

AÑO IV - NÚMERO 2
JULIO/DICIEMBRE 2024

PARES

REVISTA

CIENCIAS SOCIALES

ISSN 2718-8582



REVISTA ACADÉMICA INTERNACIONAL E INTERDISCIPLINAR

Semestral

RAP Ediciones





EDITORA

Lic. Carolina Y. Andrada-Zurita

COORDINADOR EDITORIAL

Abg. Paul Esteban Campoverde Tello

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Gustavo A. Jiménez Madrigal-

Universidad de Costa Rica (UCR), Costa Rica

Dr. Hipólito Hasrun-Universidad Nacional del Sur (UNS), Argentina

Dr. José Octavio León Vázquez- Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-Iztapalapa), México.

Dr. Michael McColm- (Inv. Independiente), EE.UU.

Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero- Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México (CIALC-UNAM), México

Dra. Claudia A. Morales Gómez- Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), México

Dra. María E. Wagon- Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Universidad Nacional del Sur /Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IIES-UNS/CONICET), Argentina

Mg. Diego Jadán-Heredia- Universidad del Azuay (UDA), Ecuador

Mg. Yamandú Acosta- Universidad de la República (UDELAR), Uruguay



DISEÑO

Camila A. Legaz

CORRECTORAS DE ESTILO Y REDACCIÓN

Lic. Lucero San Vicente Juambelz

CORRECTORA DE ABSTRACTS

Lic. Estefanía Velazco Bravo

Lic. Joseline Ponce Vela

CORRECTORA DE RESUMOS Y TRADUCCIÓN

Mg. Paola Miyagusuku Miyasato

I. EDITORIAL

Presentación / Presentation / Apresentação **166**
Editores

II. ARTÍCULOS / PAPERS / ARTIGOS

1. *El Lic. Don Juan Nepomuceno González: intimidades de una etapa histórica de San Luis Potosí, México (1846-1863)* **167**
Obed González

2. *La Escuela de Frankfurt, Freud y Marx en diálogo: desafíos y aportes en el contexto actual* **191**
Sheila López-Pérez

3. *Memestampitas: identificaciones, imágenes y retóricas de materialidades sagradas en Facebook (periodo 2023-2024)* **209**
Daniela Nava Le Favi / María Laura Ledesma

4. *Ética trashumante en "Paso del Norte" de Juan Rulfo. La migración como trashumancia y viaje liminar* **229**
Reyna Carretero Rangel / Alberto Vital / Miguel Ángel Olvera

ÍNDICE

III. RESEÑA / REVIEW / RESENHA

5. Inteligencia artificial. Algoritmos en la justicia penal, casos prácticos, *de Alfredo T. Calderón Martínez*

Sergio Gilberto Capito Mata / Irán

Herrera Carrillo

247

Presentación

El segundo número del año 2024 se conforma de cuatro artículos y una crítica de libro, con autorías de Argentina, España y México, en razón del alcance internacional que posee la revista. Las contribuciones presentadas, todas de carácter original, constituyen un aporte en las áreas y disciplinas en que se circunscriben, como, por ejemplo, historia, filosofía, comunicación, relaciones internacionales y derecho, así como de otras de modo transversal. Estos escritos se centran en temas tales como la etapa histórica vivida en San Luis Potosí (México) durante el periodo 1846-1863, en el que Juan Nepomuceno González formó parte de la primera sentencia exitosa de amparo en México. También se focaliza en cuestiones como el rastreo de las principales características del freudomarxismo para la posible aplicación en un análisis de la sociedad contemporánea. Asimismo, se explora la construcción visual y discursiva de memes-estampitas referidos a la esfera de la música popular, la de la política y la del fútbol para pensar cómo se construyen continuidades y rupturas en relación al fenómeno religioso en Argentina. Además, se aborda la narración *Paso del norte* de Juan Rulfo donde se relata la experiencia del tránsito humano de México a Estados Unidos. Aquí se pone en juego el concepto de trashumancia para interpretar esta experiencia de migración forzada. Finalmente, se presenta una crítica del libro de Alfredo T. Calderón Martínez titulado *Inteligencia artificial, algoritmos en la justicia penal, casos prácticos*, en el que se analiza un futuro hipotético de la humanidad en el que se vinculan el derecho y la inteligencia artificial. A modo de cierre, queremos agradecer, como siempre, a todo el equipo de la revista y a quienes han colaborado, tanto desde la autoría de las contribuciones como desde las evaluaciones externas, porque son quienes, finalmente, han hecho posible esta publicación.

El comité editor

El Lic. Don Juan Nepomuceno González: intimidades de una etapa histórica de San Luis Potosí, México (1846-1863)

The Lawyer Don Juan Nepomuceno González: intimities of a historical stage of
San Luis Potosí, México (1846-1863)

Advogado Dom Juan Nepomuceno González: intimidades de una fase histórica de
San Luis Potosí, México (1846-1863)

Lic. Obed González
(Instituto Politécnico Nacional, México)¹

Fecha de recepción: 10 de septiembre de 2024

Fecha de aceptación: 06 de noviembre de 2024



Creative Commons 4.0

Cómo citar: González, O. (2024). El Lic. Don Juan Nepomuceno González: intimidades de una etapa histórica de San Luis Potosí, México (1846-1863). *Revista Pares - Ciencias Sociales*, 4(2), 167-190.

ARK CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s27188582/yoswfnwru>

Resumen

El presente artículo es un fragmento de la investigación sobre la familia González Moreno. Una línea transversal de la investigación es el proceso de Don Juan Nepomuceno del Refugio Fausto

¹ Director de literatura y Coordinador del Programa de Lectura y Promoción para Autores Mexicanos en la Feria Internacional del Libro en Coyoacán (FILCO). Licenciado en Educación con pasantía en Investigación científica por el Centro de Estudios Superiores en Educación (CESE) y diplomado en Creación Literaria por la Sociedad General de Escritores de México (SOGEM). Fue maestro en la Universidad Anáhuac México y en el Instituto Politécnico Nacional. Fue presidente de la Asociación de Escritores de México. Ha publicado en México, Estados Unidos, Argentina, Colombia y España.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2185-2846>

Correo electrónico: tnobedi@gmail.com

González Magallanes —tatarabuelo en esta línea genealógica— quien, por cuestiones geográficas y temporales fue parte de la primera sentencia exitosa de amparo en México efectuada el 13 de agosto de 1849 en el Estado de San Luis Potosí y la Rebelión de la Sierra Gorda entre los años de 1847 y 1849. Asimismo, fue contemporáneo de la Guerra contra los Estados Unidos entre los años de 1846 y 1848 y del asesinato del gobernador, Julián de los Reyes en 1853 hasta la llegada a San Luis Potosí del Segundo imperio en 1864, evento que marcó el término de esta etapa. Se utiliza la biografía como una forma de conocer el contexto del momento histórico que el país vivía e identificar los métodos de coacción e imposición ejercidos por parte del poder del Estado y de las clases privilegiadas a partir del México independiente del siglo XIX y su reflejo con el actual.

Palabras clave: Sierra Gorda, Julián de los Reyes, amparo, siglo XIX

Abstract

This article is a fragment of the research on the González Moreno family. A transversality line of research is from Don Juan Nepomuceno del Refugio Fausto González Magallanes —great-great-grandfather in the genealogical line— who, for geographical and temporal reasons, was part of the first successful amparo ruling in México carried out on August 13, 1849 in the State of San Luis Potosí and the Sierra Gorda Rebellion between the years of 1847 and 1849. In addition, he was a contemporary of the War against the United States between the years of 1846 and 1848 and the assassination of the Governor, Julián de los Reyes in 1853 until the arrival of the Second Empire in San Luis Potosí in 1864, an event that marked the end of this stage. Biography is used to know the context of the historical moment that the country was experiencing and identify the methods of coercion and imposition exercised by state power and the privileged classes from the independent México of the 19th century and its reflection with the current one.

Keywords: Sierra Gorda, Julián de los Reyes, legal protection, 19th century

Resumo

Este artigo é um fragmento da pesquisa sobre a família González Moreno. Uma linha transversal da pesquisa é o processo de Dom Juan Nepomuceno del Refugio Fausto González Magallanes, tataravô nesta linha genealógica, que por razões geográficas e temporais, fez parte do primeiro amparo bem-sucedido no México em 13 de agosto de 1849 no Estado de San Luis Potosí, e da Rebelião de Sierra Gorda entre os anos de 1847 e 1849. Da mesma forma, foi contemporâneo da Guerra contra os Estados Unidos entre os anos de 1846 e 1848, e do assassinato do Governador Julián de los Reyes em 1853 até a chegada do Segundo Império em 1864 em San Luis Potosí, evento que marcou o fim desta etapa. A biografia é utilizada como uma forma de conhecer o momento

histórico que el país vivía e identificar los métodos de coerción e imposición ejercidos por el poder del Estado e por las clases privilegiadas del México independiente en el siglo XIX e su reflejo con el momento actual.

Palabras-clave: Sierra Gorda, Julián de los Reyes, protección, siglo XIX

Introducción

El presente artículo es producto transversal de una investigación sobre el árbol genealógico de la familia González Moreno, llevada a cabo en un inicio por medio de un estudio documental e investigación de campo que contó con entrevistas. La investigación documental se basó en: (a) archivos de la biblioteca de la Asociación de Escritores de México A. C.; (b) libros y artículos académicos que sirvieron como fuentes indirectas; (c) herramientas para el conocimiento de documentos históricos genealógicos, como Familysearch y las del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México; y (d) documentos del archivo familiar.

Al efectuar la búsqueda de los antecedentes primigenios genealógicos familiares del primer apellido, se rastrearon los más antiguos entre los años 1760 y 1800 en una localidad llamada — durante la época virreinal— Real de Fresnillo, en lo que hoy se conoce como el Estado de Zacatecas que junto con los actuales Estados de Aguascalientes, Colima y Jalisco conformó el Reino —en un tiempo intendencia— de la Nueva Galicia donde en Guadalajara se fincó el centro de poder político, económico y social de dicho reino. Don Félix González y Rosaura de la Torre, españoles los dos, son los primeros antecedentes genealógicos recolectados a la fecha. Con ellos comienza esta línea temporal y genealógica.

Don Félix y Doña Rosaura fueron padres de Don José Miguel González de la Torre (Real de Fresnillo, Zacatecas, 1782). Hombre acaudalado y húsar del Digno Escuadrón de Caballería de Guadalajara, perteneciente al Ejército realista durante la Guerra de Independencia de México. Su primogénito fue Don Juan Nepomuceno del Refugio Fausto González Magallanes (Guadalajara, Jalisco, 1814-San Luis Potosí, San Luis Potosí, 1871), capitán del Ejército Nacional y abogado que participó en la Guerra de Invasión Estadounidense (1846-1848) y fungió como prefecto de la capital del Estado de San Luis Potosí en el año de 1846, durante el mandato de Ramón Adame. Esta figura permitirá mostrar la parte menos conocida de esta etapa histórica de San Luis Potosí, tan importante para la de México.

En el artículo se presentan y reflexiona sobre los tratos, movimientos, pactos y complicidades en torno al conflicto entre México y Estados Unidos; al estallido de la rebelión de la Sierra Gorda, a la primera sentencia exitosa de amparo en México y al asesinato del gobernador, Julián de los

Reyes. Se narran las circunstancias y ofrece luz al interior de los hechos en los cuales se encontró envuelto el Lic. Don Juan Nepomuceno González, personaje que se toma como punto de referencia del presente artículo.

Antecedentes históricos

A partir de 1808, el Virreinato de la Nueva España comenzó a desestabilizarse a consecuencia de las Guerras Napoleónicas. Este fue el inicio de una centuria de beligerancias, sangre, traiciones y muerte que forjaron el siglo XIX en México. Contrario a lo que se cree comúnmente, en 1810 el movimiento perpetrado por Miguel Hidalgo no era independentista. Él estaba a favor del gobierno de Fernando VII. Como sabemos, los mitos fundados en torno a un personaje no son para crear un héroe y mostrar una verdad, sino para legitimar un discurso y una ideología: “sostengo que este primer mito alrededor de la figura de Hidalgo respondió a otro tipo de aspiraciones que no guardaban relación alguna con el nacionalismo y la invención de la nación mexicana” (González Salinas, 2014, p.163).

Hidalgo pertenecía a la clase criolla que ostentaba privilegios, compuesta en su mayoría por hacendados, comerciantes, abogados, médicos o sacerdotes que, a pesar de su privilegiada situación, se percibían menospreciados por los españoles nacidos en Europa que vivían en lo que hoy es México y que solo llegaban por un tiempo y después se iban. Anhelaban pertenecer a las más altas estructuras de poder que eran destinadas para los nacidos en Castilla y que, a consecuencia de las encomiendas, no les permitían aspirar a puestos directivos dentro del reino.

Miguel Hidalgo mantenía un pensamiento tradicionalista de influjo monárquico a pesar de ser un hombre ilustrado. Esta reminiscencia imperial se percibe en el estandarte que portó durante su movimiento con la imagen de la patrona de los nacidos en lo que hoy es México, la Virgen de Guadalupe, en el que figuraba la siguiente inscripción: *¡Viva la Religión! ¡Viva Nuestra Madre Santísima de Guadalupe! ¡Viva Fernando VII! ¡Viva la América! ¡Y muera el mal gobierno!* (Gutiérrez Escudero, 2008). Y se confirma más adelante cuando se nombró a sí mismo su *Alteza serenísima* (Vázquez, 2004). En la actualidad se le mitifica como el libertador de México cuando este país ni siquiera existía: su nombre oficial es Estados Unidos Mexicanos. Al inicio de la independencia (1821), durante el mandato de Agustín de Iturbide se llamó Imperio Mexicano y más adelante República de México. Hidalgo nació, vivió y murió en el Virreinato de la Nueva España.

La idea de independencia surge con José María Morelos y Pavón; el movimiento de Hidalgo fue detonado más por intereses que sobrepasaban los nacionalistas o sociales y no solo él estaba preocupado por los cambios que se suscitaban en esta parte del mundo: en otras zonas de lo que

hoy es México muchas personas con poder económico, los criollos, se lanzaron a la guerra contra los insurgentes para conservar su estatus y no perder lo que habían construido durante años y generaciones. Tal fue el caso de Don José Miguel González de la Torre —padre de Don Juan Nepomuceno González—, que se integró al Ejército realista para no perder su posición acaudalada.

