Gentile, Sánchez-Cuenca, y Wallerstein sobre cómo las élites han influido en la democracia y su aplicación en la actualidad. Primero se examinan las críticas de Guizot a la democracia en el siglo XIX; luego, las observaciones de Gentile respecto al rol de las élites en los sistemas democráticos del siglo XX. A continuación, subrayamos la crítica de Sánchez-Cuenca a la democracia liberal en el siglo XXI. Finalmente, se analiza el artículo de opinión “Democracia: Everywhere, Nowhere?” de Immanuel Wallerstein.

Palabras clave: política, socialismo, liberalismo, república, comunismo

Summary

This paper offers a critical reflection on democracy based on readings by Guizot, Gentile, Sánchez-Cuenca, and Wallerstein on how elites have influenced democracy and its application today. First, Guizot’s critiques of democracy in the 19th century are examined; then, Gentile’s observations regarding the role of elites in 20th-century democratic systems are examined. Next, Sánchez-Cuenca’s critique of liberal democracy in the 21st century is highlighted. Finally, Immanuel Wallerstein’s opinion piece “Democracy: Everywhere, Nowhere?” is analyzed.

Keywords.: Politics, socialism, liberalism, republic, communism

Ideas y Resonancias, núm. 1, enero-diciembre de 2025, es una publicación electrónica anual editada por la Universidad Juárez del Estado de Durango, con domicilio en Constitución, núm. 404, colonia Centro, C.P. 34000, Durango, Durango, México. Teléfono 618-827-1295. Página web: <http://revistaideas.ujed.mx>, editorialujed@ujed.mx. Editor responsable: Daniel Guillermo Rodríguez Barragán. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo número: 04-2025-021113111800-102, ISSN: en trámite, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la actualización de este número: Oficina Editorial Universitaria, Constitución, núm. 404, colonia Centro, C.P. 34000, Durango, Durango, México. Responsable de la última actualización: Manuel Rojas Villarreal. Fecha de última modificación, 5 de marzo de 2025.

Introducción

El presente ensayo postula que la democracia ha sido cooptada por grupos políticos para su propio beneficio y que es necesario desarrollar una nueva concepción del término que se ajuste a la realidad contemporánea. También subraya que es importante involucrar a la filosofía en la discusión y creación de una nueva epistemología sobre el término democracia y su aplicación como forma de gobierno. La lucha por el poder es constante, y la lucha por una democracia genuina continuará siendo crucial para las futuras generaciones, que deberán perfeccionarla de acuerdo con sus necesidades y posibilidades.

François Pierre Guillaume Guizot (1787-1874), historiador y político francés del siglo XIX, habla sobre la instauración de la democracia como la única forma de gobierno adoptada por las corrientes de pensamiento político de la época. El político, escritor y periodista italiano Pánfilo Gentile (1889-1971) sostiene que la democracia se ha transformado en un juego de poder de las élites, creando un nuevo grupo denominado “clase política”. Según Gentile, esta clase es la que realmente toma las decisiones y usa el término democracia como una herramienta de control, sugiriendo que la democracia es ilusoria y lo único que existe es la oligarquía.

El politólogo español Ignacio Sánchez-Cuenca (1966-) afirma que tanto en la democracia liberal como en el neoliberalismo existen dos visiones de la democracia: la idealista y la descreída. Ambas visiones utilizan la democracia como una forma de cambiar el poder sin derramamiento de sangre. El norteamericano Immanuel Wallerstein (1930-2019) sugiere que el término democracia es usado como una herramienta de presión por los países más poderosos para someter a los más débiles; argumenta que debemos considerar la democracia como un derecho y un anhelo en construcción, y que es un buen momento para redefinir lo que entendemos por democracia.

Democracia. ¿La mejor forma de gobierno?

La sociedad actual entiende la democracia como un sistema político de participación ciudadana, y según el *Diccionario de la Real Academia Española*, democracia significa:

1. f. Sistema político en el cual la soberanía reside en el pueblo, que la ejerce directamente o por medio de representantes.
2. f. País cuya forma de gobierno es una democracia.
3. f. Forma de sociedad que reconoce y respeta como valores esenciales la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley.
4. f. Participación de todos los miembros de un grupo o de una asociación en la toma de decisiones (Real Academia Española s.f. definiciones 1-4).

El término democracia surgió en la antigua Grecia de los vocablos *dēmos*, “pueblo” y *kratos*, “poder”, es decir, el “poder del pueblo”. Vio sus mejores días durante el gobierno de Pericles (495-429 a.n.e.), sin embargo, desde sus inicios contó con grandes detractores como Platón, que dice: “La democracia surge cuando los pobres, habiendo vencido, matan a algunos de los otros y destierran a otros, y distribuyen entre ellos y los que quedan la magistratura pública, que generalmente la confieren mediante sorteo” (Platón, 1997, p. 291) o Aristóteles: “En la democracia, lo que hace justo a la mayoría es la voluntad del mayor número, no la consideración de lo que es conforme a la ley o al bien común” (Aristóteles, 1995, p. 1238).

Desde su origen en la Grecia clásica, la democracia fue combatida por propios y extraños; recordemos que Esparta era contraria a Atenas por el tipo de gobierno que esta última tenía (justamente la democracia), mientras que los lacedemonios practicaban la oligarquía, siendo esta última forma de gobierno la que se instauró tras las guerras del Peloponésico. “En lugar del gobierno democrático, que había sido el régimen antes de la guerra, se estableció un gobierno oligárquico. Los que estaban en el

poder se aseguraron de que se mantuviera este sistema mediante medidas estrictas y represivas” (Tucídides, 1997, p. 285).

Tras varios siglos de imperios y monarquías, la democracia como forma de gobierno se reincorporó al mundo occidental después de la Revolución francesa (1789), sin embargo, tuvo como detractores principales a destacados aristócratas, plutócratas, monárquicos y liberales.

Con la caída de las monarquías en el siglo XVIII, la independencia de las colonias en el siglo XIX y el surgimiento de las repúblicas, prosperó la idea de que la democracia era la mejor forma de gobierno, sin embargo fue refutada por teorías políticas como el liberalismo, comunismo, anarquismo, nacionalismo; lo anterior entendiéndolas como teorías políticas según la definición que ofrece Anthony Giddens:

Las teorías políticas son sistemas de ideas que buscan explicar y justificar cómo debe ser el gobierno, la estructura social y la organización política. El liberalismo, el comunismo, el anarquismo y el nacionalismo son ejemplos de teorías políticas, ya que cada una ofrece una visión distinta sobre la organización de la sociedad y el poder político, además de proponer soluciones específicas para la organización del Estado y las relaciones internacionales. (Giddens, 2006, p. 24)

En la Francia del siglo XIX nos encontramos con un férreo opositor a la democracia en la figura del historiador y político de la corte de Luis Felipe de Orleans, François Guizot, quien en *De la democracia en Francia* de 1849 hace un duro cuestionamiento a ese tipo de gobierno:

No he pensado más que en la situación de mi país, y cuanto más pienso en ella, tanto mayor es mi convicción de que un gran mal, el que está en el fondo de todos sus males, que mina y destruye sus gobiernos y sus libertades, su dignidad y su ventura, es el mal que yo ataco, la idolatría democrática. (Guizot 2002, p. 229)

Sabemos que los pensamientos de Guizot giraban en torno al ambiente que se vivía en Francia, y que tiene certeza de que el mayor mal, el más profundo, que socava y destruye los regímenes y sus autonomías, su decencia y su dicha, es el mito democrático. Esta perspectiva de la democracia como un mal es un pensamiento aberrante en nuestra época, ya que es el sistema de gobierno dominante desde el siglo XX; vivir fuera de este sistema nos causa desorientación. Es evidente que la realeza, oligarquía y las clases dominantes anteriores a la Revolución francesa tenían más opciones. Según el político francés, “el caos se oculta hoy bajo una palabra: *Democracia*.” (Guizot 2002, p. 230). Esta afirmación sobre que el desconcierto se esconde tras la expresión democracia también hace referencia a una clase favorecida que ve derrumbarse el mundo frente a sus ojos. Otra declaración que a la postre tomará fuerza y se ratifica de manera fehaciente en nuestros días es: “Esta es la palabra soberana, universal; todos los partidos la invocan y quieren apropiársela como un talismán” (Guizot 2002, p. 230). El vocablo democracia, desde entonces, es casi un fetiche; las organizaciones y los grupos de poder lo utilizan en su vocabulario habitual, aunque sus causas estén condenadas al fracaso.

Guizot continúa:

Los socialistas, los comunistas, los de la montaña, quieren que la república sea una democracia pura, absoluta, y esta es para ellos la condición de su legitimidad. Tal es el imperio de la palabra *democracia* que ningún gobierno, ningún partido osa ni cree poder vivir sin inscribir esta palabra en su bandera, y que los que llevan esta bandera más alto y más lejos se creen los más fuertes. (Guizot 2002, p. 230)

Guizot acierta al observar que, aun los gobiernos monárquicos, republicanos, socialistas, comunistas o liberales se presentan como defensores de la democracia, aunque cada régimen busque metas distintas e inclusive contrarias entre sí.

Que todos los sistemas de gobierno se autodenominen democráticos implica un cambio en la sociedad global, al respecto Guizot señala que:

Actualmente no hay más que una sociedad, y en esta sociedad no hay ya altas barreras, ni largas distancias, ni obscuridades mutuas. Falsa o verdadera, fatal o saludable, cuando surge una idea social, penetra, obra en todas partes y siempre, es una antorcha que no se apaga jamás, una voz que no se detiene ni calla en ninguna parte. La universalidad y publicidad incesante, tal es de hoy más el carácter de las grandes provocaciones hechas, de todos los grandes movimientos impresos a los hombres. Ese es uno de los hechos consumados y soberanos que sin duda entran en los designios de dios sobre la humanidad. (Guizot 2002, p. 231)

Con esta idea, Guizot señala que solo existe una sociedad, en la que no hay barreras, grandes distancias ni oscuridades recíprocas. Las dicotomías entre lo verdadero y lo falso, lo mortal y lo vital se desvanecen cuando una idea surge desde el ámbito social. Esta idea penetra todos los aspectos de la sociedad, actuando como un faro constante y un sonido siempre audible. Lo generalizado es público y tiene una relevancia duradera, representando en la actualidad los desafíos masivos y las corrientes predominantes de la humanidad. Es una realidad genuina que, sin lugar a dudas, se integra en los planes de Dios para la humanidad.

La democracia ha llegado para quedarse y se infiltra en todos los actos realizados por el hombre, al grado que no puede escapar de todo lo que rodea a la sociedad, pareciendo que es algo divino e inalienable:

En el seno de tal hecho, el imperio de la palabra democracia no es un accidente local y pasajero; es el desarrollo, otros dirán el desencadenamiento de toda la naturaleza humana, sobre toda la línea y en todas las profundidades de la sociedad; y por consiguiente, la lucha fragante, general, continua e inevitable, de sus buenas y malas pasiones, de sus virtudes y sus vicios, de todas sus pasiones y de todas sus fuerzas para

perfeccionar y para corromper, para elevar y para rebajar, para crear y destruir. Ese es de hoy más el estado social, la condición permanente de nuestra nación. (Guizot 2002, p. 231)

Si tomamos como verdaderas esas palabras de Guizot, tenemos que el reino del vocablo democracia no es una mera casualidad de un determinado lugar; algunos dirán que es el progreso, otros que representa el desenvolvimiento del ser humano en su totalidad, en todo acto y hasta lo más recóndito de la humanidad, y por ende, una disputa calurosa, universal, incesante e ineludible de lo bueno y lo malo, de lo digno e indigno, de todo su calor y su energía para afinar y a la vez pervertir, para enaltecer y socavar, para fundar y para demoler. Esa es la realidad en nuestra sociedad, la situación permanente de cualquier país.

Estas palabras, escritas en 1849, pronosticaron un reino absoluto de la democracia sobre cualquier tipo de gobierno y sociedad, ya fuera para bien o para mal, pues su nacimiento no se enfocó a un lugar y tiempo específico y permeó a comunidades humanas; hoy podemos asegurar que acertaron en el blanco, pues todos los gobiernos del mundo presumen desde hace muchos años, ser los acólitos de la democracia.

Sin embargo, Guizot también describió los problemas que enfrentarían los nacientes gobiernos republicanos, los cuales actualmente asociamos a la democracia:

El gobierno republicano tiene más necesidad que ningún otro del apoyo de todas las clases de ciudadanos, porque si la masa de la población no lo adopta con calor, está sin raíces, y si las clases elevadas lo rechazan o desdeñan, está sin reposo; y en ambos casos, para vivir, se ve reducido a oprimir. Precisamente porque, en el orden político, los poderes republicanos son débiles y precarios, es preciso que saquen mucha fuerza moral de las disposiciones del orden social. (Guizot 2002, p. 237)

Así, Guizot nos enseña que cualquier gobierno autodenominado democrático está obligado más que cualquier otro, a buscar y hacerse del soporte de todos los estratos sociales, porque si el grueso de la sociedad no lo arroja con entusiasmo, no tiene fundamento, y si las élites lo refutan o menosprecian, no tendrá sosiego; en ambos escenarios, para existir, estaría obligado a tiranizar. Debido justamente a que en el mandato gubernamental los regímenes republicanos son endebles e inestables, es necesario que obtengan demasiada fuerza moral de las prácticas del precepto social.

Si la democracia o los gobiernos basados en ella no presentan ni respetan el Estado de Derecho y ponen en su contra a la base social, no podrán ser legítimos; por otra parte, si estos gobiernos no están en paz con las élites, vivirán con la zozobra de la desestabilización; en todo caso, sin el apoyo de ambos dejarían de ser una democracia y se convertirían en un gobierno opresor; su única salida es mantenerse moralmente incólumes, y es allí donde radica el problema principal de la democracia, en encontrar el justo medio, en el que las clases privilegiadas y el pueblo converjan para el bien de todos, esto de la mano de un gobierno plural.

Así, tenemos que la democracia se presenta como la única forma legítima de gobernar en el mundo libre, y no importa qué tipo de gobierno se instaure en el poder, siempre y cuando afirme ser el verdadero paladín de la democracias y tenga un desenvolvimiento ético que cumpla con lo mínimo requerido por sus gobernados, ya que de no hacerlo su legitimidad será cuestionada por élites y pueblo por igual.

Con estas advertencias, realizadas en la primera mitad del siglo XIX, los gobiernos democráticos fueron moldeando la realidad del mundo, sin importar el nombre, ya fueran monarquías representativas, gobiernos socialistas, comunistas o liberales, todos adoptaron la democracia como su columna vertebral, sin embargo, sus detractores siguieron resistiéndose a su total aplicación. Desde la perspectiva de Guizot podemos inferir que la democracia se presenta como un ideal universal y omnipresente; sin

embargo, su aplicación práctica y su legitimidad están sujetos a un complejo juego de poder y aceptación social. Los desafíos que enfrenta la democracia en su implementación y en su percepción por parte de distintos grupos sociales resaltan la necesidad de una constante revisión y adaptación para mantener su verdadero valor y eficacia en la gobernanza moderna.

¿La democracia es real o solo una ilusión de las élites?

Nos encontramos con quienes ponen en duda su existencia en el mundo “real”; Gentile sostiene que la democracia nunca ha existido, y que lo que nosotros conocemos como democracia solo es un gobierno de élites. Así, se pueden hacer dos objeciones a la doctrina democrática:

La primera es *de facto*. Sobre el plan histórico no ha existido nunca, ni puede existir, un gobierno popular en el sentido preconizado por la doctrina democrática: un autogobierno fundado sobre la voluntad directa o indirecta de todos los ciudadanos. (Gentile 2002, p. 179)

Gentile hace esta primera observación en contra de la democracia y la critica por ser algo imaginario, teórico, que no ha visto la luz de manera directa, solo en abstracciones o de manera parcial. Por lo anterior, continúa su crítica y subraya:

En realidad no existen ni pueden existir más que oligarquías. La humanidad siempre ha sido gobernada por pocos. La oligarquía debe ser considerada como el sistema permanente y natural, y no como una más entre las tantas posibles formas históricas de gobierno. (Gentile 2002, p. 179)

Esta observación es relevante en el contexto actual, de democracias regidas por partidos políticos. Aunque estos partidos no son necesaria-

mente excluyentes, sus dirigentes suelen formar parte de un estrato social superior al de las bases, a menudo denominado “clase política”. Esto sugiere que en muchas democracias la estructura de poder puede estar más cerca de una oligarquía que de una verdadera democracia participativa. Por lo tanto, el conflicto entre oligarquía e instrumentos democráticos es latente y revela la complejidad de la relación entre sociedad, régimen y clase política. Gentile hace una disección sobre este tema y profundiza en la forma de la dirigencia:

La aptitud para mando, como sucede con todas las otras aptitudes, no está en cada hombre. En todo tiempo y lugar ha acaecido y acaecerá que el poder efectivo está sólo en las manos de los que saben mandar. Naturalmente, no queda prejuzgada la cuestión si después ellos han mandado bien o mal, entendiéndose aquí la capacidad de mando desde el punto de vista de la aptitud para inducir a los otros a la obediencia. Esto sucede también en los regímenes democráticos. Teóricamente, el sufragio universal reconoce a todos los ciudadanos el derecho de llevar a la dirección del Estado a hombres de confianza. Pero este derecho prácticamente está muy lejos de asegurar la efectiva soberanía del pueblo. Un escritor de izquierda como Laski ha podido definir la lucha política en los regímenes democráticos como “una batalla entre dos minorías activas para adueñarse de las multitudes inertes”. (Gentile 2002, p. 179)

Así, nos encontramos que el poder siempre recae en unos pocos, y que aunque existe el voto universal, la dirigencia y el designio de las políticas públicas siempre están en manos de una minoría, ya sea en una monarquía parlamentaria, en un gobierno socialista o comunista, inclusive en un gobierno liberal.

Para entrar a la segunda observación propuesta por Gentile debemos entender la definición de “factum” y “de jure” o “iure” que propone J. L. Gómez, en *Teoría del Derecho*, donde señala:

En el ámbito jurídico, el término ‘factum’ se refiere a los hechos concretos que son objeto de regulación legal, mientras que ‘iure’ se refiere al derecho o las normas que rigen esos hechos. Esta distinción es fundamental para la interpretación y aplicación del derecho, ya que permite diferenciar entre la realidad factual y el marco normativo aplicable. (Gómez, 2011, p. 52).

Gentile, en su segunda observación sobre la democracia, con un enfoque jurídico, explica por qué las multitudes no están calificadas para decidir sobre lo público y los intereses del Estado:

La otra objeción es *de jure*. El principio popular, aun cuando históricamente fuera actuable, no es menos irracional y absurdo que otros principios condenados en nombre de la razón. Las monarquías hereditarias estaban en contra de la razón, porque las virtudes de gobierno no se transmiten por sucesión legítima. También el principio popular está en contra de la razón, porque las multitudes no están calificadas para decidir rectamente del bien público y de los intereses del Estado (...) La estupidez no tiene derecho a gobernar al mundo. No se pueden confiar a la ignorancia los destinos de la humanidad. (Gentile 2002, p. 180)

La segunda objeción de Gentile al derecho sostiene que, aunque un origen público pueda existir históricamente, sigue siendo tan ilógico como otras ideas razonadas. Al igual que las monarquías hereditarias, que se oponen a la razón al atribuir virtudes genéticas, el origen popular también desafía la razón, pues las masas no tienen la capacidad de determinar adecuadamente el bien común. Gentile argumenta que la ignorancia no debe guiar el mundo ni permitir que la barbarie defina la humanidad.

Con estos preceptos, el político italiano sugiere que inclusive si se llegara a establecer una verdadera democracia, ésta no podría florecer por carecer o por oponerse a la razón, toda vez que el pueblo carece de los conocimientos necesarios y del interés genuino de obtener el bien de la sociedad y del gobierno.

Como vemos, para Gentile, el derecho al interior de una sociedad juega un rol fundamental para que los gobiernos y sus gobernados alcancen su mayor potencial y no caigan en errores de aplicación o de omisión:

Decir que la mayoría tiene el derecho de mandar equivale a decir que el número hace la ley, lo que podría admitirse sólo si el número pudiese ser índice válido de intrínseca verdad y justicia. Es claro que una opinión equivocada no se torna justa por ser compartida por cierto número de personas, una opinión equivocada apoyada es sólo un error sumado *per capita*. (Gentile 2002, p. 181)

Si uno atribuye la legalidad al número de personas que apoyan una norma, se puede caer en el error de validar una opinión errónea sostenida por la mayoría, sin diferenciar entre legítimo y justo.

Tras esto, Gentile remarca que el voto otorgado a los individuos tiene como finalidad el legitimar a una minoría en el poder: “La presencia de la multitud, una vez normalizada constitucionalmente por el sufragio universal, es un elemento que juega en la formación y en el funcionamiento de las modernas oligarquías” (Gentile 2002, p. 182).

Además agrega: “El sistema democrático a través de la temporalidad de los cargos y los derechos de las minorías, consiente la que ha sido llamada circulación de las élites. El acceso pacífico al poder se asegura así de manera permanente” (Gentile 2002, p. 184).

Esta pacificidad de la que habla Gentile, se refiere a evitar las revoluciones, sin embargo, el proceso electoral no está exento de la violencia real y simbólica que las élites ejercen en contra de la población y de sus grupos rivales; basta recordar que la democracia en México se ha construido, en parte, sobre una ignominiosa cantidad de muertos y presos políticos.

Entonces, ¿podemos decir que estamos viviendo una simulación democrática? O bien, ¿la definición de la palabra democracia es tan amplia que no puede aplicarse enteramente en la “realidad”?

Sería conveniente hacer un esquema de niveles de democracia para poder medirla, e instaurar un modelo que nos permita a todos participar de las decisiones y en la creación de leyes que fortalezcan el estado de derecho para tener marcos legales más justos, y no relegar la participación del pueblo sólo a la elección de autoridades, es decir, a acotar el dominio de las oligarquías, como describe Gentile.

Democracia liberal y neoliberalismo

Dentro del ámbito democrático de finales del siglo XX y de principios del siglo XXI nos encontramos con una amalgama entre liberalismo y democracia llamada neoliberalismo, el cual se instauró en gran parte del orbe tras la caída de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas con la llegada de la perestroika, hecho histórico que terminó con la Guerra Fría y que prohijó un poder hegemónico con Estados Unidos y la Unión Europea como principales actores de la democracia liberal.

Este modelo de gobierno permitió que las élites se adueñaran de los diferentes medios que controlan la vida de las sociedades: estamos hablando de los medios de producción en general, de los medios de comunicación, de los medios financieros, de los legislativos, etcétera.

Así, el neoliberalismo figuró como la única opción de gobierno ante la caída del comunismo, al respecto Ignacio Sánchez-Cuenca señala que:

La democracia liberal suele presentarse como la forma política menos mala de las existentes. Por tal se entiende un sistema en el que hay elecciones libres y en el que el poder político está sujeto a ciertas restricciones destinadas a salvaguardar los derechos fundamentales de ciudadanos y minorías, así como a impedir ciertos resultados que se consideren indesea-

bles. Dichas restricciones aparecen recogidas en una constitución y la garantía de su cumplimiento se deja en mano de los jueces. En una democracia liberal, los ciudadanos y sus representantes están limitados por reglas y tribunales. (Sánchez-Cuenca 2010, p. 7)

Como vemos, el Estado de Derecho juega un papel fundamental en el discurso de las élites para justificar su actuar, pero fundamentalmente para legitimar su ascenso al poder, ya que de no contar con este marco regulatorio, su existencia como élite no tendría cabida en el mundo democrático.