El trato de “don” que se daba a los criollos era la manera de diferenciarlos del vulgo. Es como la expresión de cortesía que se practicaba en el siglo XVII en las cortes europeas para diferenciar a las oligarquías privilegiadas de la plebe por medio del lenguaje. El siglo XIX en México fue un rompecabezas en el que la sangre, las complicidades y las traiciones fueron parte de la constitución del país, que, básicamente, fue cimentado por criollos.

Hubo grandes desacuerdos que provocaron muerte y miseria entre los mismos grupos militares de ambos bandos, que no llegaban a acuerdos y hasta lucharon entre ellos. Agustín de Iturbide y Vicente Guerrero, que son los dos héroes que le dieron nombre, libertad e independencia a la nación, fueron fusilados por traidores a la patria cuando los traicionados fueron ellos. Estos actos los llevaron a cabo mexicanos —designados por ellos mismos como americanos—, no españoles venidos de Europa. Benito Juárez (1806-1872)², a quien se tiene como ejemplo de honor y justicia en México, también tildó de traidores a algunos que estuvieron con él en su camino hacia la presidencia y a la restauración de la República solo por desear acceder a otros cargos públicos o a la misma presidencia, como sucedió con Porfirio Díaz, a quien también en el país, todavía en el presente, algunos lo consideran un traidor.

Juárez fue el iniciador de la restauración de la República, en tal proceso tuvo que hacer frente a complicaciones tanto internas como externas que se le presentaron, a las que se sobrepuso con firmeza. Asimismo, guiado por intereses personales, llevó a cabo el intento de la firma del Tratado McLane-Ocampo que consistía en la compra a perpetuidad de una franja en el Istmo de Tehuantepec y que sería una ruta interoceánica que partía desde el puerto de Tehuantepec en el sur, hasta Coatzacoalcos en el Golfo de México. Y no solo eso, también contemplaba la concesión de dos derechos de paso en el norte de México, uno entre Nogales y Guaymas y el otro entre Matamoros y Mazatlán. Benito Juárez estaba presionado por el gobierno de los Estados Unidos, se encontraba en medio de la Guerra de Reforma y con la venta pensaba comprar armamento y víveres para sus ejércitos, para así ganarla y ser el presidente del país. Por la Guerra de secesión en Estados Unidos, entre otras cuestiones políticas y de intereses nacionales de los vecinos del norte, el Tratado no se llevó a cabo. En caso de haberse concretado, Juárez sería recordado como un traidor a la patria, pero como escribió el filósofo e historiador José Fuentes Mares (1918-1986): *Dios era juarista*.

² Tuvo dos mandatos ante el gobierno de México, el primero de 1858 a 1861 y el segundo de 1867 a 1872.

Porfirio Díaz es el iniciador del México moderno, quien consumó la restauración de la República que propuso Juárez y el primero en el México independiente que intentó unificar al país al incluir en su administración a juaristas, lerdistas e imperialistas y reconciliarse con la iglesia, además de conciliar con otras naciones y obtener el reconocimiento internacional (Speckman, 2004). También propició la educación a nivel nacional y logró la confianza de otras naciones para lograr préstamos para la construcción de vías de ferrocarril, un gran logro después del caos que fue la mayor parte del siglo XIX en México.

Repercusiones del momento histórico nacional en San Luis Potosí

El 28 de enero de 1847, López de Santa Anna, como presidente interino de la República, se presentó en San Luis Potosí para arengar a los potosinos en la defensa de la patria contra la invasión estadounidense y fue apoyado por el grupo privilegiado al que perteneció el Lic. González. Muchos de sus miembros eran antiguos activos que comulgaron con el federalismo de alianza proclamado por López de Santa Anna en los años treinta del decimonónico, entre ellos Ramón Adame, quien en ese momento fungía como gobernador y era viejo conocido del ahora Excelentísimo Sr. General en jefe, benemérito de la patria y presidente interino de México, López de Santa Anna. No se sabe a ciencia cierta quién lo recibió, si fue Francisco Fregoso o Juan Nepomuceno González, porque las fechas del término de prefectura de González y el inicio de Fregoso no se han verificado con precisión. Sin embargo, es muy posible que los dos estuvieran presentes en ese evento.

Entre los años de 1846 y 1848 México estuvo en conflicto con los Estados Unidos y por su ubicación geográfica situada con proximidad a la capital del país, San Luis Potosí fue un bastión de defensa y leva contra la intervención estadounidense y, por tanto, fue guiado políticamente por los federalistas potosinos (Ramírez Casas, 2020). Los federalistas potosinos fueron un sistema de reacción que estaba integrado en su mayor parte por abogados, comerciantes y periodistas pertenecientes a una clase media activa del Estado y que también contaba con poder económico y político. Varios de ellos habían participado una década antes en las luchas federalistas de los años treinta donde coincidieron respaldados por el general Esteban Moctezuma y Don Paulo Verástegui, quien era uno de los hacendados más acaudalados e importantes del estado y zonas aledañas. A partir de aquellas luchas se conformó una clase política en el estado que dominó por varios años y dictó las decisiones estatales.

Algunas de estas decisiones influían en lo federal:

Una premisa fundamental aquí es que, para entender la historia política del México del siglo XIX, resulta importantísimo entender la función de estas élites, sobre todo las

que pertenecían al espacio político conocido como “la media luna liberal”. Allí se encuentran las bases políticas para la reforma liberal y donde se definirían sus características principales. (Corbett, 1998, p. 455)

En esta clase pudiente se encontraban personajes de autoridad como Ramón Adame y Mariano Ávila, quienes entre los años de 1846 y 1848 se alternaron la gubernatura y vice gubernatura del estado. Recordemos que en el tiempo de la Nueva España no se permitía a los criollos acceder a los puestos políticos directivos y con la Independencia esta situación cambió.

En 1846, al inicio de la invasión estadounidense, Juan Nepomuceno González fue el prefecto de San Luis Potosí y estuvo directamente involucrado en la defensa del país desde la capital del estado. Durante la guerra con los Estados Unidos se presentó otra de forma intestina. Una rebelión en la Sierra Gorda (ubicada entre los estados de Guanajuato, Hidalgo, Querétaro y San Luis Potosí) que fue detonada por desertores del ejército mexicano, exmilitares que estuvieron en contra de las decisiones tomadas por los generales Ampudia y López de Santa Anna relativas a las negociaciones del Tratado Guadalupe Hidalgo, que cedía más de la mitad del territorio nacional. Además de las medidas de reclutamiento, que por el momento bélico que acontecía en el país eran necesarias, pero no agradaron mucho a otros:

Esas medidas de reclutamiento llegaron a casos como el de Félix Paz Hernández, a quien el Tribunal Superior de Justicia del Departamento de San Luis Potosí, el 13 de enero de 1846, sentenció a ocho años de servicio en el ejército con destino a la guarnición de Matamoros por el delito de homicidio. Otros, como el prefecto de Tancanhuitz, escribían a las autoridades del estado, que les exigían su “cuota de sangre”. (Calvillo Unna & Monroy Castillo, 1998, p. 421)

Eventos como el del Tratado de Guadalupe Hidalgo fueron aprovechados por personas que tenían otros intereses. El hacendado y político Manuel Verástegui aprovechó el momento histórico para presionar sobre un camino económico entre la huasteca potosina y la huasteca tamaulipeca con un fin meramente de beneficio personal y, al no encontrar respuesta positiva por medio del discurso, incitó a los pobladores a rebelarse con la consigna de hacer de las dos huastecas un estado aparte y para ello redactó el plan de la guerra de la Sierra Gorda, conflicto señalado como un antecedente de la guerra de invasión:

Antes de la guerra del 47, el eje San Luis Potosí-Tampico formaba un importantísimo cruce en la economía del Norte-Atlántico, mandando plata pura a Londres y a Nueva Orleans a cambio de mercancías importadas que después serían distribuidas al mayoreo

por toda la zona minera del centro-norte de México. Pero la guerra causó trabas tremendas en las redes mercantiles de estos comerciantes. (Corbett, 1998, p. 560)

Este conflicto se unió al de la invasión estadounidense en la que, en un momento, los rebeldes planeaban hacer tratos con las fuerzas armadas de los Estados Unidos. Un problema que ya se había expandido hacia otros estados y que por momentos tomó más relevancia y prioridad que la misma guerra de invasión.

Fue un tiempo de caos no solo a nivel político, sino también a nivel social. En la revuelta muchos guerrilleros y gente del pueblo se beneficiaron a costa de las mismas personas de la región. Existen infinidad de documentos legales a la par de la guerra contra Estados Unidos que describen el momento que se vivía en el país, pero al investigar se centra más la atención en documentos oficiales relacionados directamente con el conflicto internacional y se deja a un lado los acontecimientos locales que, afortunadamente, algunos investigadores ya están rescatando para así tener una visión más precisa sobre este acontecimiento:

Ante el creciente interés de los historiadores por el primer gran conflicto entre México y Estados Unidos, así como el empleo cotidiano y monótono de las fuentes clásicas de la guerra, vale la pena rescatar la valiosa información albergada en el Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal (TSJDF) para obtener una perspectiva más amplia de lo que fue la convivencia cotidiana entre mexicanos y estadounidenses. Además, dicho archivo proporciona una explicación más grande de la guerra, relatada siempre por los ciudadanos, los soldados, las autoridades y los guerrilleros. (Aparicio & García González, 2014, p. 186)

En 1848 el Congreso toma la decisión de destituir a Ramón Adame y a Mariano Ávila de la gobernación de San Luis Potosí e impone al General Julián de los Reyes, haciendo caso omiso de todas las garantías que, conforme a la Constitución de 1824, tienen todos los ciudadanos nacidos en territorio mexicano. A Adame lo apresaron bajo dudosos argumentos, logrando el disgusto y rechazo de una parte de la sociedad potosina por la manera de obrar por parte del gobierno federal. El conflicto con el Congreso fue a consecuencia de que Adame y Ávila no estaban de acuerdo con la pérdida de más de la mitad de territorio mexicano y el vice gobernador lanzó una iniciativa — mientras el gobernador tomaba un receso— que después publicó como decreto, que discurría sobre la negativa del Tratado Guadalupe Hidalgo y declaraba que la batalla no había terminado. Aquello fue una declaración de guerra contra el gobierno.

Imponer a un gobernador interino no les costó trabajo porque se sabía que a finales de 1848 habría nuevas elecciones para representantes estatales en los distintos estados de la república. Elecciones que agravaron, aún más, la administración del nuevo gobernador. La llegada de Don

Julián de los Reyes a la gubernatura estuvo sustentada en la ilegalidad, en el atropello y el ejercicio desmedido del poder del gobierno federal sobre los ciudadanos. Un año después, en 1849, el Congreso de México envió a una terna de suplentes del Juzgado Único del Estado de San Luis Potosí, conformado por Pedro Sámano, Vicente Busto y Doroteo Fernández. Ese mismo año el gobernador dicta un documento solicitando el destierro del hacendado y promotor del levantamiento de la Sierra Gorda en el poblado de Río verde, Manuel Melchor Verástegui Suárez, y lo encarcela con el fin de condicionarlo para que firmara el acta de destierro.

Este caso de abuso de poder no solo fue aplicado a Verástegui Suárez, sino a otros más, entre ellos, al Lic. Juan Nepomuceno González, como veremos más adelante. Durante este hecho es que se presenta la sentencia de amparo en la que por primera vez un ciudadano mexicano pudo defender eficazmente sus derechos individuales y constitucionales en contra del gobierno. Para las primeras elecciones de 1848, ante candidatos a la gobernación como Pedro Sámano y Julián de los Reyes, resultó electo Ramón Adame. Al mismo tiempo, Verástegui tenía pactado un compromiso con Eleuterio Quiroz —principal rebelde de Sierra Gorda— para invadir el Estado de San Luis Potosí, llegar a la capital e imponer en la silla del gobierno estatal a Adame o, en su defecto, a Sámano (Palomino Manchego, 2013).

Se retrata así el modo de obrar de la clase política en México, que comulgaba con ideologías útiles a sus intereses:

Los “moderados” en San Luis Potosí siempre se consideraban liberales; no querían de ninguna manera volver al *statu quo* colonial cuando su provincia era un mero satélite del centro y su economía cautiva a las maniobras de los comerciantes capitalinos. Lo que querían los “moderados” era más autonomía económica y política para los criollos potosinos, es decir, guardaban un sueño republicano y aristocrático. (Corbett, 1998, p. 456)

Para defenderse, Verástegui interpuso un amparo ante el juez suplente del Juzgado Único del Estado de San Luis Potosí, Don Pedro Sámano, quien resolvió en favor de Don Manuel al tomar la figura del amparo de la legislación mexicana dictada en el Acta Constitutiva y de Reformas de 1847. Verástegui fue señalado por el gobierno de San Luis como un agitador y como el autor intelectual de la rebelión de Sierra Gorda por la redacción del *Plan político y eminentemente social del Ejército Regenerador de la Sierra Gorda*. Esto es plausible, porque Eleuterio Quiroz fue un hombre sin instrucción académica, incapaz de redactar un plan; además, algunas fuentes citan que, antes de ser ejecutado, Quiroz confesó que Don Manuel fue el autor ideológico del movimiento y quien redactó el documento (Ramírez Casas, 2020). Esto se reafirma en el tercer artículo del manifiesto, al pedir la restitución de los anteriores gobernador y vicegobernador, conocidos y amigos de Verástegui:

Art. 3. El orden de cosas de San Luís, volverá al estado que guardaba antes del 6 de Enero de 1848; y en consecuencia, volverán a sus puestos los Exmos. Sres. D. Ramón Adame, D. Mariano Ávila, y todos los demás, funcionarios públicos de aquella época, por haber sido lanzados revolucionariamente de los empleos en que habían sido legalmente constituidos. (Quiroz & Camargo, 1849)

Fue una guerra de poder en la que se enfrentaron dos fuerzas con intereses propios: una que deseaba que se mantuvieran las cosas como estaban y otra, el cambio. La autoría intelectual de Verástegui quedó de manifiesto cuando la fuerza opositora al levantamiento de Sierra Gorda, a través de los editores del periódico *El monitor republicano*, publicó el 22 de marzo de 1849, en el Suplemento número 14099, su desacuerdo y sus reflexiones en contra del movimiento revolucionario de Río Verde; allí también designan a Verástegui como el redactor del plan:

No puede uno menos, por circunspecto que sea, de echarse a reír a pierna suelta al llegar á este y los dos artículos que siguen. Parece que el autor del plan de intento ha querido burlarse del imbécil Quiroz y su pandilla. (...) ¿De quién es del que te burlas, bárbaro y desvergonzado Verástegui? ¿de tu héroe de carnaval o de la nación mexicana? (...) Si Quiroz fuera un hombre que tuviera al menos sentido común, por este solo artículo, en que el autor del plan lo ridiculiza tan torpemente y lo pone en espectáculo, lo hubiera despachado a los infiernos: pero se conoce que aquel arriero es un mentecato de siete suelas (El monitor republicano, 1849).