Esta ilusión de vivir en democracia por el simple hecho de acudir a las urnas cada cierto tiempo, nos brinda un espejismo en el que es difícil distinguir lo netamente importante para el bien común: “Las elecciones, que son el principal procedimiento en democracia para la toma colectiva de decisiones, no garantizan por lo demás que se realice el mejor curso de acción para la sociedad en su conjunto”. (Sánchez-Cuenca 2010, p. 7)

Si el sufragio efectivo y universal no es garante de que se tomen las mejores decisiones para perfeccionar la calidad de vida en las sociedades, ¿por qué se sigue defendiendo a la democracia liberal? El propio autor responde:

Los teóricos de la democracia liberal suelen caracterizar a ésta en mayor medida por los males que evita que por los bienes a los que puede dar lugar. Así, la democracia se presenta simplemente como una forma de resolver los conflictos de intereses sin derramamiento de sangre. (Sánchez-Cuenca 2010, p. 8)

Dicha justificación la podemos resolver en lenguaje coloquial con el dicho “de todos los males, el menos peor”, sin embargo esta actitud conformista dista mucho de emanar del poder del pueblo y sirve únicamente como justificante de las élites.

Por ello, Sánchez-Cuenca menciona que en la actualidad existen dos formas dominantes de entender la democracia:

Hay dos visiones de la democracia que resultan igualmente decepcionantes. La primera idealiza la democracia, la segunda la denigra. De acuerdo con la visión idealista, los ciudadanos se informan sobre los asuntos políticos, deliberan, toman decisiones colectivamente y consiguen gobernarse a sí mismos en la búsqueda del bien común o del interés general, sin otros frenos que los que establece el Estado de derecho. Los ciudadanos obedecen la ley porque las leyes se las han dado a sí mismos libre y democráticamente. Las leyes son en última instancia, el reflejo de la voluntad general del pueblo. (Sánchez-Cuenca 2010, p. 17)

Esta lectura que propone Sánchez-Cuenca acerca de la democracia, entre idealistas y descreídos, nos muestra que el debate sobre la existencia y la aplicación real de ésta es un tema que se repite constantemente desde su aceptación epistemológica en la antigua Grecia; desde el punto de vista idealista, todos los seres humanos tenemos un interés genuino en el bienestar de la sociedad en la que vivimos y por estar enterados de todas las leyes que nos rigen.

Por otra parte, para los descreídos, la democracia únicamente es un paliativo para evitar revueltas sangrientas para acceder al poder, dejando de lado o nulificando las cosas positivas que tiene dicho sistema de gobierno; Sánchez-Cuenca dice al respecto que:

De acuerdo con la versión descreída, la democracia es poco más que un método para cambiar el gobierno sin derramamiento de sangre. No tiene sentido hablar de quimeras como el bien común o el interés general. Los ciudadanos apenas se informan, no deliberan demasiado sobre lo que mejor conviene desde el punto de vista de la colectividad. Los representantes, por su parte, actúan en mayor medida motivados por su carrera política y la de los partidos oligárquicos a los que pertenecen que por el bien de los representados. Los métodos de votación son arbitrarios y sus

resultados no tienen por qué ser coherentes con las preferencias de las personas. El autogobierno es por tanto imposible. No hay tanta diferencia entre elegir a los representantes mediante elecciones o tirando una moneda al aire. (Sánchez-Cuenca 2010, p. 18)

Esta descripción atrevida retrata a ciertos sectores de las sociedades actuales, principalmente a los encumbrados, que anteponen sus privilegios al pacto social, que en teoría debe abogar por el bien común.

Con ese diagnóstico elaborado por Sánchez-Cuenca se reafirma lo propuesto por Gentile respecto a la “circulación de élites”, y es sorprendente que –por varios siglos– los gobiernos sigan aprovechándose del término democracia para satisfacer sus propios intereses.

Por otra parte, el señalamiento de Sánchez-Cuenca de que los individuos casi no se informan ni meditan lo suficiente sobre lo preferible para la sociedad en su conjunto es comprensible hasta que las élites en el poder rompen por completo el pacto social y se olvidan del Estado de Derecho.

Para contrarrestar la exclusión que hacen las élites sobre las sociedades es necesario democratizar los medios de comunicación, de producción y financieros, con esto, la participación activa de las sociedades podrá marcar una ruta más representativa, por ello es importante que herramientas como el internet sean de libre acceso.

Aunque la implementación de estas medidas enfrenta numerosos desafíos, es una acción indispensable para fortalecer la democracia y garantizar que pase de concepto teórico a práctica viva y dinámica que sirva verdaderamente al bien común.

Democracia del siglo XXI, una oportunidad para redefinir su rumbo

Immanuel Wallerstein en el artículo *Democracia, ¿en todas partes, en ninguna parte?* de 2010 menciona que la falta de compromiso de algunos

gobiernos denominados democráticos con sus ciudadanos genera conflictos que pueden escalar a dimensiones de violencia.

El problema, sin embargo, es que no todo el mundo está convencido de que todos vivimos en países verdaderamente democráticos, en los cuales la gente –todo el pueblo– sean quienes en verdad mandan, es decir, hacen las decisiones.

Una vez que se escoge a los representantes, con mucha frecuencia no cumplen las demandas de la mayoría, u oprimen a importantes minorías. La gente reacciona con frecuencia, protestando, con huelgas, con levantamientos violentos. ¿Es democrático que se ignoren las manifestaciones? ¿O lo democrático es que el gobierno se pliegue y se someta a la voluntad del pueblo? (Wallerstein 2010)

Esta afirmación de Wallerstein mella la idea de Sánchez- Cuenca de que la democracia es un método para cambiar de gobierno sin derramamiento de sangre, ya que cuando las sociedades sienten que sus gobernantes fallan se manifiestan en su contra, ya sea a través de protestas, huelgas o inclusive con levantamientos violentos, cabe recordar las llamadas “primaveras árabes”, las manifestaciones en Chile en 2020 o las marchas en Francia en 2022.

Las dos preguntas finales del párrafo nos llevan de nuevo a la afirmación de Gentile sobre el predominio de la oligarquía en la gobernanza. Según Gentile, el destino de los pueblos ha estado históricamente en manos de unos pocos. Esta visión se refleja en el hecho de que, aunque las manifestaciones populares surgen legítimamente del pueblo, el sistema democrático no puede ignorarlas. La paradoja radica en que, en una protesta popular, debe haber una autoridad que obedezca, resaltando así un conflicto latente. En una democracia auténtica, el poder debe someterse a la voluntad del pueblo y no al revés. Esta dinámica revela que, a pesar de la apariencia de participación democrática, las decisiones

cruciales siguen siendo tomadas por una élite que, en última instancia, dirige el destino político y social de la nación.

Wallerstein continúa con una serie de preguntas que vuelven a introducirnos en el debate de si es posible una verdadera democracia o si solo es un espejismo:

¿Y quiénes son el pueblo? ¿Son la mayoría numérica? ¿O hay grupos principales cuyos derechos deben garantizarse? ¿Deben grupos importantes contar con una autonomía relativa? ¿Y qué clase de compromisos entre la mayoría y las minorías importantes constituyen resultados democráticos? (Wallerstein 2010)

Las incógnitas propuestas por Wallerstein vuelven a poner a la filosofía en el centro de la discusión sobre la democracia y su viabilidad como forma de gobierno actual, y dan pie a una nueva epistemología sobre ésta, pues las transformaciones en el panorama geopolítico han generado cambios en el imaginario colectivo de los humanos.

Y es precisamente en el ámbito geopolítico que Wallerstein fija sus miras para escudriñar el actual uso faccioso de la palabra democracia:

Finalmente, no debemos olvidar los modos en que la retórica en torno a la democracia se utiliza como instrumento geopolítico. Regularmente, denunciar a otro país de antidemocrático se usa como justificación para entrometerse en países políticamente más débiles. Tales intromisiones no necesariamente tienen por resultado que lleguen al poder gobiernos más democráticos; son sólo diferentes o tal vez con políticas exteriores diferentes.

Quizá debamos pensar que la democracia es una reivindicación y una aspiración que no se ha concretado aún. Algunos países parecen ser más antidemocráticos que otros. Pero, ¿acaso hay países que puedan demostrar ser más democráticos que otros? (Wallerstein 2010)

Wallerstein aclara así que la palabra democracia es usada como herramienta geoestratégica, y que acusar a otros de no ser democráticos tiene fines intervencionistas, sobre todo en sociedades débiles; esas acusaciones no buscan democratizar a dichas sociedades, sino aprovecharse de ellas.

Wallerstein propone que veamos a la democracia como un derecho y un anhelo en construcción, pues si bien es fácil para nosotros tachar a diferentes gobiernos de poco democráticos, aún nos falta comprobar cuáles son democráticos y cuáles de ellos los más democráticos.

Por ello, nos fuerza atender la coyuntura en el cambio de equilibrio en las fuerzas geopolíticas actuales, para poder generar una nueva interpretación de lo que engloba la palabra democracia y su aplicación en las sociedades del siglo XXI. El término coyuntura no se refiere exclusivamente a categorías físicas de espacio y tiempo, sino al proceso histórico que entrevera diversas dinámicas y cambios significativos. Actualmente, el modelo neoliberal propuesto por el bloque integrado por Estados Unidos y los países europeos está en decadencia, mientras que el bloque Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica (BRICS) y sus políticas y regímenes de gobierno están en auge a nivel global.

Conclusiones

Desde su instauración en el siglo XIX la democracia ha generado varias revoluciones de conciencia, se podría decir que es un ente autónomo que evoluciona y se desarrolla de manera diferente según las circunstancias de cada pueblo y sociedad, sin embargo, todos anhelamos llegar a vivir en el sistema democrático más pulido y refinado que garantice una vida justa.

La democracia se muestra como la forma ideal de regir en el mundo libre, y no importa qué tipo de gobierno se instaure en el poder, siempre y cuando brinde dosis de democracia en la justa medida de su entorno, ya

sea a través de una monarquía parlamentaria, república democrática, república socialista o república liberal.

Sin embargo, lo anterior genera una contradicción dentro del propio término Democracia, pues los gobiernos que la administran se vuelven oligarquías –cerradas o abiertas– que dosifican la cantidad de democracia que estiman necesaria para el buen vivir. Sería prudente realizar un esquema de niveles de democracia para poder medirla, mientras se establece un modelo que permita a todos participar de manera activa en la toma de decisiones y en la elaboración de leyes que fortalezcan el Estado de Derecho, para tener marcos legales más justos, y no relegar la participación del pueblo sólo a las elecciones de autoridades.

Por otra parte, también urgen ciudadanos críticos con sus gobiernos, pero principalmente con su participación en la toma de decisiones, esto para contrarrestar la exclusión que hacen las élites. Es necesario democratizar los medios de comunicación, de producción y financieros, con la intención de que la participación activa de las sociedades pueda marcar una ruta más representativa.

Debido a la plasticidad del término democracia, este debe ser tratado y reinterpretado constantemente, sobre todo en las épocas de crisis, pues todos los ciudadanos podemos participar en su construcción ontológica y epistemológica para que tenga un sustento interno y externo, y evitar así que sea una tiranía impuesta por unos cuantos, es decir, debemos atender la coyuntura espacio-temporal en el cambio de equilibrio en las fuerzas geopolíticas actuales, para allanarnos a una nueva interpretación de la palabra democracia y su aplicación.

Sin duda, la lucha por la democracia nos fuerza a perfeccionarla, mirar sus necesidades y posibilidades, evitar que se utilice con fines impositivos y se desvirtúe su concepto principal: ser el poder del pueblo.

Referencias

- Aristóteles. (1995). *Política*. Gredos. (Original publicado en el siglo IV a.n.e.).
- Gentile, P. (1961). *Un siglo de civilización liberal*. En E. Cerón-Ferrer (Ed.), *Lecturas básicas para el módulo de: Historia y Sociedad* (pp. 161-228). UAM Xochimilco.
- Giddens, A. (2006). *Teoría política moderna* (2ª ed.). Alianza.
- Guizot, F. (1849). *De la démocratie en France*. En E. Cerón-Ferrer (Ed.), *Lecturas básicas para el módulo de: Historia y Sociedad* (pp. 229-270). UAM Xochimilco.
- Platón. (1997). *La República*. Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en el siglo IV a.n.e.).
- Real Academia Española (s.f.) Democracia. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado dic. 5 2024 de: <https://dle.rae.es/democracia>
- Sánchez-Cuenca, I. (2010). *Más democracia, menos liberalismo*. Katz.
- Tucidides. (1997). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Akal. (Original publicado en el siglo V a.n.e.).
- Wallerstein, I. (2010, sep., 25). Democracia, ¿en todas partes, en ninguna parte? *La Jornada* <https://www.jornada.com.mx/2010/09/25/index.php?section=opinion&article=024almun>

Esta página se deja en blanco de manera intencional



La constelación invisible: mito y protopolítica en el surrealismo

Dr. Adrián Alejandro Meraz Rodríguez
Universidad Juárez del Estado de Durango
Licenciatura en Filosofía
adrianmeraz078@gmail.com

Sección: Miscelánea

Recibido: 14 agosto 2024 / Aceptado: 28 agosto 2024 / Publicado: 6 feb. 2025

Y no queda ninguna duda de que, junto con los ritos del hombre primitivo, la preocupación del surrealismo fue encontrar, por fuera de la actividad técnica que pesa sobre las masas humanas actuales, ese elemento irreductible por el cual el hombre sólo puede asemejarse perfectamente a una estrella.

Georges Bataille

André Breton inicialmente concibió el surrealismo como un movimiento intrínsecamente político al afirmar: “la reivindicación surrealista es en sí política.” Durante el período 1925-1935, esta orientación se centró en la política organizada, culminando en lo que el propio Breton describió como un fracaso. Por un lado, nunca se logró un entendimiento entre las intenciones políticas del surrealismo y las del comunismo. Por otro, se consolidó la convicción de que las explicaciones económicas e históricas resultaban insuficientes en ese momento. El legado de la Guerra y el ascenso del fascismo, además de resistirse a una explicación que permitiera prevenirlos, pusieron sobre la mesa la cuestión de pensar la posibilidad de una política futura y las formas que pudiera adoptar.

La ruptura de Breton con la política instituida no significó la negación de sus posibilidades para la existencia concreta, las intenciones políticas son redirigidas de los sistemas políticos definidos por la razón –capitalismo, comunismo y fascismo– hacia las comunidades que se

sustentan en perspectivas míticas: –los hopis y los zuni en Norteamérica, la sociedad utópica de Charles Fourier, los celtas–. Este nuevo direccionamiento de intensiones refleja un intento por explorar modelos sociales fundamentados en creencias míticas, en lugar de los análisis económicos y políticos convencionales.

Tras el fracaso que significó la alianza con el comunismo, el surrealista postula la necesidad de crear las condiciones para el descubrimiento de un “nuevo mito” que funcione como catalizador para los deseos de transformación radical del hombre y que tome el lugar del interés centrado en la acción colectiva organizada, típicamente representada por los partidos políticos. Este cambio está determinado por el cuestionamiento del sentido social del mito. En los “Prolegómenos a un tercer manifiesto o no...” (1942), Breton escribe: “¿Qué cabe pensar del postulado ‘no hay sociedad sin mito social’, y hasta qué punto podemos elegir o adoptar o imponer un mito, refiriéndolo a la sociedad que nosotros juzgamos deseable?” (Bretón, 1980, p. 318).

Para el surrealismo, las creaciones míticas y utópicas –al igual que los sueños y la poesía– expresan el deseo de forma libre en el hombre, y frecuentemente son desplazados por lo que se considera racional. Ante la derrota de la política tradicional la alternativa del mito parece más auténtica en tanto los anhelos que comunica (el de la libertad, en primer lugar) no son únicamente individuales, sino que se extienden a la sociedad en su totalidad –e incluso a toda la humanidad–. Los mitos –al igual que los sueños y el arte– develan aspectos de la mentalidad primitiva y ponen en evidencia las deficiencias del presente en que las personas viven, de ahí la necesidad de su recuperación bajo una forma nueva que logre oponerse efectivamente al espíritu general de destrucción. Al respecto, Max Ernst escribe:

¿Por qué rechazar la búsqueda en los poemas, en los artistas de hoy en día, lo que se ha encontrado siempre en sus predecesores? ¿Por qué su evolución no traduciría en lenguaje cifrado pero descifrable, lo que *debe* ser, lo que *va* a ser?... no puedo concederos que la mitología sea sólo el *relato de los hechos de los muertos*. (Durozoi y Lecherbonnier, 1976, p. 250)

En la mitología surrealista se proponen dos mitos para contrarrestar de forma específica la razón dominante que ha devenido en destrucción. El primero es el de Melusina, que simboliza una visión opuesta a la del hombre que ha perdido la fe en la mujer. El segundo es el de los “grandes transparentes”, que expresa un argumento contra el antropocentrismo.

Como “portadora del agua y del renacimiento”, Melusina se presenta como la antítesis de la psicología masculina predominante, que se considera como principal determinante del espíritu de destrucción, y por tanto, causa de la desesperanza posterior. En este contexto, Melusina representa una alternativa vital para superar la crisis de futuro y abrirse al misterio de nuevas posibilidades. Para Breton, la mujer se encuentra en un estado más cercano a la naturaleza dado que el hombre en su afán de someter y utilizar a la realidad la ha subordinado a su dominio, por ello es necesario que el nuevo mito parta de la recuperación de una realidad que existe y que históricamente ha existido efectivamente, pese a la dominación masculina.

El surrealista reflexiona desde el mito la posición del hombre en el universo y plantea que el ser humano quizá no sea el centro o el punto de mira del universo como lo ha hecho creer su pretensión de poderío. Sugiere que podrían existir seres más avanzados en la escala animal, cuya conducta resulte tan extraña para nosotros como la nuestra puede serlo “para una ballena”, argumenta que no es forzoso pensar que estos seres se escapan por completo a nuestro sistema de referencia sensorial, posiblemente gracias a algún tipo de camuflaje. Considera que esta idea, respal-

dada por la teoría de la forma y el estudio de los animales miméticos, es perfectamente plausible.

En este contexto, Breton resalta las limitaciones humanas frente a fuerzas mayores y que pese a los esfuerzos de la razón convencional siguen representando un misterio. Considerando las perturbaciones que produce un ciclón, frente a las cuales el hombre se ve impotente, comportándose únicamente como testigo o víctima, y las perturbaciones de la guerra, sobre las cuales los puntos de vista han sido notoriamente insuficientes, sugiere que no sería imposible imaginar la existencia de estos entes. En el curso de una vasta obra, presidida por la inducción más osada, podríamos aproximar y hacer verosímil la estructura y constitución de estos seres hipotéticos, finalmente, sugiere que estos seres se manifiestan de manera oscura cuando sentimos miedo o nos domina el sentimiento del azar.

Estas figuras míticas serían la expresión de fuerzas (de la misma naturaleza que lo inconsciente) que rebasan las facultades de conocimiento consciente en tanto son manifestación de una realidad más amplia que la determinada por el antropocentrismo, y cuya creencia devuelve al hombre a una perspectiva más auténtica de la vida, caracterizada por un desplazamiento en el que deja de ser el “punto de mira” racional del universo y se convierte en un “punto sensible”.

El mito, tal como se presenta, no busca en su sentido inmediato establecer una realidad verificable, sino más bien mantener el pensamiento en constante movimiento frente a la rigidez de las certezas, especialmente aquellas derivadas de la lógica o el positivismo. En lugar de ser una creencia fija impuesta externamente a la conciencia humana, el mito de los “grandes transparentes” debe entenderse como una hipótesis general que no puede ser comprobada empíricamente. El rechazo del antropocentrismo, al generar el efecto de extrañamiento que significa renunciar a la razón como principio de realidad, nos obliga a replantear nuestros sistemas de referencia.

Más allá de las formas específicas de los mitos de Melusina y de los grandes transparentes, incluso al margen de las interpretaciones de Breton al sentido social de los mitos, el propósito del surrealismo estuvo siempre motivado por fomentar un deseo de desplazamiento sensible y cuyo significado debe ser inventado individualmente por cada persona. El nuevo mito surrealista se presenta como un elemento dinámico y no dogmático. A diferencia de los mitos tradicionales, que tienden a ser fijos y autoritarios, el mito surrealista es flexible y se adapta a las circunstancias cambiantes. Esta movilidad permite que la comunidad surrealista evolucione y se transforme, evitando las restricciones de un sistema cerrado y rígido. El mito surrealista fomenta una comunidad abierta a la creación y al cambio constante, donde la libertad y la imaginación son los pilares fundamentales.

Para Breton, la revitalización del pensamiento primitivo, facilitada por el “desplazamiento sensible” que los descubrimientos surrealistas aportan sobre el mito, ofrece una vía para que el ser humano acceda a las fuerzas inexploradas del inconsciente y logre una revolución de la conciencia, y con ella de la realidad. En este contexto, se puede considerar que las intenciones políticas del surrealismo están orientadas más hacia los estratos profundos de la mentalidad que hacia la razón consciente que originó la noción de Política en la Grecia clásica y que sin embargo tiene su origen en las prácticas comunes de las sociedades primitivas, mismas que se sustentaban en el pensamiento mítico y que permiten pensar en la presencia de contenidos “protopolíticos” en el surrealismo.

De tal manera puede considerarse que la afiliación al comunismo representa la exploración de la política organizada por la razón mientras que otras actividades como las sesiones con médiums y sueños inducidos, las deambulaciones, los rituales y sobre todo, el vínculo persistente que unió a sus miembros –más allá incluso de su pertenencia al núcleo ortodoxo encabezado por Breton–, muestran los descubrimientos en

torno a una forma de organización comunitaria que no se explica desde la tradición racionalista griega. La comunidad surrealista debe entenderse como una forma de estar juntos fundada en una intención común de exponerse a los límites dictados a la realidad por las formas tradicionales de pensamiento.

El caso del surrealismo como una comunidad de hombres agrupados en torno a la búsqueda y experiencia de nuevos mitos para la sociedad actual fue objeto de reflexión para el filósofo Georges Bataille, en la conferencia “La religión surrealista” (1948). Ahí descubre una cohesión análoga al de la religiosidad primitiva en el grupo surrealista; la equiparación parte de que el surrealismo (al igual que las prácticas religiosas primitivas), busca la despersonalización y con ella el abandono de los objetivos mundanos –como el trabajo– que normalmente unen a la colectividad. Bataille sostiene que el movimiento surrealista se centra en la movilización sensible provocada por el mito y el rito, utilizando estos elementos para reunir a las personas en una experiencia compartida de una realidad más auténtica, en tanto integra lo que tradicionalmente ha sido desdeñado por la razón.