Quién fue Don Juan Nepomuceno del Refugio Fausto González Magallanes, testigo de una etapa histórica de San Luis Potosí

Por el lugar de nacimiento del hijo de Don José Miguel González y Doña María Lugarda Magallanes, Don Juan Nepomuceno del Refugio Fausto González Magallanes (Guadalajara, Jalisco, 1814-San Luis Potosí, 1871), el apellido familiar González en San Luis Potosí se inicia en Guadalajara, Jalisco, como se confirma en el tercer párrafo de la página 194 y en el primero de la 195 de la fe de bautismo del abogado y excapitán mexicano (imagen 1). Fue capitán federalista del Ejército Nacional y abogado liberal constituyente. Egresado de la Universidad de Guadalajara y el Instituto de Ciencias del estado de Jalisco, anteriormente conocida como la Real Universidad de Guadalajara, y miembro de la Asociación Patriótica Potosina. Casado el 28 de agosto de 1841 con Doña Benita Serrano Arenas (San Luis Potosí, 1828-1883), unión

sacramental que puede verificarse en el Acta 112, página 188 del libro de registros de la Iglesia Parroquial de la Ciudad de San Luis Potosí (imagen 2).

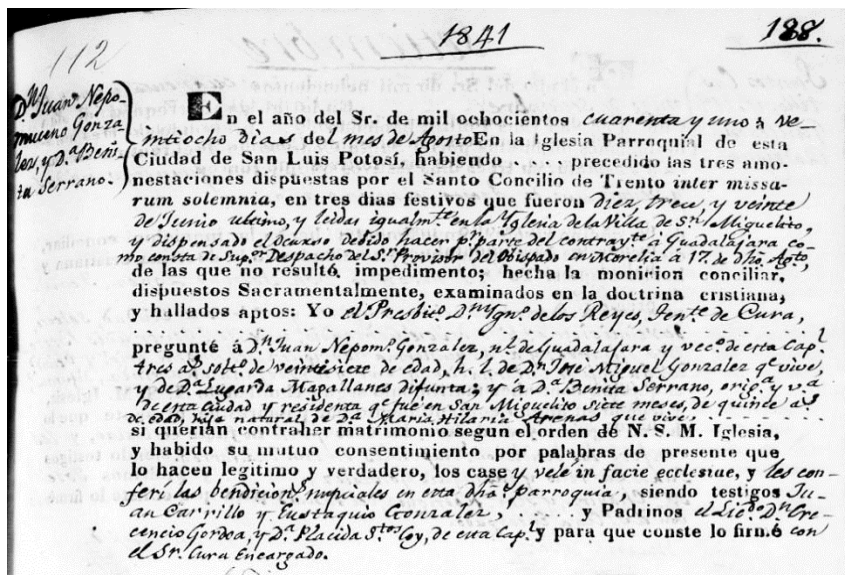
Imagen 1. Fe de bautismo, Guadalajara, Jalisco, México.



Fuente: www.familysearch.org Recuperado el 20 de septiembre de 2024.

Por ser un español nacido en México gozó de ciertos privilegios y fue parte de la primera generación criolla de ascendencia González en el Estado de San Luis Potosí, linaje que también le permitió mantener relación con el poder político y social durante la conformación del estado potosino. Participó en las batallas federalistas (1835–1839) y en el año de 1846 fue prefecto³ de la Ciudad de San Luis Potosí; por consiguiente, estuvo activo durante la Guerra de Intervención estadounidense en México. Fue parte de los constituyentes cuando Eulalio Degollado —más adelante gobernador— redactó y propuso la Constitución del estado de San Luis Potosí en 1857.

Imagen 2. Acta de matrimonio, Iglesia Parroquial, San Luis Potosí, México.

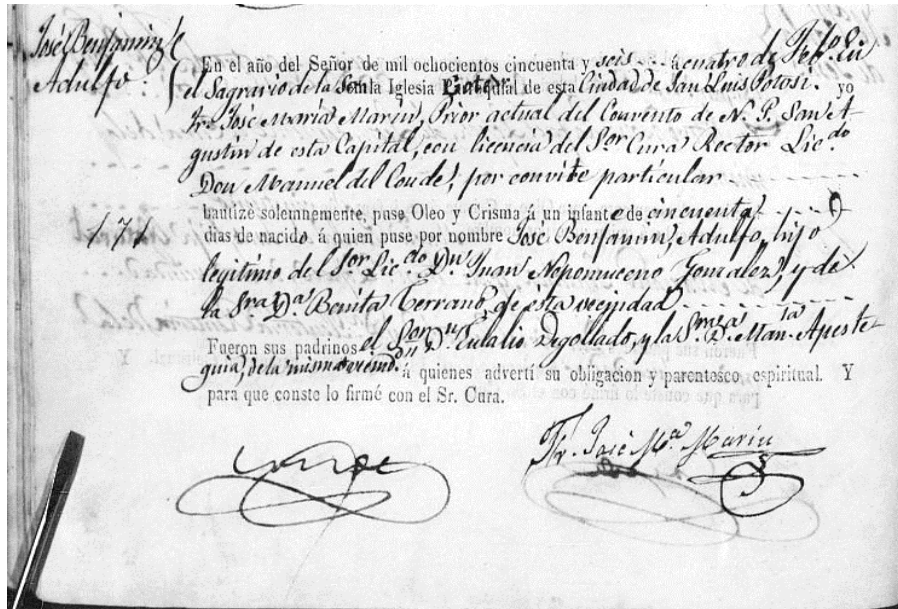


Fuente: www.familysearch.org. Recuperado el 20 de septiembre de 2024.

³ Presidente municipal.

Un año antes, en 1856, Degollado fue padrino de su hijo, José Benjamín Adolfo González Serrano, reafirmando así su estrecha amistad. Con licencia especial por parte del rector y cura, el Lic. Don Manuel Del Conde y Blanco realizó el convite particular del acto bautismal como se evidencia en el acta 171 del registro parroquial (imagen 3).

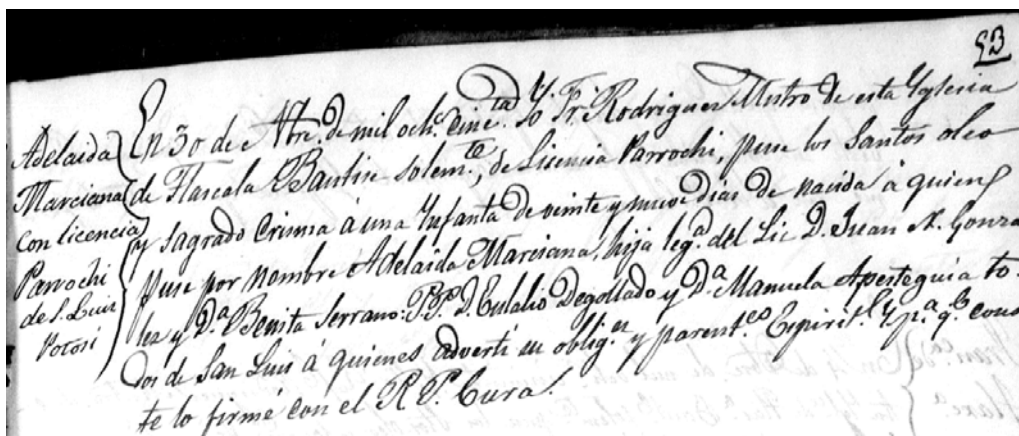
Imagen 3. Fe de bautismo, Iglesia parroquial, San Luis Potosí, México.



Fuente: www.familysearch.org. Recuperado el 20 de septiembre de 2024.

Manuel del Conde, abogado y diputado, pasó a la historia por ser el Segundo Obispo de la Diócesis de San Luis Potosí en 1869 y por estar involucrado en 1853 en el asesinato de Don Julián de los Reyes, gobernador del estado.

Imagen 4. Fe de bautismo, Iglesia parroquial, San Luis Potosí, México.



Fuente: www.familysearch.org. Recuperado el 20 de septiembre de 2024.

Durante la administración de Juárez, el padrino del casamiento de su hija, María Virginia González Serrano (San Luis Potosí, 1842) con Don Manuel Villalobos, el 25 de septiembre de 1862, fue el teniente coronel Don Francisco de Paula Fernández, personaje de la élite política y

social de San Luis Potosí de la época. Anteriormente, en 1850, Degollado también fue padrino de su hija, Adelaida Marciana, como se puede observar en el fragmento de la página 93 del registro de la Parroquia del Sagrario de San Luis Potosí (imagen 4).

Con Doña Benita Serrano procreó, según se los registros hallados hasta el momento, doce hijos: María Verónica del Refugio (1842), María Virginia del Refugio (1842), María Norberta Delfina de la Merced (1843), Refugio (1844-1850), Aurelio (1845-1859), Leopoldo Juan María (1848-1907), David Emilio (1850), Adelaida Marciana (1850-1852), Moisés Juan Nepomuceno Ramón (1852-1873), José Benjamín Adolfo (1856-1915), Eloísa Matilde (Lagos de Moreno, Jalisco, 1859) y María Yrina (1862).

El Lic. Don Juan Nepomuceno González y la solicitud de amparo en contra del Estado

La primera sentencia de amparo solicitada en San Luis Potosí se atribuye a Manuel Verástegui, pero él no fue al único que se le aplicó una instancia de destierro: varios fueron condicionados con este aparato jurídico de coerción por parte del gobernador de los Reyes. Este acontecimiento al mismo tiempo fue una afrenta a la imagen del gobernador, que debía ser aplacada ante la opinión pública. Julián de los Reyes tuvo que confirmar lo sucedido con las anteriores órdenes de destierro en el informe que rindió al Congreso a mediados de junio de 1849.

Las órdenes de destierro fueron disfrazadas de legalidad porque, al ver que el amparo de Verástegui obtuvo resultados contrarios a los que se esperaban, de los Reyes y su gobierno dedujo que las demás tendrían el mismo destino. En consecuencia, el gobierno del estado argumentó que no se les había brindado seguimiento para no perjudicar a los ciudadanos. Está confirmada la existencia de, al menos, una orden de destierro previa a la primera sentencia de amparo:

Cabe agregar que, en la misma ciudad de San Luis Potosí, al parecer, antes de la demanda formulada por Manuel Verástegui se presentó otra, suscrita por el licenciado Vicente Busto; aún no se encontraba al frente del Juzgado de Distrito Pedro Sámano y quien ejercía el cargo (J. M. Esparza Paredo), formuló una consulta a su superior, el Tribunal de Circuito de Guanajuato; éste, mediante oficio del 15 de enero de 1849. (Arizpe Narro, 2006, p. 57)

En el expediente se discurre sobre los argumentos del gobierno de San Luis Potosí, a consecuencia de la solicitud del Licenciado Vicente Busto, para que se le amparara contra el Ejecutivo de aquel estado, que pretendía encarcelarlo por haber expresado en la Junta de Electores la manipulación que llevó a cabo el gobernador, Don Julián de los Reyes, el 25 de diciembre de 1848 para hacer triunfar las listas de sus candidatos para concejales del Ayuntamiento de San Luis Potosí (González Oropeza, 2012). En el texto se presume la acción de manipular las listas de

electores, de coaccionar el voto, de reducir a prisión a los opositores y de coartar la libertad de expresión, entre otros ilícitos. Además de que su llegada al poder fue de manera ilegal. El argumento de Don Juan Nepomuceno González en contra del gobierno fue el siguiente, según el Lic. Busto:

contra la conducta del gobierno, a quien culpaba de haber instigado torpemente para vencer en la contienda electoral, señalaba personas que pertenecían al colegio, y se hallaban presentes, que habían sido inducidas por el gobernador inmediatamente para que votasen por tales candidatos, y concluía protestando contra los actos de las Juntas, que él consideraba nulos por la violencia que se ejercía en su persona, y le privaba de ejercer los derechos de elector. (González Oropeza, 2012, p. 24)

También se menciona el proceder del juez Esparza y Peredo, quien tuvo conocimiento del amparo, pero que ante la falta de una ley reglamentaria del artículo 25 del Acta de Reformas de 1847, decidió remitir “la duda de ley” a la Suprema Corte de Justicia. En esta solicitud de amparo estuvieron involucrados muchos personajes de la sociedad potosina, como Juan Nepomuceno González, a quien el gobernador ordenó apresar con el pretexto de que era protector, patrocinador y cómplice de un delincuente. Este arresto solo duró un día y de él el Lic. Busto dedujo lo siguiente:

Para mí esto era evidente desde el primer día: casi el motivo de la prisión de aquél elector no es otro que el de ser contrario al gobierno, que trabajaba con empeño para otra lista diferente de la de aquél, que tenía algún prestigio para con varios de los electores, y que hacía por tanto dudosa la victoria del gobierno. (González Oropeza, 2012, pp. 24-25)

Más adelante, en el mes de marzo de 1849, de los Reyes, con el pretexto de que la investidura que el Congreso le atribuía también le ofrecía facultades extraordinarias para contrarrestar la situación de subversión en la Sierra Gorda, ordenó la destitución de los licenciados Antonio Ávila y Manuel Patiño como Jueces Primero y Segundo de Letras y colocó en su lugar a los licenciados Jesús Hernández Soto y Antonio Ortiz. Esta acción fue cuestionada por Ávila y Patiño, que la consideraron ilegal, además de un abuso de poder por parte del gobernador, un signo del carácter y la manera en que administraría el estado.