La singularidad del surrealismo, según Bataille, reside en el gesto –único en ese momento en occidente– de sobreponer la experiencia del instante a cualquier fin posterior. En ese sentido, considera que la práctica de la escritura automática representa un “acto de ruptura” con el mundo de la actividad técnica, similar a la separación que ocurre en la esfera religiosa respecto al universo profano, de tal manera, el posterior interés por el mito responde a una motivación persistente por el descubrimiento de experiencias mediante las cuales el individuo renuncia a las prerrogativas dictadas por el interés personal, y por tanto, a la diferenciación que en un principio lo separa de otros seres.

Si bien Bataille acepta la necesidad del mito manifestado en su presencia en el mundo contemporáneo –a diferencia de Breton que cree

que la prioridad para la sociedad es el descubrimiento de la forma de estos nuevos mitos–, el filósofo sostiene una “ausencia de mito”, en tanto considera como infranqueable la separación entre la mentalidad primitiva y la moderna. La “muerte de Dios” nietzscheana anuncia la imposibilidad de la existencia del mito en formas definidas, lo que persiste es su necesidad, y con ella el deseo de los hombres a reunirse en torno a ella, revelada en el vacío que ninguna de esas formas agota, de ahí que Bataille proponga el “mito de la ausencia de mito”: “‘La noche es también un sol’ y la ausencia de mito es también un mito: el más frío, el más puro, el único verdadero” (Bataille, 2001, p. 196).

La afirmación radical de esta ausencia hace imposible pensar en un principio común para la comunidad, mas no en la comunidad, de ahí que Bataille deduzca como condición necesaria para una sociedad heterogénea la ausencia del principio de comunidad.¹ Breton negó siempre esa ausencia contraponiendo la creencia de que el mito encontraría necesariamente expresión en la imagen poética producto de la imaginación libre, y que, en ese sentido, serviría de modelo para el desplazamiento de la consciencia que llevaría a los hombres a encontrarse en esa búsqueda común.

Este afán de visibilidad determinó la acción política en tanto ésta siempre estuvo orientada hacia el fin determinado por la prerrogativa de “cambiar la vida, transformar el mundo”. A la pregunta sobre la posibilidad de pensar desde la política el devenir del mundo el surrealismo respondió “visiblemente” desde la política e “invisiblemente” desde la protopolítica; la primera respuesta se enfrentó a la incompatibilidad, la segunda constituyó el principio de una comunidad que sigue manteniendo su poder de atracción.

La comunidad heterogénea, surgida de esta disposición común a la ausencia, supera las barreras del lenguaje convencional y las categorías

1. Idea que encontraría eco en las reflexiones de Maurice Blanchot (“La comunidad inconfesable”) Jean-Luc Nancy (“La comunidad desobrada”) y Giorgio Agamben (“La comunidad que viene”).

sociales propias de la política. En tanto los seres se relacionan mediante vínculos prelógicos, esta comunicación apunta a la indiferenciación, sugiriendo un estado de inmanencia donde las diferencias individuales se disuelven en una experiencia compartida de ruptura del límite entre la humanidad y el resto del mundo; ese acto de ruptura –primer y último propósito del surrealismo– constela en torno a sí a los seres que, abandonada su condición de hombres, se asemejan a una estrella.

Referencias

André Breton. (1980). *Manifiestos del surrealismo*. Guadarrama.

Bataille, G. (2001). La ausencia de mito, en *La felicidad, el erotismo, la literatura, ensayos*. Adriana Hidalgo Editora.

Durozoi, G. Lecherbonnier, B. (1976). *André Breton, la escritura surrealista*. Guadarrama.

Reflexiones en torno al libro *Perspectiva de géneros*

Dra. Cynthia Teresa Quiñones Martínez
<https://orcid.org/0000-0001-6770-0296>
Universidad Juárez del Estado de Durango
Instituto de Investigaciones Históricas
cynthiaquinones@gmail.com

Sección: Miscelánea

Recibido: 9 de julio de 2024 / Aceptado: 16 de agosto de 2024 / Publicado: 6 febrero 2025

En los tiempos actuales en que estamos interconectados digitalmente y el acceso a la información es aparentemente universal, es difícil pensar que alguien no esté enterado de temas como la violencia de género, las marchas feministas o los feminicidios. La virtualidad –que se constituye como una máscara– permite que todo el mundo tenga o pretenda tener una opinión sobre el tema y la externé independientemente de su grado de información sobre el mismo. No obstante, la desinformación impera, constituyendo así el oxímoron de nuestro tiempo, es decir, “el exceso de información desinforma”. Esta paradoja nos dice que a veces la cantidad de información disponible puede dar lugar a confusiones o malentendidos.

Así pues, por ejemplo, el tema de los feminismos y las luchas feministas es uno de esos temas polémicos en las redes sociales, de los que todos hablan, y muchas veces sin tener información suficiente, de primera mano, validada o incluso sin derivar de una reflexión personal, sino solo repitiendo lo que la mayoría dice. No obstante que tanto se critica a los femi-

nismos y que tanto se lucha desde los feminismos, cada día siguen muriendo muchas mujeres, asesinadas por razones de género, es decir, por el hecho de ser mujeres.

Hace un par de años, la Mtra. Lupita Rodríguez a través de la Editorial UJED puso en circulación una convocatoria para recibir trabajos breves dirigidos a un público joven cuyo objetivo era ampliar su conocimiento y estimular la reflexión sobre temas relacionados con la perspectiva de género. Esta iniciativa resultó en trece trabajos, debidamente evaluados y aprobados, los cuales, de acuerdo con la convocatoria, se fueron publicando a modo de “cuadernillos”, es decir, impresiones de pequeño formato.

Aunque el día de hoy presentamos la compilación de estos trabajos en formato de libro digital, es importante señalar que el primer gran valor y acierto de este proyecto editorial es su dimensión democrática, expresada precisamente en la difusión de los textos en cuadernillos impresos.

Desde sus inicios, la intención de este proyecto editorial no fue solo ofrecer información académicamente validada sobre temas relevantes en torno a la perspectiva de género, para estimular la reflexión en las juventudes, sino también hacerlo de una manera accesible, a través de cuadernillos fáciles de leer (por ser textos dirigidos a los jóvenes), de fácil manipulación, de bajo costo y además, con la posibilidad de pasar de mano en mano.

En este sentido, la expectativa es que estos cuadernillos fueran una herramienta accesible para combatir la desinformación y fomentar la reflexión. Aunque algunos puedan argumentar que los productos digitales son más convenientes para las juventudes, la disponibilidad de los cuadernillos impresos representa un acto democrático frente a las disparidades económicas actuales y un homenaje a la tradición de difusión masiva de ideas que ha marcado hitos en la historia de la edición y la educación; recordándome, por ejemplo, los esfuerzos de importantes editores visio-

narios como fueron Antonio Vanegas Arroyo y los hermanos Maucci, quienes ofrecían precisamente, hojas volantes o libros en pequeño formato a un bajo costo, con la intención de tener una amplia circulación, incluso fuera de las zonas urbanas; es decir, democratizar el conocimiento.

En este sentido, aunque es casi impensable que alguien carezca de acceso a la información en la actualidad, todavía existen espacios donde la disponibilidad no es suficiente. Por ejemplo, en mi caso, que propuse un trabajo sobre el derecho de las mujeres indígenas a la participación política, tenía que asumir el compromiso de promover esta información en la zona indígena, por lo que envié la colección de cuadernillos a la radio de la comunidad de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, para que los compartieran con las niñas y jóvenes, y si fuera posible, que lo leyeran en voz alta a través de la radio. Si una niña o joven indígena se detuviera unos minutos a leer o escuchar el contenido de alguno de estos cuadernillos, y las palabras de Adriana, de Luz, de Brenda, de Cynthia (o de cualquiera de las y los autores de los trabajos), logaran hacer eco en ellas, entonces habríamos tenido éxito.

En este contexto, ofrecer opciones tanto digitales como impresas se convierte en una afirmación de la diversidad y la inclusión, garantizando que la información valiosa llegue a manos de todos, independientemente de sus recursos o preferencias tecnológicas. En un mundo donde la desinformación por exceso de información amenaza la integridad del conocimiento, es un compromiso fundamental de una editorial universitaria ofrecer este tipo de productos informativos académicamente cuidados y de forma accesible para fomentar una comprensión más profunda de la realidad, y por qué no, estimular el cambio social. Entonces, aplaudo y felicito a la Editorial UJED y a la Mtra. Lupita Rodríguez por este importante proyecto.

Ahora, ya sea impreso o digital, ¿qué es lo que encuentran los lectores en este libro?

Las dudas

Como mencioné, la desinformación subyace como una característica predominante en las opiniones, polémicas e incluso en la intolerancia que rodea los temas de violencia de género y luchas feministas, entre otros. Estos posicionamientos tienen como trasfondo diversas preguntas o dudas que, aunque pertinentes, no son abordadas con el esfuerzo necesario para proporcionar respuestas fundamentadas.

En su contribución en este libro, Brenda Chávez recupera algunas de esas preguntas y las hace explícitas. Por ejemplo: ¿Por qué las mujeres protestan? ¿Por qué generan tanto revuelo y provocan daños a los inmuebles? ¿Por qué parece que se presta más atención a la violencia contra las mujeres, cuando también se matan a los hombres? ¿Por qué no se reconoce el masculinicidio y sí el feminicidio? ¿Por qué parece que las mujeres buscan un poder excesivo? ¿Por qué las mujeres quieren ser superiores o demandan tantos derechos? ¿Para qué aspiran a la igualdad con los hombres?

Por su parte, Félix Nava recupera algunos posicionamientos masculinos frente a estas cuestiones, por ejemplo: “A los hombres también nos matan”, “¿Y yo qué culpa tengo?”, “¿Quién las entiende? Primero querían trabajar y ahora dicen que no quieren venir al trabajo”, “No estoy de acuerdo con la violencia, pero ellas la provocan por vestirse así”, “Nadie las desaparecería si no anduvieran de borrachas”. Estas afirmaciones revelan el desconocimiento del tema, una clara falta de empatía y una posición machista frente al problema.

En este sentido, cada uno de los textos presentados en este libro contribuye, a su manera, a dar respuesta a estas preguntas para aclarar las dudas con reflexiones e información validada, y además, presentan de manera objetiva y reflexiva, desde una perspectiva de género, las condi-

ciones de violencia que enfrentamos las mujeres en distintos contextos y en sus diferentes formas, ya sea sexual, económica, psicológica, etc.

También, en estos trabajos, se destacan diversas actitudes machistas, paternalistas y androcéntricas presentes en distintos contextos, las cuales limitan el desarrollo óptimo de las mujeres. Asimismo, pretenden estimular, tanto en mujeres como en hombres, una autoreflexión que nos permita posicionarnos frente a la violencia y la desigualdad de género. Incluso, todos los textos además de presentar un tono crítico, reflexivo y propositivo, de manera contundente presentan una exigencia de justicia a la sociedad y a las autoridades para que las niñas y mujeres realmente puedan –podamos– disfrutar de una vida libre de violencia y en pleno ejercicio de los derechos universales.

El problema

Ahora, si la consigna general del libro era tratar temas diversos sobre perspectiva de género ¿Por qué todos los trabajos tratan el tema de la violencia de género?

La violencia es algo que la mayoría de los seres humanos sintientes y empáticos encontramos difícil de asimilar; nos impresiona, nos impacta y nos duele. A menudo, resulta más sencillo hacer *scroll* en el teléfono, saltar la página y evitar las noticias cotidianas que versan sobre la violencia, el acoso y las agresiones físicas que han llevado a miles de mujeres a la muerte. Incluso, como se denuncia en algunos trabajos, en ocasiones la posición más fácil para enfrentarla es simplemente negar su existencia.