Con motivo de tres amparos presentados, existen testimonios de Vicente Busto, Juan Nepomuceno González y Pablo de la Barrera —quien fue presidente municipal de San Luis Potosí en 1844—, implicados y afectados por las acciones del gobernador. De ellos, quien mejor argumentó estas arbitrariedades y se documentó más a fondo para lograr la solicitud de amparo fue el licenciado Busto, quien fungió como elector secundario por la fracción 5ª de la capital del estado durante esas elecciones de 1848, y a través de lo declarado por Don Juan Nepomuceno se enteró

de los motivos de su encarcelamiento y de las acciones que cometió el gobernador de los Reyes contra la Junta Electoral y los votantes.

El abuso de poder ejercido por parte del gobernador hacia el Lic. González, expuesto por Busto, fue una manera de captar lo observado y confirmado por su persona durante las elecciones de ese año, que ganó de los Reyes a Sámano con un total y una diferencia que no se correspondía con el número de votantes. La elección involucró medidas arbitrarias; se dio ingreso y voto a militares no pertenecientes al estado de San Luis Potosí, se impidió el voto a personas empadronadas aduciendo que no estaban inscritas en el padrón, se encarceló a votantes opositores y se efectuó la entrega de listas de modo tal que ganara el contrincante de Sámano (Soto Lara, 2012, p. 94).

Los atropellos, irregularidades y difamaciones sufridos por los electores contrincantes es lo que detona la demanda de amparo por parte de Busto, que deja constancia del proceder del gobernador de los Reyes para con aquellos que eran opositores a sus candidatos y gobierno:

Se preguntó en efecto a aquellas personas, quienes con su dicho confirmaron la exposición de González, confesando algunos que habían sido llamados por el gobernador, y otros por el oficial primero de su secretaría, y aconsejados para que votaran según vistos lista. (González Oropeza, 2012, p. 26)

Para lograr los objetivos pretendidos, tanto por parte de los gobiernos como de las cúpulas del poder económico y social a lo largo de México, se empleó todo tipo de medios:

Las arbitrariedades del gobernador de los Reyes desembocarían en su asesinato ocurrido en 1853. El mérito de este juicio fue la valentía del juez Esparza y el celo con que los electores de San Luis Potosí cuidaron su libertad para cumplir las obligaciones electorales (...) A partir de 1849 (...) se inicia una práctica que se observa hasta nuestros días que interpone a los procesos democráticos las denuncias penales fingidas que sólo tienen la intención de evitar la auténtica contienda electoral. (González Oropeza, 2012, p. 35)

Estas aprehensiones e ilegalidades por parte del gobernador fueron infracciones inventadas, que Busto sintetiza señalando sobre González y De la Barrera que: “Su delito fue el mismo que el mío, haber hablado contra los manejos del gobierno” (González Oropeza, 2012, p. 25).

Busto, en su cargo como Procurador de Pobres (desde 1847 hasta mayo de 1848), padeció de una persecución política y militar y, como consecuencia, tuvo que solicitar apoyo ante la violación de sus derechos y libertad de expresión tras la publicación de su artículo *Los errores de esta guerra*, que causó el enojo de López de Santa Anna. Solicitó el amparo del gobernador Ávila, quien

lo protegió y le dio apoyo contra las decisiones arbitrarias del gobierno federal, según confirma un artículo publicado el 25 de julio de 1847, en el periódico *El progreso* de la Ciudad de Guanajuato:

Ya estaba por entonces vigente el artículo 25 del Acta de Reformas, y tal vez sea aquí en donde encuentra fuerzas el Gobernador Mariano Ávila quien, según se desprende de una información contenida en el periódico oficial del Estado, “no podía creer se diera un ataque tan profundo a las garantías individuales, que se ajara de manera tan directa la soberanía del Estado”, por lo que hubo de comunicar al Comandante Amador, en un despacho de la misma fecha, que “ante tales agravios es sabida la obligación en que se halla (el Gobernador) de prestar amparo y protección a todos sus ciudadanos”, y, en fin, “el deber sagrado en que se encuentra de no consentir que se ultrajen en manera alguna las garantías individuales. (Larios Díaz, 2022, pp. 24-25)

Hay que mencionar que Sámano ocupó diversos puestos públicos durante aquella etapa en San Luis Potosí. En 1836 fue Regidor del Ayuntamiento; en 1843, Alcalde Primero de la Ciudad; en 1846 y 1847, Diputado del Congreso Estatal; en 1847, Subsíndico del Convento de San Francisco y en 1848, Presidente de la Legislatura Estatal (Arizpe Narro, 2006). Además, en las elecciones de 1848 contendió contra de los Reyes y otros aspirantes de menor jerarquía.

Con estos datos podemos concluir que Sámano fue parte de la alta clase política y social del estado, de la que también formaron parte Verástegui, de la Barrera, Busto, Adame, Ávila y González. Adame y Ávila presidieron la gobernación; de la Barrera fue alcalde de la capital Busto fue Juez de Distrito y Primer Procurador de Pobres; y González fue alcalde de la capital. Un grupo muy compacto que poseyó gran influencia y poder durante esos años y que fue parte de una cofradía, hermandad o sociedad con características masónicas por su carácter secreto y que se confirma de una manera plena tras el asesinato del gobernador de los Reyes.

Nepomuceno González y el asesinato del gobernador de los Reyes

El gobernador de los Reyes mandó a construir el camino de Escalerillas, vía comercial que tuvo contacto económico con otros estados. También ordenó construir un rastro para evitar las enfermedades virales ocasionadas por matar animales en cualquier lugar y ofreció un impulso a la construcción del camino de San Luis Potosí a Tampico. Ello le conllevó enemistades con hacendados de la región de Río Verde, como Verástegui, porque exigían que ese camino pasara por su ayuntamiento, por las ventajas económicas que les brindaría esa vía. También construyó el mercado de frutas y legumbres que solucionó muchos problemas para los comerciantes en días de lluvia. Igualmente, edificó el Panteón de Guadalupe y fundó la Escuela Normal del estado. Estas acciones, benéficas para el estado, le ofrecieron la admiración de muchos, pero también el

resentimiento y odio de otros, porque merced a ellas vieron perjudicadas su economía, su posición social y política dentro de la comunidad, y menguado su poder.

El gobernador fue expuesto por Ponciano Arriaga ante el Congreso en 1852 al argumentar la forma en que accedió al poder y los atropellos e injusticias cometidos contra los ciudadanos:

Veía yo en aquel tiempo al frente del Estado en cuya capital nací, á un hombre sin antecedentes, sin carrera, sin mérito alguno, sin nombre, que habia subido al alto puesto de gobernador por asalto y con despojo de las autoridades legítimas; y todo esto no hubiera bastado para resolverme á ser acusador, porque al fin con buenos hechos hubiera él podido conquistar cuanto le faltaba; pero le veía al mismo tiempo persiguiendo á las autoridades y á los ciudadanos, aprovechando las infelices circunstancias en que se hallaba el Estado para saciar sus resentimientos privados, no perdonando ocasión alguna para deshacerse de sus enemigos, convirtiendo el gobierno en instrumento de rencores de partido. (Arriaga, 1852, p. 4)

En noviembre de 1852 un congresado en Tampico, Tamaulipas, conspiró a favor del regreso de López de Santa Anna a la presidencia y varios personajes de poder de la localidad de Río Verde en San Luis Potosí como Don Paulo Verástegui, Domingo Uthurri y José Martínez de Lejarza, entre otros, vieron en este suceso una oportunidad para remover de la gubernatura a de los Reyes y se adaptaron al Plan de Tampico, en el que lo desconocían como autoridad máxima del estado.

Dicho pronunciamiento se elaboró en casa de José María Verástegui, hermano de Don Manuel. En aquellos tiempos no era usual que los servidores públicos estuvieran en sus cargos por más de un año. De esta protesta surgió a la luz el llamado *Directorio Revolucionario de Río Verde*, sociedad secreta que manejaba al estado desde años atrás, solo que ahora para el sector público.

La hermandad estaba conformada por personas de relieve social y político del estado y en ese momento se apoyaba en hombres pertenecientes a las fuerzas militares que se habían emplazado en esa localidad, además de soldados de la colonia militar de San Ciro. Conspiraron para secuestrar a Don Julián para llevarlo a sus terrenos y, se especuló, efectuar un juicio en su contra. A consecuencia del alto grado de secretismo por parte de quienes participaron en este hecho, no existe un argumento preciso del motivo real por el que se realizó el secuestro.

El 8 de enero de 1853 en la capital de San Luis Potosí asesinaron a plena luz del día al gobernador del estado, Don Julián de los Reyes. Este acto es posiblemente el primer magnicidio con base en el secretismo de las sociedades herméticas en el México independiente. Previamente, ese mismo año, también se presentó la que es considerada la primera sentencia eficaz de amparo en México como república independiente (y posible causa del homicidio).

El asesinato estuvo envuelto en una sombra de dudas, complicidades y corrupción. Jamás se enjuició a persona alguna por ese acto en el cual estuvieron involucrados personajes de la alta clase social, política y religiosa de la capital, que conformaban un grupo conocido como El directorio revolucionario de Río Verde. Todos sabían quiénes habían sido los asesinos materiales solo que nunca se les consignó ni mucho menos se les condenó.

A pesar de que hubo avisos al gobernador Don Julián y dos intentos frustrados para arrebatárle la vida, se hizo caso omiso de ello. Por una cuestión política en la que los intereses personales de ciertos personajes se veían afectados por distintas circunstancias, que incluían a la huasteca potosina y la tamaulipeca, a gente de la localidad de Río Verde y hasta el regreso de López de Santa Anna a la presidencia, se conspiró en el secuestro del gobernador y para ello contrataron a un sicario. Eso propició que el gobierno señalara culpables a diestra y siniestra; la mayoría, personas con poder económico, político y social que fueron involucradas en el homicidio, entre ellos Verástegui, Adame y Don Manuel del Conde. Para defenderse de la imputación contrataron al González como el representante legal de algunos implicados de los cuales, muchos solo fueron chivos expiatorios.

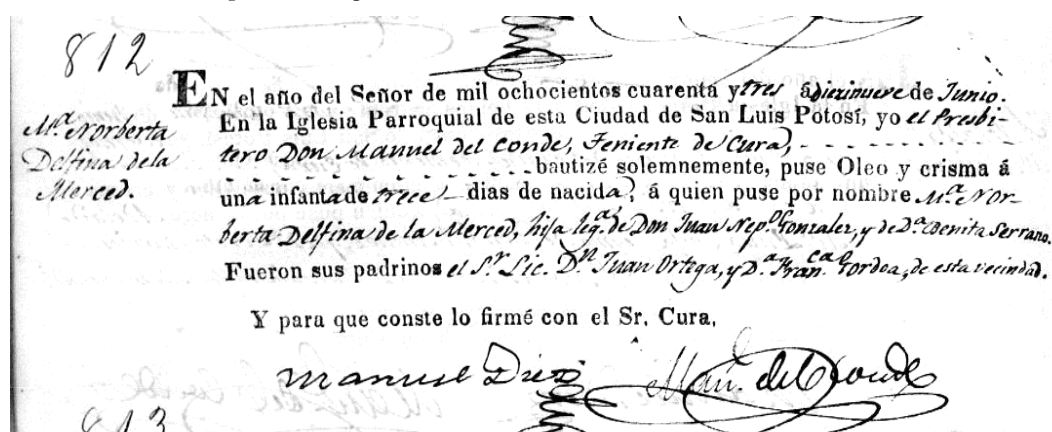
El político, periodista y cronista potosino, Manuel Muro Rocha (1839-1911) afirma que después de la Guerra de intervención estadounidense de 1847 y de las tres revoluciones que siguieron en la sierra de Xichú los estados de San Luis, Guanajuato, Jalisco y Zacatecas se llenaron de ladrones, asesinos y asaltantes. Grupos de bandoleros que se dedicaron a la extorsión, al robo y también a ser sicarios y a toda clase de actividades sucias a sueldo. Uno de ellos fue Andrés López Morales, “El amito” Andrés —también conocido como Eulogio Morales—, reconocido bandolero de la zona de los Altos de Jalisco, quien fue contratado para secuestrar a de Los Reyes. El amito Andrés, que comandaba una banda de más de sesenta hombres, para ese trabajo solo se hizo acompañar de siete, de los que solo se conoce el nombre de cinco y de dos ni siquiera se saben sus apodos. Intentaron secuestrar al gobernador de los Reyes, pero el plan se salió de control y terminaron ultimándolo.

Tiempo más adelante en el estado de Jalisco detuvieron a algunos de los participantes de la banda de el amito —quien se cambiaba de nombre muy seguido para no ser reconocido— por un asalto en La Ciudad de los Lagos, Jalisco. Entre estos hombres se encontraban: Rafael del Águila, Timoteo Medina, Sotero Ponce, Valentín y José María Vázquez o Rodríguez, José María Ruiz y Manuel Cañedo. Este último, por cuestiones de su historial delictivo, tuvo más dificultades para resolver su caso y para quedar en libertad amenazó con decir todo sobre el asesinato del gobernador y con base en el chantaje exigió al grupo de “señores decentes” del Directorio Revolucionario de

Río Verde la asistencia de uno de los mejores y más profesionales abogados de San Luis Potosí. Para lograr la libertad de los imputados se envió a un equipo de élite, a lo mejor de la abogacía potosina, y para el caso más difícil contrataron al Lic. González, quien logró el objetivo. Más adelante, Cañedo fue baleado y después colgado por seguir sobre el mismo camino de destrucción, al igual que a Amito, a quien fusilaron

Uno de los implicados en la muerte de Julián de los Reyes fue Don Manuel del Conde, presbítero y teniente de la Iglesia Parroquial de San Luis Potosí y, más adelante, en 1869, Segundo Obispo de San Luis Potosí, quien tuvo relación con Don Juan Nepomuceno y bautizó a su hija Norberta Delfina de la Merced en 1843, como lo confirma la fe de bautismo en el tercer párrafo con número de referencia 812.

Imagen 5. Fe de bautismo, Iglesia Parroquial, San Luis Potosí, México.



Fuente: www.familysearch.org. Recuperado el 20 de septiembre de 2024.

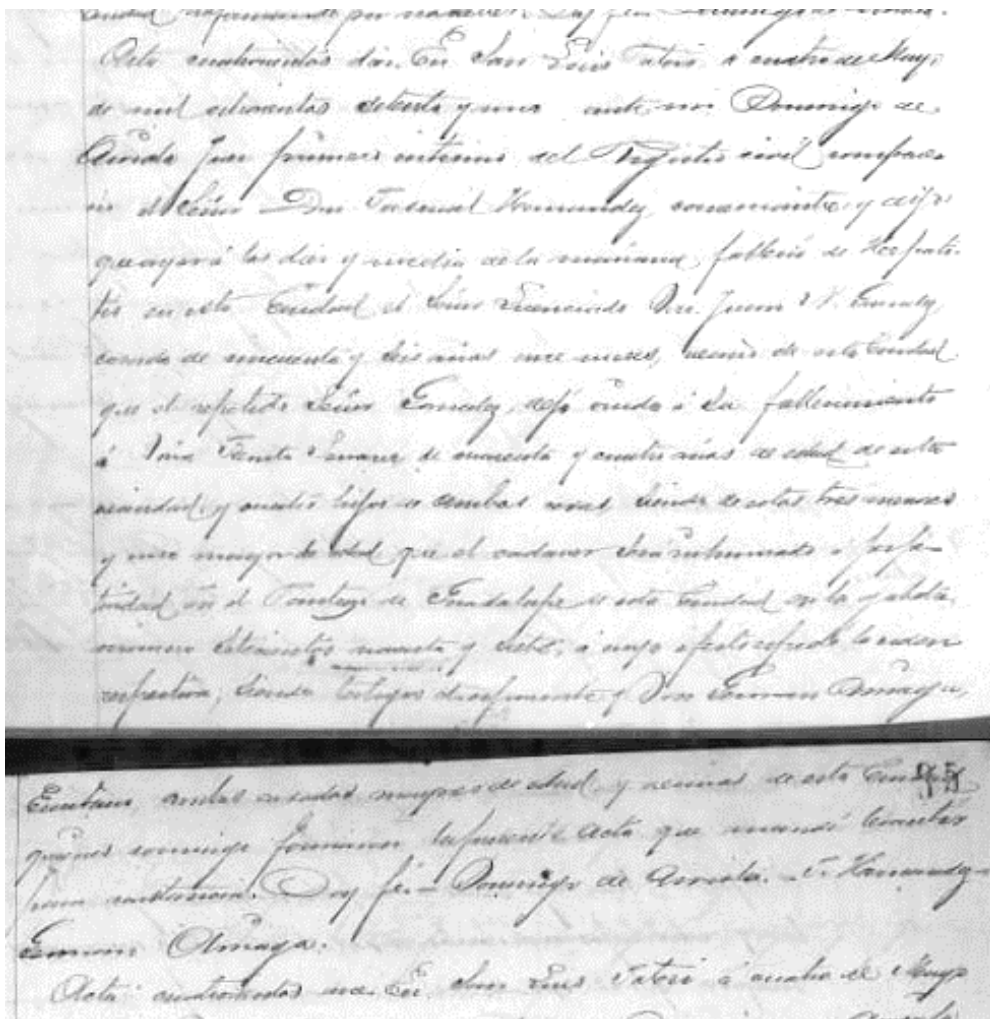
El México independiente de mediados del decimonónico se conformó de los distintos ritos que existían en ese momento. La masonería fue parte fundamental para la constitución del país y a partir de la mitad del siglo XIX quienes estaban en los puestos políticos y militares importantes pertenecían a una logia o sociedad secreta que estaba ligada a las mismas ideas fundacionales. El grupo de personas conocido como El diccionario revolucionario de Río Verde fue una de estas sociedades secretas que se establecieron a lo largo del país que detentaban el poder en San Luis Potosí en ese tiempo. Muro Rocha (1908) describió la ausencia de justicia que se presentó en el referido caso al no consignarse a ninguno de los perpetradores intelectuales del crimen; pero, al mismo tiempo, la condena social y la de algunos cercanos al gobernador, que después del acto sangriento perdieron su estatus dentro de la sociedad potosina:

En 1863, Juárez se estableció en San Luis Potosí y lo nombró la capital del país, pero al siguiente año tiene que retirarse a consecuencia de la instauración del Segundo Imperio (1864-1867), medida impuesta por el grupo de conservadores que invitaron a Maximiliano de Habsburgo

para gobernar México. Después de este acontecimiento se fue perdiendo el protagonismo de quienes formaron parte de esta importante etapa entre los años de 1846 y 1853.

El Lic. Don Juan Nepomuceno González, víctima de hepatitis, falleció el 4 de mayo de 1871, según consta en las páginas 84 y 85, registro 410, de un documento oficial del estado de San Luis Potosí (imagen 6).

Imagen 6. Acta de defunción, Registro Civil, San Luis Potosí, México.



Fuente: www.familysearch.org. Recuperado el 20 de septiembre de 2024.

Conclusiones

Al efectuar la investigación relativa al árbol genealógico familiar logramos, de manera fortuita, observar desde otra perspectiva los hechos históricos acontecidos en el estado de San Luis Potosí durante una delimitada etapa del siglo XIX. Se reflexionó sobre el poder de los círculos sociales y políticos; las usanzas y métodos para alcanzar objetivos a toda costa, sea para defenderse o para pasar por encima de las leyes como una manera de mantener una posición de autoridad; los intereses personales encubiertos con los discursos de inclusión, solidaridad y bienestar común; la

manera en que algunos hechos delictivos nunca se resolvieron porque quienes habían sido denunciados justa o injustamente poseían una red de amistades pudientes en lo económico, político y social donde la complicidad y los favores mutuos los beneficiaba. Las ambigüedades en torno a algunos hechos en los que el poder del dinero y de las relaciones fueron claves. Y también sobre las acciones de algunos personajes que estuvieron involucrados en varios hechos sin que se llegara a una conclusión sobre su responsabilidad en ellos.

A través del análisis de los datos recolectados podemos deducir que la sentencia de amparo fue exitosa a consecuencia de que Manuel Verástegui y Pedro Sámano se conocían y mantenían tratos tanto sociales como políticos y, por los documentos y testimonios de personajes que vivieron esos eventos como Don Vicente Busto, eran parte de un grupo social que convivía y pertenecía a la élite de la capital del estado y que se percibió en peligro a la llegada de Don Julián de los Reyes a la gubernatura y, al mismo tiempo, por la manera ilegal y determinante en que fueron depuestos de sus cargos Ramón Adame y Mariano Ávila, quienes eran parte de esa clase social privilegiada de San Luis Potosí.

A mediados del siglo, principalmente en los estados de la república, algunas asociaciones secretas no pertenecientes a alguna logia o rito fueron conformadas por masones pertenecientes a logias constituidas, principalmente de las establecidas en la Ciudad de México y que se complementaban con las personas de poder económico, político y social de cada región para extenderse y contribuir a las prácticas iniciáticas con juramento de secretismo. El Lic. Don Juan Nepomuceno González formó parte de esa clase social pudiente de San Luis Potosí y al parecer fue miembro de la cofradía con un grado de aprendiz o de compañero por los cargos públicos que ejerció y por su lugar dentro del escalafón social y político que desempeñó y, por consiguiente, se presume que no poseyó conocimiento de lo que se confabulaba en contra del gobernador de los Reyes, porque quienes poseían los grados más altos eran los que planeaban y decidían ciertos asuntos que no debían ser del conocimiento de los aprendices y compañeros de acuerdo a las prácticas masónicas.

El siglo XIX en México fue un tiempo de adaptación y de exploración. De búsqueda de una identidad nacional, por tanto, de caos. Se intentaba encontrar el método para unificar al país y en esa búsqueda surgieron batallas, sangre, muerte y con ello, traiciones. Rasgos distintivos que fueron parte de lo cotidiano dentro del circuito de las altas esferas de la política nacional que se extendieron a lo largo del siglo XX y continúan hasta la fecha.

Grupos de poder se enfrentaron de manera violenta intentando obtener los puestos que ostentaban la autoridad y el privilegio de decidir el destino del país. El salvajismo imperó en las maneras de justicia como el fusilamiento, la horca o la ley fuga. Costumbres que legitimaban el actuar de los gobiernos de aquel siglo. Modos de ajusticiamiento que también carecían, en muchos de los casos, de una estricta y minuciosa defensa para procesarlos, juzgarlos y dictaminarlos a consecuencia de los vacíos legales de garantías para los ciudadanos y que se ejecutaban con una alta carga de abuso a la sombra de la ignorancia de un país donde el 80 % de su población era analfabeta. Han cambiado las formas, pero su espectro continúa presente.

Referencias bibliográficas

- Aparicio, E., & García González, D. (2014). La guerra de guerrillas: un arma de dos filos en la Guerra de 1847. *Signos Históricos*, 32, 184-195.
- Arizpe Narro, E. (2006). *La primera sentencia de amparo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Arriaga, P. (1852). *Alegato de bien probado en la causa que contra el gobernador de San Luis Potosí, D. Julián de los Reyes, ha seguido ante la sección del jurado de la Cámara de Senadores*. Imprenta de I. Cumplido.
- Calvillo Unna, T., & Monroy Castillo, M. (1998). Entre regionalismo y federalismo: San Luis Potosí, 1846–1848. En J. Vázquez (Coord.), *México al tiempo de su guerra con Estados Unidos (1846-1848)* (pp. 417-454). El Colegio de México, Secretaría de Relaciones Exteriores y Fondo de Cultura Económica. <https://doi.org/10.2307/j.ctv3f8npp.18>
- Corbett, B. (1998). La política potosina y la guerra con Estados Unidos. En J. Vázquez (Coord.), *México al tiempo de su guerra con Estados Unidos (1846-1848)* (pp. 455-480). El Colegio de México, Secretaría de Relaciones Exteriores y Fondo de Cultura Económica. <https://doi.org/10.2307/j.ctv3f8npp.19>
- González Oropeza, M. (2012). *Amparos primigenios (1848-1965)*. Editorial Porrúa.
- González Salinas, O. (2014). La primera construcción mítica en torno a Miguel Hidalgo. *Revista de El Colegio de San Luis*, 4(8), 160-190.
- Gutiérrez Escudero, A. (2008). El inicio de la independencia en México: el cura Hidalgo. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 19, 227-257. <https://www.redalyc.org/pdf/282/28201916.pdf>

- Larios Díaz, A. (2022). *Ponciano Arriaga, La defensa de los más débiles en el siglo XIX (La Procuraduría de Pobres, como un singular antecedente del Ombudsperson mexicano)*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Muro Rocha, M. (1908). *El asesinato del gobernador del estado D. Julián de los Reyes. Reminiscencias*. Dirección General de Tecnologías de la Información y Comunicaciones de la Secretaría de Cultura.
- Palomino Manchego, J. (2013). La primera sentencia de amparo en México. (Un antecedente de historia constitucional). *Revista Oficial del Poder Judicial*, 8-9, 335-346.
- Quiroz, E., & Camargo, V. (1849). *Plan político y eminente social, proclamado en Río Verde por el Ejército Regenerador de la Sierra Gorda Fecha: 13 de marzo de 1849*. Río Verde, San Luis Potosí. México. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <https://hmpi.historicas.unam.mx/fuentes/planes/plan-rio-verde-1849>
- Ramírez Casas, U. (2020). “Mientras los generales duermen”. Desobediencia militar y rebelión en Sierra Gorda durante el conflicto bélico entre México y los Estados Unidos, 1846-1849. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 60, 19-49.
- Soto Lara, P. (2012). *Pedro Sámano: La vida, la ciencia y el tiempo del juez que emitió la primera sentencia de amparo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Speckman, E. (2004). El porfiriato. En P. Escalante, B. García, L. Jáuregui, J. Vázquez, E. Speckman, J. Garciadiego, & L. Aboites, *Nueva historia mínima de México* (pp. 192-224). El Colegio de México.
- Suplemento El monitor republicano, número 14099 (1849, 22 de marzo). *Plan político y eminentemente social, proclamado en esta ciudad por el ejército regenerador de Sierra Gorda. Marzo 17 de 1849*. Recuperado de <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/3Reforma/1849-PPES-SG.html>
- Vázquez, J. (2004). De la independencia a la consolidación republicana. En P. Escalante, B. García, L. Jáuregui, J. Vázquez, E. Speckman, J. Garciadiego, & L. Aboites, *Nueva historia mínima de México* (pp. 137-191). El Colegio de México.
- Vázquez Semadeni, M. E. (2011). La masonería en México, entre las sociedades secretas y patrióticas, 1813-1830. *REHMLAC, Revista de Estudios históricos de la masonería*, 2(2) 18-33.

La Escuela de Frankfurt, Freud y Marx en diálogo: desafíos y aportes en el contexto actual

The Frankfurt School, Freud and Marx in dialogue: challenges and
contributions in the current context

A Escola de Frankfurt, Freud e Marx em diálogo: desafios e contribuições
no contexto atual

Dra. Sheila López-Pérez
(Universidad Isabel I, España)¹

Fecha de recepción: 07 de octubre de 2024

Fecha de aceptación: 27 de noviembre de 2024



Creative Commons 4.0

Cómo citar: López-Pérez, S. (2024). La Escuela de Frankfurt, Freud y Marx en diálogo: desafíos y aportes en el contexto actual. *Revista Pares - Ciencias Sociales*, 4(2), 191-208.