A pesar de ello y precisamente debido a ello, habría sido imposible en este libro abordar temas relacionados con la perspectiva de género sin tratar el tema de la violencia. Ahora, si bien todos los textos hacen referencia a ella, de manera más explícita se muestra en los trabajos de Esther Díaz, Dalila Rivas, Adriana Mújica y Luz Sánchez, quienes la exponen con

toda su crudeza, pues como lo menciona Adriana en su texto, frente a la violencia es necesario alzar la voz, lo que implica visibilizarla.

“¿Cómo se siente la violencia?”, titula Luz Sánchez uno de sus trabajos y ella lo responde a través del relato de María, una joven que sufre violencia en su relación de pareja; y aunque es un relato de ficción, es una historia bordada con los hilos de las historias de todas las Marías que han sido violentadas. Asimismo, Luz enciende una vela por todas aquellas que han sido asesinadas en nuestro país y honrando su memoria las nombra con el clamor de ¡justicia! pues ellas nos faltan.

Por su parte, Dalila Rivas también responde a esta pregunta lanzada por Luz, erizándonos la piel con su relato “Diamantina púrpura”, en el cual, a través de su narrativa logra transmitir vívidamente el temor experimentado cuando alguien se enfrenta a la violencia. Ese miedo también es expresado por Esther Díaz en su poema de la siguiente manera:

Transita el miedo en las calles,
la rabia en las manos se vuelve grillos
que gritan en las noctámbulas plegarias,
y Dios no aparece, ya no vive,
todo es silencio.

Les dicen desaparecidas
entre las letras de la impunidad
y soy mecanógrafa de mi obstinado miedo.

Así, en este compromiso con las juventudes a quienes se dirige el libro y en un acto de firme compromiso para alcanzar la justicia para todas las mujeres violentadas y lograr condiciones de paz y de equidad, en la obra se aborda la violencia de manera directa, honesta y desde sus distintas expresiones. ¿Qué reflexiones se desprenden de estos relatos?

Al respecto, Adriana Mújica, a través de relatos breves, presenta ejemplos de las diversas formas en que se ejerce la violencia de género, realizando así una especie de radiografía y a la par, compartiendo reflexiones poderosas que emergen de estas experiencias, por ejemplo:

- Que las mujeres tenemos que alzar la voz y necesitamos organizarnos para ser escuchadas.
- Que existe una gran necesidad de acceso a la anticoncepción gratuita, especialmente para adolescentes y que, aunque estamos en una época de información acelerada, no todas las mujeres tienen acceso a educación sexual científica y oportuna.
- Que la despenalización del aborto es una medida necesaria para que las mujeres puedan acceder a un aborto en condiciones apropiadas de atención, de manera gratuita y sin arriesgar su salud.
- Que hay hombres que creen que “son muy hombres” si pueden demostrar su “hombria” (o lo que ellos entienden por ser hombre y por hombría), lo cual es una muestra clara del machismo. Entre otras.

El marco legal

Ahora, gracias a tantas personas, principalmente mujeres valientes que han alzado su voz, han salido a las calles y han luchado, el marco normativo mexicano ha ido realizando modificaciones significativas en busca de impartir justicia a las mujeres violentadas por razones de género y prevenir este tipo de acciones. Un ejemplo notorio es la *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*, aprobada en 2007, así como la *Ley de las Mujeres para una Vida sin Violencia del Estado de Durango*, aprobada en 2011, las cuales son minuciosamente analizadas en el primer capítulo del libro.

Estas leyes establecen los conceptos fundamentales en relación con la violencia contra las mujeres. En su artículo 22 se habla de la Alerta de

Violencia de Género contra las Mujeres, definida como: “el conjunto de acciones gubernamentales de emergencia para enfrentar y erradicar la violencia feminicida en un territorio determinado, ya sea ejercida por individuos o por la propia comunidad”.

Asimismo, se ha tipificado el delito de feminicidio, que originalmente fue propuesto como concepto por Diana E. Russell, que alude al “asesinato de mujeres realizado por hombres por el hecho de ser mujeres”. Por su relevancia, los trabajos de Brenda Chávez, Adriana Mújica, Luz Sánchez y Cinthia Badillo, incluidos en el libro, hacen referencia a estos y otros ordenamientos, así como a sus reglamentos y programas derivados que han servido como herramientas cruciales para definir, prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer. Estas regulaciones no solo establecen las bases legales para la persecución de los perpetradores, también promueven la conciencia, la prevención, la protección y la igualdad de género en la sociedad.

También es relevante mencionar, como lo destaca Brenda Chávez, que la violencia y la discriminación hacia las mujeres está presente en todas las sociedades “y además del sexo y del género, se da por la clase social, la pertenencia a etnias y las preferencias sexuales, por lo que hay mujeres que sufren una doble y múltiple discriminación”.

Un ejemplo evidente es la situación de las mujeres indígenas, quienes enfrentan condiciones de subordinación generadas por un sistema patriarcal, además de lidiar con la precariedad y la pobreza. A pesar de estas adversidades, muchas mujeres indígenas han logrado empoderarse y continúan luchando por mejorar las condiciones de las generaciones más jóvenes.

En este contexto, Cynthia Quiñones en su texto, expone casos destacados, como el de las mujeres zapatistas quienes, empoderadas, promulgaron la *Ley Revolucionaria de Mujeres*. Asimismo, documenta el caso de varias mujeres o'dam empoderadas, enfatizando de ambos ejemplos, las

luchas que estas mujeres han tenido frente a sus propias familias y sus comunidades para alcanzar el pleno ejercicio de los derechos políticos, que de alguna manera implican “el derecho a tener derechos”.

La perspectiva de género

Ahora, a pesar de que el marco legal es una herramienta indispensable para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer, no ha sido ni es suficiente. Pues, permitiéndome hacer una alegoría de la famosa frase de Neruda: podrán encarcelar perpetuamente a los asesinos, violadores, agresores y acosadores, pero no impedirán que los asesinatos, las violaciones, las agresiones, el acoso y las causas que les dan origen sigan existiendo.

Esta realidad persiste porque la violencia contra las mujeres es perpetrada por los hombres, como resultado de una arraigada cultura patriarcal y machista, que nos ha conformado como sujetos hombres superiores a las mujeres y como sujetas mujeres, subordinadas a los hombres. Así, esta construcción asimétrica de los roles de género, impregnada de resabios rancios incluso de contextos coloniales, concede a los hombres supremacía en los ámbitos sexual, social, económico, político, jurídico y cultural; en contraste con las mujeres que carecen de estos privilegios.

Sin embargo, hay que recordar las palabras de Simone de Beauvoir, quien afirmó en 1949 en *El segundo sexo* –y otros y otras después de ella–, que “una no nace mujer sino que llega a serlo”, y lo mismo es aplicable para los hombres. Además, la construcción de los géneros se da de forma relacional, como dice Félix Nava: “se aprende a ser hombre evitando acciones consideradas típicamente femeninas y viceversa”. Por su parte, Sergio Luis Hernández enfatiza la necesidad de enseñar a los niños a liberarse de antiguos estereotipos, porque ellos –los niños– “son los grandes olvidados en la revolución de la igualdad”.

En este contexto, la perspectiva de género, simbolizada por el uso de las “gafas violeta”, se presenta como necesaria para analizar, explicar y visibilizar los desfases y desigualdades culturales entre hombres y mujeres. Esto implica analizar los procesos de socialización donde los roles y estereotipos de género se internalizan en las personas. Pues, como afirma Félix, la cultura enseña cómo deben ser los hombres y las mujeres, y no sólo describe sino prescribe, como verdaderas normas de conducta internalizadas. Sin embargo, la cultura no dicta que los hombres deben violentar a las mujeres, esa siempre será la decisión de cada individuo.

Afortunadamente, se están realizando investigaciones, talleres, reflexiones individuales y colectivas, en torno a las llamadas “nuevas masculinidades”. Estos esfuerzos buscan equilibrar las relaciones entre géneros y echar abajo estereotipos y conductas machistas.

Conscientes de la relevancia de este tema, el libro incluye cuatro textos sobre masculinidades, escritos por Félix Nava, Sergio Luis Hernández, Luz Sánchez y Fernando Huerta. Este análisis de las masculinidades en perspectiva de género es fundamental para identificar y cuestionar los roles y estereotipos que son incompatibles con los tiempos actuales, y así poder modificar esas pautas y transitar hacia una vida libre de violencia y en armonía. El cambio no es fácil y no es individual, sino colectivo, y además es necesario recorrerlo.

Al respecto, Luz Sánchez destaca que:

el trabajo de reeducación para reestructurar las identidades basadas en las violencias no puede plantearse desde un enfoque sesgado que coloque a los varones como únicos implicados; sino también deben examinarse las subjetividades de las mujeres respecto a los cambios culturales y políticos a que tienen acceso; asimismo a sus posicionamientos frente a las diversas masculinidades que buscan promoverse.

Las propuestas

Además de las reflexiones dirigidas a los jóvenes para evitar la desinformación, los malentendidos y fomentar la autoreflexión, también se presentan recomendaciones para combatir la violencia contra las mujeres y asimismo, se ofrecen –particularmente en los textos de Brenda Chávez, Luz Sánchez y Adriana Mújica–, nombres, teléfonos y direcciones de instituciones y asociaciones destinadas a brindar asesoría y apoyo en casos de violencia, así como de colectivas que luchan, desde diversas perspectivas feministas, por la equidad de género y contra la violencia.

El principal aprendizaje que encontrará el lector y la lectora en este libro es que la equidad de género es una tarea de todos; y aunque este parezca el aprendizaje más obvio, más básico y por tanto el menos relevante, es el más difícil de asimilar, porque a menudo ni los gobiernos, ni los hombres ni las mujeres, incluso ni muchas feministas, quieren asumir su responsabilidad en el cambio; es más fácil culpar al otro y delegar al otro toda la responsabilidad; pero aclaremos: la responsabilidad comienza en uno mismo, pero no termina en uno mismo, porque la eliminación de la violencia de género que tiene como trasfondo el machismo, el androcentrismo y el patriarcado es una responsabilidad colectiva que requiere una verdadera revolución cultural.

Para finalizar, quiero lanzar una pregunta: ¿por qué hoy es necesaria la perspectiva de género? Y mi respuesta es: “para que no sea necesaria en un futuro”. La perspectiva de género es una herramienta para alcanzar la equidad, entonces, es un medio, pero no es el fin. El fin es que todas y todos podamos vivir una vida libre de violencia, en armonía y en pleno ejercicio de nuestros derechos universales.

No obstante, el pasado domingo mientras afinaba este texto, una nota periodística local abría la mañana lluviosa; su encabezado decía: “Un

hombre acabó con la vida de su exesposa”. Tenemos grandes retos por delante, pero no son imposibles.

Texto leído en la presentación del libro *Perspectiva de géneros*
V Feria Universitaria del Libro, UJED, 15 de nov. 2023

Referencias

Rodríguez, M. (Coord.). (2023). *Perspectiva de Géneros*. Universidad Juárez del Estado de Durango.
<https://play.google.com/store/books/details?id=CNLeEAAAQBAJ>

La cultura del nuevo capitalismo

Reflexiones de Richard Sennett sobre el mundo moderno

Dr. Daniel Guillermo Rodríguez Barragán

<https://orcid.org/0000-0001-6760-8940>

Universidad Juárez del Estado de Durango

Instituto de Ciencias Sociales

danielguillermo.rodriguez@ujed.mx

Sección: Miscelánea

Recibido: 14 agosto 2024 / Aceptado: 4 sept. 2024 / Publicado: 6 feb. 2025

A inicios del siglo XXI se experimentaron importantes perturbaciones económicas, como la “explosión” de la burbuja de Nasdaq en marzo del 2000 atribuida a la especulación de las empresas de internet, o la entrada de China en 2001 a la Organización Mundial del Comercio, que propició que muchos industriales del “primer mundo” buscaran trasladar sus operaciones a ese país. En dicho escenario cambiante, era pertinente que los científicos sociales se preguntaran por las consecuencias humanas, por su impacto en el mundo del trabajo y en la cultura en general. Richard Sennett (1943-), sociólogo estadounidense, profesor en la Universidad de Nueva York, ha dedicado gran parte de su carrera a estudiar desde la postura del pragmatismo la cultura material. Destacan sus obras: *Las lesiones ocultas de clase* (en coautoría con Jonathan Cobb) de 1972 y *La corrosión del carácter*, de 1998, en donde analiza las alteraciones provocadas por las transformaciones estructurales del capitalismo.