ARK CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s27188582/hyc4zjnwz>

Resumen

El presente trabajo rastrea las características del freudomarxismo para testar su posible pertinencia en el análisis de la sociedad contemporánea. En persecución de este objetivo, primeramente presentaremos un breve acercamiento a las teorías sociales de Marx y de Freud, de modo que podamos comprender mejor su posible síntesis así como la legitimidad de su fusión. Seguidamente, abordaremos el nacimiento de la corriente freudomarxista con especial énfasis en los pensadores

¹ Defensora universitaria y Directora del Grado en Filosofía, Política y Economía en la Universidad Isabel I. Doctora en Filosofía Moral y Política por las Universidades de Valladolid y Salamanca. Investigadora en el Proyecto de Investigación Tipo 1 Bienal (06/G024-T1): "El ejercicio de la crítica en la filosofía contemporánea: variaciones conceptuales en el marco de la teoría crítica y el pensamiento latinoamericano", financiado por el CONICET. Primera premiada en la II Edición del Premio Javier Muguerza de Investigación en Filosofía, organizado por la UNED. Es editora de la revista Claridades, Revista Internacional de Filosofía. Es miembro del GIR Humanidades y Ciencias Sociales en la era digital y tecnológica de la Universidad Isabel I. Es investigadora en la Red Internacional de Investigadores de Teoría Crítica (SETC).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4198-6884>

Correo electrónico: sheila.lopez@ui1.es

de la Escuela de Frankfurt, pioneros en su abordaje y difusión. Indagaremos el modo en que los de Frankfurt utilizaron dicha fusión para analizar los efectos del capitalismo contemporáneo, la mentalidad consumista y la adscripción a los fascismos del siglo XX. Por último, esbozaremos los motivos por los que consideramos el freudomarxismo una teoría capaz de analizar la sociedad actual.

Palabras clave: Freudomarxismo, capitalismo, sociedad contemporánea, individuo, moral

Abstract

The present work traces the characteristics of Freudo-Marxism to test its possible relevance in the analysis of contemporary society. In pursuit of this objective, we will first present a brief approach to the social theories of Marx and Freud, so that we can better understand their possible synthesis as well as the legitimacy of their fusion. Next, we will address the birth of the freudo-marxist current with special emphasis on the thinkers of the Frankfurt School, pioneers in its approach and dissemination. We will investigate the way in which those from Frankfurt used this fusion to analyze the effects of contemporary capitalism, the consumerist mentality and the affiliation to the fascisms of the 20th Century. Finally, we will outline the reasons why we consider Freudo-Marxism a theory capable of analyzing current society.

Keywords: Freudomarxism, capitalism, contemporary society, individual, morality

Resumo

O presente trabalho traça as características do Freudo-Marxismo para testar sua possível relevância na análise da sociedade contemporânea. Na prossecução deste objetivo, apresentaremos, primeiro, uma breve abordagem das teorias sociais de Marx e Freud, para que possamos compreender melhor a sua possível síntese, bem como a legitimidade da sua fusão. A seguir, abordaremos o nascimento da corrente freudo-marxista, com especial destaque para os pensadores da Escola de Frankfurt, pioneiros na sua abordagem e divulgação. Investigaremos a forma como aqueles de Frankfurt utilizaram esta fusão para analisar os efeitos do capitalismo contemporâneo, da mentalidade consumista e da filiação aos fascismos do século XX. Por fim, delinearemos as razões pelas quais consideramos o Freudo-Marxismo uma teoria capaz de analisar a sociedade atual.

Palavras-chave: Freudo-marxismo, capitalismo, sociedade contemporânea, indivíduo, moralidade

1. Introducción

Freudismo y marxismo son corrientes que han generado polémica desde su nacimiento. En efecto, cada una de ellas nació para echar abajo ciertas concepciones arraigadas en la sociedad

occidental y por ello se volvieron blanco de sus críticas. El marxismo sometió a un análisis radical el sustento del pensamiento filosófico de la modernidad capitalista y liberal (López Pérez, 2023). El freudismo, por su parte, revolucionó no solo la comprensión de la psique humana, sino también numerosas concepciones sobre la naturaleza, la sociabilidad, las relaciones intrafamiliares y la conducta (Fromm, 1999).

Si el marxismo y el freudismo han sobrevivido en cierta medida después de tantos años se debe a que, aunque emergieron en contextos diferentes, ambos sistemas desafiaron las ideas predominantes de unas épocas cuyos imaginarios se extienden hasta nuestra actualidad. La satisfacción inmediata prometida por el consumismo, la alienación provocada por el trabajo capitalista, la represión de los impulsos y deseos humanos, el conformismo y la falsa conciencia, el papel del Estado como instrumento de opresión, la incapacidad para construir una vida feliz; todas ellas son características de un sistema que ha evolucionado, pero que se mantiene estable en sus fundamentos.

La fusión entre marxismo y freudismo es un tema que ha generado debate y discusión en el ámbito de la filosofía política, la sociología y la psicología a lo largo del último siglo. La convergencia de ideas entre estas dos corrientes se ha denominado “freudomarxismo”, y ha consistido en una diversa combinación de elementos que tratan de abarcar mejor la naturaleza de la civilización occidental (Rodríguez Benítez, 2023).

La legitimidad de esta fusión ha dependido en gran medida de quién es su analizador, de la perspectiva desde la cual se evalúe y del contexto en el que se aplique. Algunos han argumentado que la síntesis entre ideas freudianas y marxistas es muy valiosa, ya que ambas teorías ofrecen análisis profundos de la relación entre naturaleza humana y sociedad. En este sentido, se ha argumentado que el psicoanálisis explica mejor que nadie cómo las dinámicas psicológicas individuales beben de las estructuras sociales, mientras que el marxismo, por su parte, proporciona un marco inigualable para analizar las relaciones de poder y las desigualdades en esas sociedades en las que se conforman las psiques (Castilla del Pino, 1971, p. 13; Taberner & Rojas, 1985, p. 88). Desde esta perspectiva, la fusión entre marxismo y freudismo aparece como un hecho de ineludible éxito.

Otros críticos, sin embargo, han argumentado que la fusión entre estas teorías es problemática debido a diferencias fundamentales en sus enfoques y objetivos. El marxismo se centra principalmente en las cuestiones económicas y de clase, mientras que el psicoanálisis se enfoca en aspectos psicológicos individuales. Además, estos críticos argumentan que el intento de fusionar las dos teorías puede simplificar en exceso la complejidad de sus enfoques, lo que llevaría a interpretaciones reduccionistas y distorsionadas y provocaría que perdieran riqueza interpretativa.

En resumidas cuentas, la legitimidad de la fusión entre freudismo y marxismo es un debate aún en curso.

El objetivo de este texto es rastrear los pormenores de ambas corrientes y analizar la legitimidad de su fusión, así como tantear su utilidad para interpretar la actualidad. Nosotros, habiendo pasado por diversos acontecimientos históricos desde los escritos de Marx y Freud, estamos en una posición privilegiada para testar sus predicciones y argumentos. Con relación a las teorías de Marx, tendríamos difícil negar que el marxismo teorizó de manera apropiada las causas que hacían del capitalismo de libre competencia un sistema bárbaro y hostil a las necesidades de la mayoría. También sería difícil negar el gran descubrimiento de Freud: que la psique individual está configurada de maneras mucho menos “lógicas”, evidentes y predecibles de lo que el racionalismo occidental ha tratado de fundamentar. Partiendo de que estos dos descubrimientos han resultado ser de gran utilidad para la sociedad contemporánea, nos aventuraremos a explorar el resto y a tantear una posible actualización de su crítica.

Para abordar el freudomarxismo como herramienta analítica de la sociedad contemporánea, este trabajo adopta una metodología fundamentada en tres ejes principales. En el primero de ellos, mediante revisión bibliográfica, se realiza una recopilación y análisis de fuentes clave en la obra de autores como Karl Marx, Sigmund Freud y los principales representantes del freudomarxismo, sobre todo algunos pensadores de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Marcuse y Fromm. Además, se incorporan investigaciones contemporáneas que actualizan y contextualizan estas ideas en el marco del capitalismo digital y las dinámicas sociales actuales. Seguidamente, en el segundo eje, se lleva a cabo un análisis histórico-conceptual, en el que se examina el surgimiento, desarrollo y crítica de las ideas freudomarxistas, contextualizándolas en sus respectivos momentos históricos y analizando su impacto en la configuración de la crítica social y psicológica frente al capitalismo contemporáneo. Finalmente, en el tercer y último eje, se lleva a cabo una síntesis interdisciplinaria, que propone una integración de perspectivas provenientes del psicoanálisis, la sociología crítica y la filosofía política, con el fin de evaluar la relevancia de las ideas freudomarxistas para interpretar fenómenos actuales, como el consumismo, la alienación y la manipulación cultural.

Este enfoque metodológico tiene como objetivo no solo rastrear las raíces teóricas del freudomarxismo, sino también evaluar su pertinencia para comprender las dinámicas socioeconómicas y psicológicas contemporáneas, previa adaptación de sus postulados a los desafíos del siglo XXI.

2. La crítica marxista y la crítica freudiana

El marxismo ha sido calificado como una de las interpretaciones más influyentes sobre las dinámicas socioeconómicas del capitalismo, mientras que el psicoanálisis ofrece un marco único para analizar las dinámicas individuales (Marcuse, 2010). La posible síntesis entre estas teorías,

defendida por autores como Fromm y Marcuse, encuentra sustento en la idea de que las estructuras sociales moldean la psique individual, y viceversa (Fromm, 2014). Ambas teorías colaboran a la hora de esclarecer la “teoría de la motivación” de los procesos de la realidad: el primero arrojando luz sobre lo socioeconómico; el segundo, sobre la psique individual.

No obstante, esta síntesis ha sido objeto de múltiples críticas. Algunos autores consideran problemático integrar enfoques tan alejados, alegando que se corre el riesgo de simplificar excesivamente las complejidades de ambas teorías (Taberner & Rojas, 1985). No obstante, estudios recientes argumentan que su integración puede ofrecer herramientas cruciales para comprender fenómenos contemporáneos, como el auge de las redes sociales y su impacto en la psique colectiva (Rodríguez Benítez, 2023).

El intento de establecer un puente entre ellos, que muestre que los actos llevados a cabo en el mundo socioeconómico nacen de la psique individual y que esta, a su vez, está determinada por el mundo socioeconómico, es lo que han tratado de llevar a cabo los pensadores freudomarxistas desde hace aproximadamente un siglo. Por tanto, comenzaremos primeramente por explorar las obras de Marx y de Freud.

Sus diferencias a la hora de analizar la realidad han sido motivo de enfrentamiento entre los acólitos de cada corriente. Por un lado, al marxismo se le ha acusado de ser incompatible con la atención al sujeto concreto; al psicoanálisis, por su parte, de ser irremediabilmente individualista. No se discute tanto la utilidad de su coexistencia cuanto lo inviable de una posible síntesis, así como la incompatibilidad entre sus premisas y objetivos.

Marx puso empeño en dar una explicación sociohistórica del modo de ser de los individuos, los cuales, según él, se constituían a través de su participación en el medio social (Marx & Engels, 2014, pp. 67-68). Así pues, su contribución en la labor de producción de la comunidad es lo que los configurará como sujetos (Marx, 2008, pp. 13-15; 77-81). Para Freud (1986a), por el contrario, la naturaleza individual es el dato primigenio del que partimos, mientras que la socialización es algo impuesto al núcleo originario biológico-instintivo (Freud, 1986b). Mientras que para Marx todo nuestro desarrollo depende de las condiciones materiales de existencia, para Freud existe un Yo que está en constante confrontación con su situación material concreta (Brown, 1973: 95).

Así pues, Marx cree que la sustancia del hombre es su antropogénesis colectiva, p. el hombre se va haciendo en contacto con las formas sociales cambiantes y las objetivaciones materiales del trabajo (López Pérez, 2023, p. 7). En este sentido la historia no deja de transformarse a medida que nacen nuevos individuos y nuevas formas de trabajo. Para Freud, en cambio, la historia es un horizonte cerrado y repetitivo que va apagando la *instintividad* del ser humano, en la medida en que el Estado “perfecciona” las formas sociales de coerción y homogeniza a los sujetos.

En lo que respecta a su tratamiento del individuo, el determinismo psíquico y la fijación de los instintos son la marca de la teoría freudiana. Mientras tanto, la teoría marxiana subraya la plasticidad del ser humano, esto es, la posibilidad de labrarse un futuro diferente a su pasado y, por tanto, diferente de los instintos heredados. De ahí el optimismo prometeico y revolucionario del segundo, que contrasta con el indefectible derrotismo del primero.

En lo que respecta a su metodología, Marx decidió utilizar el materialismo dialéctico para analizar una realidad en constante evolución. En opinión del alemán, esta herramienta no componía una filosofía abstracta y especulativa, sino que se trataba de una ciencia positiva, natural y exacta. Cualquier explicación de la realidad debía apoyarse en los datos empíricos que la ciencia podía extraer de cada momento concreto, y esto era precisamente lo que hacía el materialismo dialéctico. Concebir dialécticamente un objeto, pensar una realidad desde la dialéctica supone aproximarse a ella como totalidad conflictiva en movimiento, en donde sus partes a la vez se sostienen y están en continua fricción (Reich, 1989, p. 131). Esto provoca situaciones nuevas e insospechadas, o, lo que es lo mismo, transformaciones que hacen precisa una recomposición continua del equilibrio perdido en la que lo antiguo se conserva y se supera en lo nuevo.

El materialismo dialéctico del que hizo uso Marx parte de la relación entre sujeto y naturaleza para explicar la evolución de la historia: el sujeto se “civiliza” a medida que controla, de manera cada vez más perfeccionada, la naturaleza, mientras que esta se “humaniza” a medida que el primero incide en y sobre ella, haciendo del mundo algo no solo “en sí” sino también “para sí” (López Pérez, 2023, p. 8). La principal diferencia con Freud radica en que este cree que, a medida que el hombre humaniza la naturaleza –transformándola con la técnica a su imagen y semejanza–, se deshumaniza a sí mismo. Para el psicoanalista, más civilización equivale a menos humanización, en las antípodas de Marx.

Recordemos que Marx vivió en una época influenciada por el idealismo alemán. Debido a ello se empapó de la creencia de que, cuanto más transformase el ser humano la realidad, mejor accedería al conocimiento de sí mismo. Puesto que la esencia del ser humano es su capacidad creadora, aquello en lo que elige ir transformándose, solo se podrá conocer a sí en la medida en que se crea. Esta idea, no obstante, era demasiado “artificial” para Freud, quien creía en los instintos, las pulsiones y los impulsos naturales. Según el psicoanalista, el ser humano tiene poco poder de intervención sobre su propia naturaleza; lo que sí tiene a su alcance es hacer conscientes sus neurosis particulares y, a partir de esta consciencia, tratar de integrarlas en una vida lo más normal posible.

Freud manifestó que la dialéctica marxista era simplemente un “residuo de aquella oscura filosofía hegeliana” (Freud, 1976, p. 163). De esta manera mostraba su desprecio por cualquier

teoría demasiado idealista, metafísica y artificiosa del ser humano, adjetivos que para él eran sinónimos y ciertamente peyorativos. Podríamos aducir que el austriaco no captó la diferencia entre la dialéctica como sistema –en la que se podría encuadrar la filosofía de Hegel– y la dialéctica como método –en el que quizá se encuadre la de Marx, aunque hay diferentes opiniones al respecto²–. Freud entendió el marxismo como una teoría historicista y observó en él un vaciamiento de sujetos, llegando incluso a sugerir, en tono jocosos, que no le vendría mal acudir a psicoanálisis (Freud, 1976, p. 872).

El austriaco pensó toda la historia del ser humano bajo el signo de la represión. Aun señalando que las fuentes profundas del malestar individual son siempre de naturaleza social, no se sintió llamado a formular teorías revolucionarias que pudiesen arreglar esta situación: consideraba insuperables los males e insuficientes las terapias. La labor del psicoanálisis debía lograr otra cosa: facilitar el crecimiento del yo y de la conciencia, de modo que permitiera al sujeto convivir con un principio de realidad que, de otro modo, podría resultar asfixiante.

Debemos tener en cuenta que el presupuesto del que partía el austriaco era la tradicional concepción hobbesiana del mundo como campo de lucha en el que individuo e individuo, por una parte, e individuo y sociedad, por otra, estaban irremediamente enfrentados (Hobbes, 2003, p. 294). Junto con la inevitabilidad de estas conflictivas relaciones aparece, en su opinión, la irremediable necesidad de sujeción de lo individual a lo social. En la base de este presupuesto está la idea de una naturaleza humana pura y pre-social que exige ser socializada, tarea ardua ya que lo instintivo se resiste continuamente a su integración en lo colectivo.

Marx, por su parte, pensó la historia del ser humano bajo el signo de la alienación. Contrariamente al hobbesianismo de Freud, Marx participaba de la creencia roussoniana de que el ser humano era bueno por naturaleza, y eran las cadenas sociales las que lo corrompían. La naturaleza humana consistiría entonces en un hacerse –y por tanto liberarse– mediante el trabajo, a través del cual el hombre se ponía en contacto con la naturaleza y con sus iguales. La división del trabajo y la emergencia de la propiedad privada habían perturbado la condición esencial del ser humano, el cual ya no lograba conectar con lo que le rodeaba. La sociedad comunista debía restablecer ese carácter social mediante la apropiación comunitaria de los medios de producción y, consecuentemente, hacer desaparecer el trabajo alienado junto con las demás formas de explotación (Marx & Engels, 2014, p. 99).

² Este es uno de los puntos más confusos de la filosofía de Marx, así como el lugar desde el que se le han practicado más críticas. A ojos de un gran número de pensadores, es contradictorio defender en una misma filosofía la existencia de una escatología de la historia y la libertad de acción de los individuos. Lo primero implicaría tomar la dialéctica como sistema y lo segundo, tomarla como método. Nos encontraríamos, así, justificando la opinión de Freud, con una filosofía metafísica que teoriza sobre una realidad cerrada y sin posibilidad de cambio, es decir, con la dialéctica tratada como sistema. Karl Popper (2020), participando de esta crítica, incluyó a Marx en el grupo de los enemigos de la “sociedad abierta”, o, en nuestras propias palabras, de los enemigos de la dialéctica como método.

Marx y Freud, en cierto sentido, concibieron conjuntamente la historia del hombre como la mutilación que sufre su verdadera naturaleza. A pesar de que entre ellos solo parece haber un punto en común, aquel que se refiere al reconocimiento de una falta radical en la existencia del ser humano, la localización de qué ha de completar dicha falta y la pregunta de si esta puede ser completada compone su gran diferenciación.

3. La Escuela de Frankfurt: los primeros pensadores freudomarxistas

En sentido técnico es más correcto hablar de pensadores freudomarxistas que de freudomarxismo. Se trata de pensadores contemporáneos que se apoyaron en las enseñanzas de Marx y Freud para elaborar una crítica capaz de alumbrar los efectos psicológicos y sociales del capitalismo tardío. Algunas de las características que compartieron estos pensadores son el ateísmo –o agnosticismo–, su oposición al sistema mercantil, su rechazo de los tabúes sexuales conservadores, su crítica al *modus vivendi* consumista y su amparo de la afectividad como modo de relación propia de los humanos (Taberner & Rojas, 1985, p. 41).

Los miembros de la primera Escuela de Frankfurt son los más claros ejemplares de los pensadores freudomarxistas. Partiendo de Marx y Freud, elaboraron diferentes discursos no tanto *negativos* como *negadores* de la realidad prevaleciente. Desde un marxismo profundamente revisado y con elementos de la teoría de Max Weber, incorporaron a su teoría crítica de la sociedad lecturas libres de muchos pensadores calificados de “negativos”: el joven Heidegger, un Hegel invertido –en el que la dialéctica, lejos de suponer una línea teleológica entre el en sí, por sí y en sí y para sí de cada elemento, supone un proceso abierto y sin final deductible–, un Nietzsche socializado –en el que el desarrollo del individuo se enfoca hacia su buen ensamblaje y cooperación en la sociedad, y no hacia un solipsismo despolitizado– un Schopenhauer algo menos pesimista de lo habitual y casi en su completitud, aunque a la par casi completamente transformados, a Marx y Freud.

Según Adorno *et al.* (1971), Freud explicaba mejor que nadie el carácter mediado de la personalidad –lo que para él significaba intervenido, influenciado–. En su opinión, los escritos de Freud atendían debidamente a la relación entre el ello y el yo, alumbrando las mediaciones impuestas que nos hacían actuar y pensar tal y como lo hacemos y de cuya influencia no somos conscientes. En este sentido, el psicoanalista era más adecuado para analizar la construcción de la individualidad que los marxistas, quienes trataban al ser humano como un ser puro –sin mediaciones– en una sociedad corrompida.

Los marxistas, recordemos, creían que el ser humano era bueno por naturaleza y que era la sociedad la que lo corrompía. Como contrapartida, también creían en la posibilidad de una armonía final entre individuo y sociedad, siempre y cuando esta última dejase de oprimir al primero. Adorno

pensaba que Freud supo ver mejor que Marx el carácter traumático de toda civilización y la imposibilidad de un estadio final de reconciliación (Adorno, 2002, p. 54). En este sentido, los marxistas eran tan utópicos como poco realistas. Se podría decir que, en último término, los marxistas eran más conformistas que Freud, quien no trataba de resolver falsamente las contradicciones de un orden social irremediabilmente dañado.

En opinión de Marcuse (2010), Freud comprendió mejor que nadie las causas del malestar contemporáneo: aunque en su terapia solo trataba de curar al individuo, en la teoría se daba cuenta de la dependencia entre patología individual y patología colectiva. Este argumento ha sido actualizado por estudios recientes que vinculan la dinámica capitalista con el impacto de las industrias culturales y tecnológicas en la conformación de las subjetividades (Cabot Ramis, 2018).

Marcuse consideraba que el psicoanálisis proporcionaba una perspectiva valiosísima sobre cómo las sociedades podían reprimir a los individuos y mantener el orden social sin que los individuos se dieran cuenta (Marcuse, 1968a, p. 59). Esta fue, en su opinión, la gran diferencia entre Marx y Freud: mientras que el primero argumentaba que los individuos, aun de manera inconsciente, constatarían su opresión y tarde o temprano se rebelarían, el segundo tuvo la “desdicha” de vivir en una época en la que las técnicas de control social habían refinado sus mecanismos. Por esto era tan pesimista respecto a su liberación. En la época del capitalismo tardío, eran los propios sujetos los que *deseaban* verse en las zarpas de la dinámica capitalista del trabajo-consumo.

El marxismo, siguiendo con la opinión de Marcuse, teorizó adecuadamente las causas que hacían del capitalismo un sistema inhumano en cuyo seno no cabían ni la igualdad ni la dignidad. Al mismo tiempo, Marx vislumbró los cambios precisos para conseguir la ejecución de un proyecto comunitario de plenitud. Marcuse estaba de acuerdo con las tesis de Marx y creía que Freud se equivocaba al considerar imposible la creación de una estructura social que se ajustara a nuestras necesidades y deseos.

Tampoco a su colega Fromm le convencía la tesis freudiana del inevitable conflicto entre vida social y vida individual. En opinión de Fromm (2014, p. 132), hay en el *homo sexualis* de Freud —aislado, asocial e insaciable— muchos rasgos caracterológicos que expresan las cualidades del *homo oeconomicus* de la sociedad capitalista. Ambas tipologías están basadas en la idea hobbesiana del hombre como lobo para el hombre y se sitúan en las antípodas de la concepción demiúrgica de Fromm o Marcuse, quienes toman la naturaleza del hombre como algo construido. Fromm sostendrá que las concepciones hobbesiana y roussoniana están desfasadas: en realidad, el marco social no es una cárcel ni un paraíso. Se trata más bien de un campo de cultivo de las potencialidades humanas, y somos nosotros los que decidimos cuál de ellas potenciar. Lo que debemos analizar es

por qué muchas veces el marco social obstaculiza las potencialidades beneficiosas y avala las perniciosas; de este modo, podremos emprender las acciones necesarias para subvertir dicha situación.

En opinión de Fromm, para determinar las características del ser humano no se ha de partir ni de lo biológico ni de lo económico, tal y como hicieron Freud y Marx, sino del análisis de la “situación humana” al completo, es decir, del conjunto de condiciones en las que emerge la existencia *total* del hombre. Tomar una sola de las caras de la realidad como causante de la situación humana al completo es el gran error de cualquier corriente o *-ismo*.

En cuanto perteneciente al mundo de los animales, el hombre necesita con la misma imperiosidad que ellos satisfacer sus necesidades fisiológicas, pero en tanto que humano, la satisfacción de estas no basta para plenificarle. En realidad, cada paso de su existencia, tanto individual como colectiva, significa la renuncia a un estado antiguo por un estado nuevo sin que este camino tenga una etapa final. La planificación, por tanto, consiste en seguir caminando.

4. Las contradicciones del siglo XX y el freudomarxismo

No es casual que una buena parte de la obra de los pensadores freudomarxistas –sobre todo Adorno, Marcuse y Fromm– se dedicara a reflexionar sobre la violencia y el fascismo (Adorno, 2009; Fromm, 1964; Marcuse, 1986). Ensayos sobre política y cultura. Barcelona: Planeta-Agostini. La clave económica parecía insuficiente para dar una explicación de aquella locura colectiva que desgraciadamente les tocó experimentar en el siglo XX. Es por esto que Adorno, Marcuse y Fromm exploraron los mecanismos profundos de la destructividad en el psiquismo humano, de modo que pudieran hallar una explicación razonable para el cataclismo que supusieron los fascismos contemporáneos. En esta línea, Fromm escribió: “El fascismo es un problema económico y político, pero su aceptación por parte de casi todo un pueblo ha de ser entendida sobre una base psicológica” (Fromm, 2004, p. 90). Este enfoque se ha revitalizado en la investigación contemporánea, que analiza el resurgimiento de movimientos autoritarios en un contexto de crisis económica y alienación cultural (Tafur Gómez, 2016).

Por su parte, Marcuse denunció la integración realizada por la razón técnica de todas las fuerzas sociales. El sistema ha demostrado poseer recursos suficientes para el control total, limando las contradicciones que existían en las primeras formas del capitalismo: contradicción trabajo-consumismo, contradicciones de clase, contradicciones ideológicas. Es justamente la domesticación de estos espacios de tensión conflictiva lo que distingue a la sociedad contemporánea de la sociedad teorizada por Marx. Al contrario que para los trabajadores de las fábricas del siglo XIX, las contradicciones del capitalismo actual ya no son un problema para los

trabajadores contemporáneos. Su consecuencia más aparatosa es la desaparición del sujeto revolucionario en occidente, junto con el cierre de las posibles salidas del sistema. Este argumento ha sido utilizado en investigaciones actuales que han explorado cómo el capitalismo contemporáneo utiliza el *big data* y las tecnologías de vigilancia para reforzar su dominio sobre los ciudadanos, así como para captar la emergencia del sujeto revolucionario (Rodríguez Benítez, 2023).

El marxismo y el psicoanálisis fueron utilizados para dar cuenta de una sociedad en conflicto, en la que las clases y los individuos llevaban a cabo batallas colectivas e individuales en pos de su liberación. La liberación no se ha alcanzado y los conflictos han sido sustituidos por la integración de las contradicciones en un todo inmodificable. Freud fue quien alumbró los pormenores de este dispositivo al mostrar cómo actúan los mecanismos de control en el interior de la vida psíquica, pues es justamente en el psiquismo en donde se realiza el fundamental gobierno de los individuos en las sociedades contemporáneas. Debido a ello, Marcuse, Adorno y Fromm afirmaron que el psicoanálisis podría ayudar a desvelar las formas de control del capitalismo aún más que el marxismo, aunque este último fuese crucial para lograr la liberación colectiva.

La teoría de Freud explicó por primera vez la administración “controlada” de las necesidades que opera en el capitalismo contemporáneo (Freud, 1976). Esta administración de las necesidades desemboca en que los individuos deseen precisamente lo que el sistema puede proporcionarles. Apoyándose en sus enseñanzas, Marcuse (1968a) llegaba a preguntarse si, en tales circunstancias, tenía sentido seguir hablando de alienación, cuando es justamente el sujeto el que se reconoce plenamente en ese sistema de objetos para él elaborados. Ahora el control del individuo se basa en la creación de necesidades que precisan del sistema para ser satisfechas, lo cual conduce no solo a la adaptación a lo social, sino a la plena identificación con ello. Esta profunda adaptación, lejos de lo que buscaba la Escuela de Frankfurt, no se realizaba porque el sujeto hubiese logrado una sociedad racional en la que él mismo diera forma al objeto, sino porque el sujeto se adaptaba por completo a la ley del objeto.