En *La cultura del nuevo capitalismo* (2006), el autor plantea que el capitalismo que se ha consolidado desde los años setenta del siglo pasado hasta la actualidad, no ha cumplido su promesa de generar mayor libertad para los individuos; por el contrario, se ha traducido en una profunda exclusión de determinados sectores (por ejemplo, los ancianos) a los que ya no se considera con el “talento” y “capacidades” necesarias para insertarse en el mundo laboral y, por lo tanto, se vuelven “invisibles” socialmente.

La nueva cultura, predominante en los sectores punteros del capitalismo –los que a pesar de ser minoría, la establecen como pauta a partir de la cual se alteran las identidades, los sentimientos y los anhelos de las personas–, entendida como valores y prácticas del capital, reconfigura diversas instituciones, moral y estructuralmente. Sitúa como nuevos valores supremos la “caducidad” del conocimiento adquirido, la idealización de la inestabilidad laboral, el rechazo para todos los que no se adapten y el desprecio por la identificación individual en el trabajo; cultura que está siempre en la búsqueda de un nuevo individuo, un “hombre nuevo” que viva para adaptarse y consumir, con un rechazo por el pasado y el futuro, y un deseo por vivir el aquí y el ahora.

La idea de que estamos viviendo un cambio estructural de la dinámica del capitalismo desde hace décadas no es nueva, basta mencionar trabajos de David Harvey como *La condición de la posmodernidad*. Sennett logra, a partir de casos particulares, por ejemplo, los trabajadores telefónicos de la India, los jóvenes “emprendedores” de *Silicon Valley* –e incluso casos familiares, como el de su abuelo–, aterrizar la reflexión sobre los cambios abstractos del capitalismo en la cotidianidad de las personas de carne y hueso. Para lo cual, a lo largo del libro, desarrolla tres temas entrelazados: a) las formas en que están cambiando las instituciones; b) el papel del talento y el miedo a estar de más; y c) la relación entre el consumo y la política.

El primero de dichos temas se centra en mostrar que la organización flexible (tanto en la empresa privada como en la burocracia estatal), ha sacado al individuo de la “jaula de hierro” del capitalismo rígido, el que se caracterizaba por un trabajo estable, un sentido de pertenencia y una manera de pensar y organizar la vida a largo plazo. Ahora lo coloca como una pieza desechable, alterando precisamente su forma de entenderse y relacionarse con los demás. Para ello, Sennett compara sus investigaciones de décadas anteriores con lo que observa a inicios del nuevo milenio; analiza ese viejo capitalismo centrando su reflexión en las personas que ya estaban dentro de esa “jaula de hierro”, dejándonos con las ganas de saber más sobre los que ya estaban fuera de la dinámica del capital, y sobre las consecuencias que la organización flexible tuvo sobre ellos.

Por su parte, el tema del talento y la inutilidad muestra cómo la meritocracia –que tan buena imagen tuvo en la primera mitad del siglo XX–, ha sido desvirtuada al redefinirse el mérito hoy como esa capacidad de adaptarse a los cambios de producción y de consumo, importando más lo que se espera que hagas que lo que ya demostraste que puedes hacer. Existe el peligro constante de quedar “obsoleto” y perder *estatus*, en la forma en que se asume el mercado global de trabajo, la automatización y la gestión del envejecimiento. Las dinámicas que se estructuran para evitar la actitud artesanal de los individuos, que se caracterizan por la atención, el tiempo largo y el autodesarrollo a partir del trabajo permanente. Este tema es probablemente el más rico del libro, ya que permite ver las consecuencias que en la vida cotidiana de las personas tiene la nueva organización flexible y cómo se interiorizan culturalmente sus premisas, abriendo la posibilidad de complejizar dicha relación de trabajo, *estatus* e inutilidad con realidades diferentes a la expuesta en el libro de Sennett, es decir, reflexionar sobre cómo esta nueva cultura del capitalismo entra en contacto con otras culturas locales, algo que el autor reconoce cuando

señala que el mismo trabajo puede dar diferente *estatus* en distintos países, sin importar el salario.

Finalmente, el tercer eje argumentativo del libro es la manera en que la forma de consumir en el nuevo capitalismo invade nuestras relaciones con la política. Señala que así como estamos sumergidos en un comprar-tirar-comprar (a partir de la exaltación de las pequeñas diferencias en producciones en serie y poniendo más atención en la potencialidad de las cosas y no en su funcionalidad real), de igual forma en la política encontramos una uniformidad en las plataformas cubiertas por diferencias banales, pasando de un político a otro según lo “atractiva” y fácil que sea su propuesta. Ideas que nos llevan a preguntarnos cómo era la relación entre política y consumo en la época previa a la organización flexible, o bien cómo es dicha relación en regímenes no democráticos, ya que son cuestionamientos que no se desarrollan en la obra.

La importancia de *La cultura del nuevo capitalismo* es que analiza de una manera lúcida un proceso estructural amplio, llevando al lector a tomar ideas abstractas e identificarlas en su cotidianidad, para comprender cómo se ha transformado nuestra manera de entender el trabajo, el *estatus*, la meritocracia y sobre todo, la forma en que ahora entendemos el éxito, la planeación a largo plazo y la estabilidad. Sin lugar a dudas se trata de un libro recomendable, el cual debe ser entendido en el contexto del autor, siendo responsabilidad de los lectores tomar sus ideas y preguntarse cómo trasladar esto a mi propia realidad o en mi investigación. Las diferentes formas que toma esta cultura del capitalismo, ¿son sólo cabezas de la misma hidra o se pueden entender como nuevos cambios estructurales?

El libro de Sennett expone una visión inteligente sobre nuestra realidad a partir de la experiencia del autor, pero no pretende ser universal, sino aportar herramientas para trabajos más especializados. La lectura de este libro puede ser más enriquecedora si se entrelaza con las

ideas de autores como Zygmunt Bauman, Saskia Sassen y el ya mencionado David Harvey, quienes también analizan críticamente las dinámicas capitalistas desde diversos enfoques, como la fragilidad de las relaciones interpersonales, el ordenamiento urbano y las dinámicas de explotación.

Referencias

Sennett, R. (2007). *La cultura del nuevo capitalismo* (2 ed.). Anagrama.

Esta página se deja en blanco de manera intencional



Colofón

Ideas y Resonancias es un impulso de colaboración que nos permite situar e integrar campos de reciente configuración en el ámbito regional. La creación de nuevas carreras en la Universidad Juárez del Estado de Durango y redes de trabajo escolar –cada día más necesarias–, nos obligan a reorganizar y repensar el trabajo académico y las producciones que de ahí se desprenden guiados por la frase: todo cuanto existe merece perecer.

La revista es también una relación histórica que expresa perspectivas, estilos, metodologías, y procesos actitudinales de nuestras prácticas académicas. La pluralidad, en sentido amplio, se pretende ejercitar continuamente, pues no es algo terminado sino en construcción continua; con ello procuramos que las diferencias existentes en las comunidades académicas donde participamos pueden encontrar expresión dialógica y que la investigación en su conjunto no siga criterios idiosincráticos individuales.

Aceptar las reglas de participar en este ejercicio es tener actitud de apertura por las lecturas externas. Así, dentro del equipo queremos

expresar con gratitud a quienes se tomaron el tiempo para escribir y comunicar ideas que sabemos tienen resonancia; también a quienes leyeron con disposición e hicieron sugerencias en un ánimo de cordialidad y mejora. El Dr. Daniel Guillermo Rodríguez Barragán y la Mtra. Mitzi Anely Quiñones Marín han demostrado que los caminos de la disposición y la escucha activa, en conjunto con la puesta en práctica de valores epistémicos y axiológicos fundamentales, permiten hacer de la incertidumbre un fenómeno experiencial transitable.

El Instituto de Ciencias Sociales de la UJED es quien cobija de forma institucional un proyecto así. Se espera que este primer número pueda retribuir de la mejor manera a los proyectos educativos, públicos y regionales, reconociendo los límites y barreras de periodos anteriores y aportando algo para quienes vendrán. Sabemos que el ICS ha albergado plataformas que quedan en el registro histórico para su evaluación y que fueron ejemplares en su momento. En esta ocasión, se entrega un modesto esfuerzo, que quizá permitirá evaluar los grados de responsabilidad y la forma como ha evolucionado el Instituto y cómo puede mantenerse en cambio. Agradecemos al director Dr. Fernando Ramírez Ramírez el compromiso de impulsar estas actividades vitales para la academia y los esfuerzos para materializar este proyecto.

Ahora, el éxito de una plataforma tiene diversas causas y persigue también variados propósitos. Cuando no se inscribe en formas de auto-complacencia ni busca la recompensa económica de forma directa o indirecta tiene posibilidades de ser. El trabajo de seminarios, talleres o foros puede hacer uso de esta revista, que no sólo implica la recepción de artículos, sino la generación de redes interuniversitarias –evidencia de la necesidad de trabajo colectivo–, de ahí que nuestro Comité busque esa extensión. Goethe afirmaba que la verdad y el cambio pueden coincidir: basta con que lo verdadero ronde el ambiente y se muestre de forma seria

pero amable. *Ideas y Resonancias* presenta su primer número con ambas características.

Agradecemos al Dr. Sergio Espinosa Proa quien evoca a Breton como una llamada de atención importante a la seducción racionalizante, que no es una ni la otra. También el artículo de Héctor Amílcar Nevárez Fernández sobre el Comité de Huelga en 1966 en Durango con una perspectiva renovada. Por su parte, el Mtro. Emmanuel Ortiz Garza problematiza la glosa con erudición aparente presentando las paradojas que existen en ello. José Luis Saldaña Lagunas, estudiante de la licenciatura en Filosofía, desarrolla una serie de reflexiones sobre el concepto de democracia. Confiamos en que este conjunto de temas guíe una posible discusión e incentive al andar.

Mtro. Sergio Alan Piña Amaya

Esta página se deja en blanco de manera intencional



Sobre la revista

Alcance y objetivo

Ideas y resonancias tiene como objetivo la divulgación de avances y resultados de investigación en el ámbito de las ciencias sociales, con enfoques que pueden ser de Antropología, Economía, Geografía, Sociología, Ciencia Política, etc., cuyo alcance es temático y no geográfico, por lo que se aceptan trabajos que analicen realidades y procesos nacionales e internacionales. Es un anuario que se edita sólo en formato electrónico y se publica a inicios de año.

Secciones

Ideas y resonancias publica textos en español en dos secciones: artículos y una sección miscelánea. En la sección artículos los textos pasan por un proceso de revisión por pares a doble ciego (vea la sección “Directrices para autores” para tener instrucciones precisas sobre el envío a estas dos secciones).

Ideas y Resonancias, núm. 1, enero-diciembre de 2025, es una publicación electrónica anual editada por la Universidad Juárez del Estado de Durango, con domicilio en Constitución, núm. 404, colonia Centro, C.P. 34000, Durango, Durango, México. Teléfono 618-827-1295. Página web: <http://revistaideas.ujed.mx>, editorialujed@ujed.mx. Editor responsable: Daniel Guillermo Rodríguez Barragán. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo número: 04-2025-021113111800-102, ISSN: en trámite, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la actualización de este número: Oficina Editorial Universitaria, Constitución, núm. 404, colonia Centro, C.P. 34000, Durango, Durango, México. Responsable de la última actualización: Manuel Rojas Villarreal. Fecha de última modificación, 5 de marzo de 2025.

Proceso de evaluación por pares

Recibido el documento original (artículo), pasará a una lectura de pertinencia realizada por uno de los miembros del Comité Editorial. Si es aprobado, dos árbitros evaluarán el artículo con el procedimiento conocido como doble ciego. El dictamen² puede ser positivo (aprobado sin cambios o condicionado a cambios) o bien negativo. Los textos deberán reunir dos dictámenes positivos para ser aceptados (si uno o los dos dictámenes señalan la necesidad de modificaciones indispensables, el autor deberá realizar los cambios pertinentes) o dos negativos para ser rechazados. En caso de tener un dictamen positivo y otro negativo se enviará el texto a un tercer dictaminador. Los textos para la sección miscelánea sólo serán evaluados por el Comité Editorial de la revista, pero no evaluados bajo el sistema doble ciego.

El resultado de memorias en extenso de congresos se considera material ya publicado, así como los textos que contengan fragmentos o capítulos completos de obras ya dadas a conocer, tales como tesis, capítulos de libro, etc. La omisión de referencias o uso de imágenes sin el permiso correspondiente también son causas de rechazo, así como una temática y fines notoriamente distintos a los de la revista.

Al realizar el envío, los(as) autores(as) aceptan tácitamente la exclusividad para la revista y que no postularán el artículo a otra revista u otro formato de publicación, a menos que el artículo sea expresamente rechazado, en cuyo caso el material se considerará liberado. Además, aceptan la edición y corrección del original.

2.Descargue aquí el formato de dictamen y el formato de identificación del dictaminador: https://drive.google.com/drive/folders/1EIMFWp7WTbIVhlfj5zflOVyo2TILTxDB?usp=drive_link

Prácticas no aceptadas

Los artículos que incurran en plagio, sin importar la fase en que se encuentren (en espera de dictamen, en dictamen o publicados) serán eliminados de la revista.

Financiamiento

Ideas y resonancias se financia con recursos de la Universidad Juárez del Estado de Durango (UJED) y no cobra por procesar artículos, publicar, leer ni descargar contenidos, que son de acceso abierto y gratuito.

Derechos

La UJED se reserva los derechos editoriales, de acuerdo a la legislación autoral vigente. Se permite la copia de fragmentos citando la fuente completa.

Esta página se deja en blanco de manera intencional



Directrices para autores

Ideas y resonancias publica textos en español en dos secciones: artículos y miscelánea.

Dirija su correspondencia al editor responsable, Dr. Daniel Guillermo Rodríguez Barragán a los correos (ambos):

danielguillermo.rodriguez@ujed.mx y *icsociales@ujed.mx*

Si su envío es a la sección artículos, incluya:

- a) un pdf sin el nombre de los autores (este archivo se usará para enviarlo a dictamen),
- b) los archivos Word,
- c) los archivos de imágenes (en su caso) que se solicitan. Una vez dictaminado favorablemente se le solicitará el envío de:

- d) la carta de originalidad y licencia de publicación (descargue el formato aquí: <https://drive.google.com/drive/folders/1EIMFWp7WTbIVhIFj5zflOVyo2TILTxDDB?usp=s-haring>)

Sección artículos

Extensión

Artículos (máximo dos autores) deberán tener entre 20 y 30 cuartillas de extensión (o entre 6000 y 9000 palabras), incluyendo referencias y tablas, con letra Times New Roman de 12 puntos, márgenes simétricos de 2 cm e interlineado de 2.0. justificado.³.

Generales

El autor(es) deberá(n) colocar en la primera página el título de su trabajo, su nombre, número de ORCID, nombre del último grado académico obtenido (*v.gr.*, doctor en Letras Hispánicas por la UNAM), institución de adscripción actual de trabajo (por ejemplo, Universidad Autónoma de Sinaloa), correo electrónico y número telefónico.

Abajo copiamos algunos ejemplos correctos e incorrectos.

- Doctorante en Letras Hispánicas por la UNAM (*incorrecto, se solicita su último grado académico*).
- Licenciatura y maestría en Derecho, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (*incorrecto, anote sólo su institución principal de trabajo actual, es decir, FFyL-UNAM, no dónde imparte cátedra*).
- *gatoporliebre@gmail.com, gatoxliebre@hotmail.com* (*incorrecto, anote un único correo de contacto y use ese mismo correo para la revista*).
- Estudiante de licenciatura en Historia, UJED (*correcto*).

3. Para contar palabras use la herramienta de Word en la pestaña “revisar”/ “contar palabras”. En versiones recientes el conteo de palabras figura en el margen inferior izquierdo.

Título, apartados, resumen y palabras clave

El título (15 palabras como máximo) debe de escribirse en español e inglés, y de tres a cinco palabras clave en español e inglés y un resumen o *summary* (de 50 a 120 palabras) en español e inglés que describa el objetivo y tema central del artículo. No incluya subtítulos largos. Las palabras clave deben ser distintas a las usadas en el título de la obra y dar pistas temáticas, cronológicas o geográficas del contenido. Los apartados y subapartados, si hay, no deben de numerarse.

Citas, notas y lista de referencias

Ideas y resonancias usa el formato APA (7^a ed.) Vea algunos ejemplos típicos en la dirección <https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/examples>. No se aceptan bibliografías, sólo deben incluirse las referencias citadas en el artículo. Todas las referencias deben estar en una misma lista: no organice categorías de obras (obras electrónicas, archivo, programas de cómputo). Cualquier cita textual debe incluir el número de página.

Para otro tipo de documentos observe los siguientes ejemplos:

Legislación:

Código Penal Federal, Reformado, 7 de junio de 2024. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPF.pdf>

Artículo de periódico:

Chávez, V. (2014, noviembre 6). Lavado de dinero alcanza 3 billones de pesos al año: Cámara de Diputados. *El Financiero*. <http://www.elfinanciero.com.mx/politica/lavado-de-dinero-alcanza-los-billones-de-pesos-al-ano-cesop>

Documentación de archivo:

Use abreviaturas en la lista de referencias y cite el expediente al pie en el cuerpo del texto:

AHMP (Archivo Histórico Municipal de Parral), Hidalgo del Parral, Chih.

Abreviaturas:

En la lista de referencias no debe usar abreviaturas, como recomienda la APA. Vea los siguientes ejemplos:

Inegi. (2021). *Censo de población y vivienda 2020*. (*incorrecto*).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2021). *Censo de población y vivienda 2020*. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/> (*correcto*).

Una cita completa incluye el vínculo electrónico. Recuerde que la 7ª ed. obliga a incluir la url completa:

doi:10.235.32 (*incorrecto, se usó así en la 6ª ed.*)

<http://doi.org/10.235.32> (*correcto a partir de la 7ª ed.*)

Citas a redes sociales y servicios de suscripción

Evite direcciones web de bases de datos y redes sociales comerciales de acceso restringido, como *Academia.edu* o *Research Gate* y otras que plagian publicaciones, como *Scribd*, pues serán eliminadas. Si la url no lleva a contenido de acceso público evite incluirla.

Cualquier referencia distinta a un artículo de revista, libro, capítulo de libro, tesis deberá especificar entre corchetes a qué género pertenece (artículo de periódico, ponencia en un congreso, página web, etc.)

Ejemplo_1:

Fernández, R. (2020, enero 8). La solidaridad como arma contra la injusticia. *El Sol de México*. [Artículo de periódico]

Ejemplo_2:

Ouellette, J. (2019, nov. 15). Physicists capture first footage of quantum knots unraveling in superfluid. *Ars Technica*. <https://arstechnica.com/science/2019/11/study-you-can-tie-a-quantum-knot-in-a-superfluid-but-it-will-soon-untie-itself/> [Blog]

Evite el uso de generadores de bibliografía como Zotero, Mendeley y otras herramientas de inteligencia artificial que yerran en la sintaxis básica

de las referencias e introducen código basura oculto. Recuerde que citar una misma obra con frecuencia constituye un plagio, citar exhaustivamente a un autor también se considera plagio. Evite autocitas y paráfrasis sin la correspondiente cita.

Tablas, cuadros y gráficos

Todos los cuadros, gráficas e ilustraciones deben de tener título y estar consecutivamente ordenados en números arábigos (*Tabla 1, Tabla 2, Figura 1, Figura 2, Cuadro 1, etc.*). No se aceptan tablas o cuadros como imagen, foto o captura de pantalla; deben estar en formato editable. Las gráficas sencillas también se enviarán en formato editable (con los datos asociados). Si las gráficas son complejas (muchos datos o se obtuvieron con software especializado) deben guardarse como .pdf a máxima resolución. Su colocación debe señalarse en el texto donde corresponda entre paréntesis o corchetes. Las ilustraciones tendrán una resolución mínima de 1500 pixeles de ancho y 1500 de largo. Recuerde que una tabla o gráfica copiada de otra obra constituye plagio, aunque se cite la fuente. Excepto en información de archivo, poco accesible, es siempre preferible comentar los datos o resumirlos que copiarlos.

Ilustraciones o fotografías

Las fotografías e ilustraciones deben ser propias. Cualquier imagen ajena debe incluir información del propietario de los derechos (D.R.). Las fotos que incluyan sólo la fuente o dirección de donde fueron tomadas serán eliminadas. Las imágenes son un todo en sí mismo. Los autores debe investigar quién es el propietario de los derechos de la imagen original, incluir en su envío el permiso para publicar o bien el vínculo a la mención de que esa obra es de acceso gratuito, libre y sin restricciones de una página oficial. Las imágenes deben tener relación directa con el artículo, comen-

tarse, incluir un título y su ubicación más próxima o conveniente en el texto entre corchetes [*Imagen 1, véase Imagen 1, etc.*].

Sección miscelánea

La sección de miscelánea (crítica y análisis de cine, entrevistas, crónicas sobre trabajo de campo, etc.) estará formada por trabajos que resulten de valor para la investigación y la docencia en las ciencias sociales. Se aceptarán trabajos únicamente de un solo autor. Esta sección no será dictaminada, pero sí evaluada por los miembros del Comité Editorial.

Los textos de esta sección deberán tener entre cinco y diez cuartillas de extensión (2000 a 4000 palabras) con letra Times New Roman de 12 puntos, márgenes simétricos de 2 cm e interlineado de 2.0 con el texto justificado. Deben incluir la ficha con la información sobre la película, datos de la entrevista, lugar donde se hizo el trabajo de campo, etc., según sea el caso.

Por lo demás, los textos siguen las mismas normas que los artículos.

Reseñas

Incorpora comentarios críticos sobre publicaciones recientes, segundas ediciones o reediciones (aparecidas máximo tres años atrás) en el ámbito de las ciencias sociales. También se aceptan reseñas de varios libros alrededor de un mismo tema o línea de investigación. Las reseñas serán una descripción y valoración crítica de las obras (no se aceptan resúmenes). Se admiten trabajos únicamente de un solo autor.

Las reseñas tendrán entre 3 y 6 cuartillas de extensión (1000 a 2000 palabras, contando espacios), con letra Times New Roman de 12 puntos, márgenes simétricos de 2 cm e interlineado de 2.0, texto justificado.

Deben incluir la ficha bibliográfica completa (nombre del autor principal, editorial, ciudad, año de edición y su número ISBN). No se aceptan reseñas sin número ISBN o ediciones de autor, obras autoeditadas o sin editor institucional.

Las reseñas no tendrán título. En caso de citar debe ser en formato APA (7^a ed.) Se pide no usar tablas, gráficas ni ilustraciones.



UJED
UNIVERSIDAD JUÁREZ DEL
ESTADO DE DURANGO