Para conseguir esta plena identificación ni siquiera es indispensable el poder de una ideología que actúe machaconamente sobre los individuos. Toda la realidad es ya ideológica, pues el propio aparato productivo y los servicios que este crea adoctrinan nuestros hábitos y comportamientos hasta el punto de querer únicamente lo que el sistema ofrece. El conflicto freudiano entre el principio de placer –lo que deseamos– y el principio de realidad –lo que nos rodea– queda así zanjado, ya que la satisfacción individual se consigue aceptando como placenteras las ofertas que el principio de realidad entrega (Fromm, 2014; Marcuse, 2010).

El optimismo de Fromm tomó una dirección diferente al pesimismo de Adorno y a la desconfianza de Marcuse. Afirma que el hombre puede estar orgulloso de sí mismo: “El problema

de la producción –que fue el problema del pasado– está resuelto en principio” (Fromm, 1999, p. 17). El hombre ha desarrollado la técnica hasta el punto en que la supervivencia está ya asegurada. Debido a ello:

No es que se deba restringir la producción como tal, sino que una vez que se hayan satisfecho las necesidades óptimas del consumo individual, se la debe canalizar hacia la multiplicación de los medios de consumo social tales como escuelas, bibliotecas, teatros, parques, hospitales, transportes públicos, etc. (Lobo, 1981, p. 79)

Esta misma es la tesis de Marcuse (1968b) ya existen condiciones técnico-productivas para construir la utopía, para terminar de una vez por todas con las necesidades materiales que provocan miseria. Precisamente es el marco represor el que impide materializar esta utopía. Desde el punto de vista económico y técnico, el reinado de la libertad ya es posible. La automatización permitiría abolir el trabajo mecánico y el trabajo embrutecedor, en beneficio del tiempo libre y las actividades creativas. El “desarrollo de las fuerzas productivas” que hemos logrado, por ende, debería abolir el capitalismo y sus valores, que se han vuelto caducos. Pero precisamente por esto, cree Marcuse, la vieja sociedad opresiva hace lo imposible para impedir que los individuos sean conscientes de su liberación posible. ¿Cómo lo hace? A través del manejo y el condicionamiento de las conciencias: libertad “administrada”; democracia al servicio de un dominio económico que perpetúa la precariedad, la inseguridad, el rechazo a plantearse los problemas; integración de los individuos mediante el consumo masivo por una parte y la homogeneización educativa por otra, una educación que los enclaustra en una praxis técnica cuya ideología impide cualquier posibilidad de crítica y rechazo.

Siguiendo a Adorno y Horkheimer (2007), Marcuse cree que la ciencia y la técnica modernas han sido estructuradas como instrumento de dominación. Por ello no basta con cambiar las relaciones sociales de producción y hacerlas colectivas. Hay que reorientar el trabajo y la producción hacia metas distintas a partir de una reorientación de las metas del ser humano, lo que incluye una reorientación de sus necesidades y deseos.

La palabra “totalitario” recibe en Marcuse una nueva connotación, e implica que la sociedad establecida elimina toda oposición eficaz recurriendo a métodos aparentemente “pluralistas”. Ya no se trata de un control dogmático y unificado, sino de un control cuyos mecanismos son capaces de presentarse como deseables para los propios oprimidos. Todo análisis del yo en esta sociedad debe partir entonces de un análisis político en el que se rastree el vínculo del individuo con la masa, la cual marca el ideal de aquel, su conciencia moral y su responsabilidad social. Este proceso convierte a los ciudadanos en entes tan administrados como las cosas: “La burocracia de

dominación y de explotación difiere totalmente de la ‘administración de las cosas’, la que asegura según un plan el desarrollo y la satisfacción de las necesidades individuales” (Marcuse, 1972, p. 45).

Marcuse sentencia que esta estructuración de las necesidades individuales, modelada por el sistema capitalista, cercena los proyectos de liberación. Por eso hay que leer a Marx desde Freud, porque el centro de gravedad del neocapitalismo es la estructura instintiva de los individuos creada por el sistema a imagen y semejanza del proceso de reproducción material de la sociedad de consumo. Si se subvierte esta unión, es decir, si se hace prevalecer la necesidad de liberación sobre las necesidades de gratificación materialista-consumista, se estará atacando el corazón del mecanismo represor.

No basta con tomar conciencia racional de la injusticia capitalista o de las bondades del socialismo; para oponerse al orden prevaleciente es menester, además, sentir subjetivamente la necesidad de liberarse, la necesidad del placer de una existencia pacífica, con relaciones sociales enriquecedoras y cooperadoras y con un medio ambiente rico y cuidado. Al igual que la estructura instintiva de las masas fascistas estaba bajo el signo de *tánatos*, una vitalidad gratificada con la destrucción, el nuevo sujeto debe buscar el triunfo de *eros*, el fin de la lucha agresiva por la existencia, la llegada de una verdadera paz e igualdad social.

Al llegar a Estados Unidos, Marcuse comprobó que el psicoanálisis, terapia liberatoria individual, se había convertido en un producto de consumo más, en un factor de integración en la sociedad capitalista. Es en ese momento cuando descubre que el capitalismo ha llegado a domar hasta las posibilidades de su negación, haciendo de ellas mecanismos de acomodamiento en una sociedad injusta: “Mientras el psicoanálisis reconocía que la enfermedad del individuo es, en última instancia, ocasionada y mantenida por la civilización, la terapéutica psicoanalítica intenta curar al individuo de manera que pueda continuar actuando como parte de una civilización enferma, sin capitular completamente ante ella” (Marcuse, 1963, p. 21).

5. El capitalismo actual y las implicaciones del freudomarxismo

Resumamos las implicaciones sociales de ambas teorías, empezando por la teoría freudiana: las transformaciones producidas en la sociedad industrial avanzada se acompañan de modificaciones no menos fundamentales en la estructura psíquica primaria. Resulta que el yo ahora se forma en el seno y por mediación de las masas, y no de la familia. Aquellas dependen, a su vez, de la dirección objetiva de la administración técnica y política de la sociedad. En la estructura psíquica, este proceso se ve reforzado por la decadencia de la *imago* familiar, la separación irreductible entre el yo y el ideal del yo —ahora creado por una industria cultural desubstancializada— y la transferencia de este yo a un ideal inalcanzable (Huertas Maestro, 2023, p. 15). La avidez por

poseer y la incapacidad para postergar la satisfacción de los deseos componen las características finales del individuo contemporáneo.

Si no postergamos nunca la satisfacción de nuestros deseos y si estamos condicionados para desear solo lo que podemos obtener, entonces no tenemos conflictos ni dudas; no tenemos que tomar ninguna decisión. Nunca estamos solos con nosotros mismos porque estamos siempre ocupados en realizar lo realizable, que viene señalado desde fuera. Autores recientes han destacado cómo la industria cultural y las plataformas digitales moldean los deseos y necesidades de los usuarios, promoviendo una cultura de satisfacción inmediata que limita la capacidad crítica y de negación por parte de los individuos (Rodríguez Benítez, 2023).

Al héroe trágico de hace unos años, abrumado por el peso de la historia, por la necesidad de comprenderla y por la urgencia de realizar una praxis con la que instaurar una racionalidad más justa en el mundo, le va sustituyendo una especie de antihéroe lúdico más preocupado por los goces de la vida presente que por hipotecarse en un futuro que, aunque lleno de herramientas para actuar en la realidad, se presenta claramente inmodificable.

El ilustrado Voltaire, en su correspondencia con Rousseau (Voltaire & Rousseau, 2024), avisó de la dificultad de compatibilizar el optimismo que procede de la confianza en la razón con la tristeza y el pesimismo que produce una mirada serena sobre la historia de los hombres. Hay una incompatibilidad evidente entre luchar por un horizonte de ciudadanos libres e iguales y la invitación permanente a cumplir deseos instantáneos. También existe una dificultad para compatibilizar las referencias a la solidaridad con el reclamo constante del *carpe diem* festivo e insolidario.

Para Fromm, la satisfacción de cualquier deseo sin aplazamiento era una exigencia de la sociedad de consumo que terminaba de destruir el yo, el cual, recordemos, siempre debe disponer de voluntad para la negación y, sobre todo, para la contención propia. La creación de individuos dóciles y manejables a disposición de los estímulos externos es su culminación.

En términos usuales, la felicidad es concebida no como el pleno desarrollo de las capacidades humanas, sino como el intento de rellenar “faltas” o “carencias”. Faltas que, por otro lado, son imposibles de rellenar, pues están insertadas en nuestra estructura psíquica como algo que nos constituye indefectiblemente, y que la sociedad nos invita a suplir con mercancía.

En estas coordenadas, la revolución predicha por Marx, sería ya inconcebible, puesto que la propia clase obrera está vinculada al sistema de necesidades en lugar de ser su negación. Recordemos que, además, la mediación entre el yo y el otro cede su lugar a la identificación inmediata con la masa. Una masa que, lejos de ser autoconsciente, se deja llevar por unos impulsos plenamente manipulados. La dinámica en virtud de la cual el individuo aseguraba y preservaba el equilibrio entre autonomía y heteronomía, libertad y opresión, placer y sufrimiento, es así sustituida

por una identificación unidimensional y estática tanto con los demás como con el principio de realidad administrado.

En este sentido el pesimismo de Freud va todavía más allá: el capitalismo no es el problema. Los procesos y conflictos psíquicos fundamentales no son históricos, no se limitan a un período y a una estructura social dadas, sino que tienen carácter universal, eterno y fatal. En su opinión, estos procesos no pueden desaparecer, ni tampoco pueden resolverse los conflictos internos que provocan; se continúan época tras época bajo formas diferentes que corresponden a nuevos contenidos sociales.

La regresión del yo en este sistema reviste efectos nefastos, de entre los cuales el principal sería el debilitamiento de las facultades críticas del espíritu: conciencia psíquica y conciencia moral. Una no va sin la otra: no hay conciencia moral sin haber evolucionado intelectualmente, sin conocimiento del bien y del mal. La inteligencia es una categoría moral, tal y como dirá Adorno (2013, p. 15). En condiciones de administración total, la conciencia moral y la responsabilidad individual padecen una decadencia objetiva, puesto que es sumamente difícil asignarse autonomía alguna cuando el funcionamiento del aparato determina las directrices a seguir.

Solo a través del desarrollo del yo –tanto a nivel psíquico como moral– se podrá desarrollar el poder de negación, es decir, la aptitud para preservar un terreno personal y privado en el que no permeen las directrices externas:

Despojado de su poder de negación, el yo se agota en la búsqueda de la identidad, a menudo al precio de trastornos psíquicos y mentales, o más aún, se somete de buen grado a modos de pensamiento y comportamiento requeridos, tornando su ego más o menos parecido al de los otros. (Fromm, 1999, p. 47)

Estamos en presencia de una sociedad hasta ahora inédita: la sociedad sin padre –consciente– pero con padrinos –inconscientes–. La sociedad que recibe órdenes sin que haya un mandatario claro. En una sociedad tal puede llegar a producirse una liberación gigantesca de energía destructiva: emancipada de los lazos afectivos con respecto al padre en tanto autoridad y conciencia moral, la agresividad gana terreno y conduce a la destrucción tanto de uno mismo como de los demás. Esto ha llevado a algunos investigadores contemporáneos a proponer una revisión crítica del freudomarxismo en el contexto de los desafíos actuales, como la crisis climática y las desigualdades globales (Rodríguez Benítez, 2023).

6. Conclusiones

En un mundo marcado por desigualdades económicas, crisis climáticas y transformaciones culturales aceleradas, el freudomarxismo sigue ofreciendo herramientas conceptuales relevantes para imaginar un futuro más justo y libre (Martínez Serna, 2023). La teoría mantiene su vigencia

por su capacidad de adaptación a nuevos contextos sociales y económicos, como se evidencia en el impacto de las tecnologías digitales y el auge del capitalismo de vigilancia (Zuboff, 2019). Asimismo, se ha adaptado a otros contextos que van desde el impacto de las tecnologías digitales en la construcción de las subjetividades al abordaje de la crisis climática a través de herramientas que, a la vez, nos hacen más dependientes a nivel psíquico de la tecnología, tal y como se indica en estudios recientes (López Pérez, 2023; Rodríguez Benítez, 2023).

Un abordaje actual del freudomarxismo nos podría conducir al análisis de la “economía del deseo” según la cual las plataformas digitales y las redes sociales no solo moldean los deseos individuales, sino que también perpetúan dinámicas de consumo que fortalecen las estructuras de poder existentes. Este fenómeno refuerza las tesis de Marcuse sobre la “unidimensionalidad” del sujeto moderno, atrapado en un sistema que integra las necesidades individuales con los intereses del capital (Marcuse, 2010).

En el plano social, el freudomarxismo invita a cuestionar las bases culturales y psicológicas del conformismo que prevalece en las sociedades contemporáneas, donde las crisis económicas y ecológicas tienden a despolitizar a los individuos mediante una cultura de entretenimiento y consumo instantáneo (Saito, 2020). Esto está alineado con los debates actuales sobre la alienación digital y la dependencia tecnológica, que destacan cómo la gratificación inmediata ofrecida por las plataformas digitales reduce la capacidad crítica de los sujetos (Huertas Maestro, 2023).

Hoy en día, la suerte de la libertad depende en gran medida de la fuerza y la voluntad empleadas para oponerse a las concepciones arraigadas en la sociedad capitalista-consumista, para defender las prácticas políticas poco populares y para modificar el sentido de la idea de moral. El freudomarxismo, en este sentido, podría seguir considerándose una teoría valiosa si partimos de que una teoría, para ser valiosa, ha de poseer tres condiciones:

- 1.º Ser abierta, es decir, ser susceptible de modificación a tenor de los hechos que en el futuro se aportan.
- 2.º Ser comunicable, es decir, poder ser transmitida y comprendida.
- 3.º Ser corroborable, es decir, estar capacitada para ponerse en práctica en un contexto concreto.

Consideramos que el freudomarxismo sigue teniendo cabida en la sociedad actual debido a que, con un buen enfoque, puede cumplir con las tres características. Por un lado, es capaz de adaptar sus análisis a la estructura económica y psicológica actuales, ya que no hay nada en las teorías de Marx y Freud que lo impida. Por otro, se presenta como una teoría comprensible siempre y cuando el transmisor no se quede en las categorías anticuadas de su época inicial. Por último, su practicismo es fácilmente demostrable desde que aquello que critica sigue estando en pie.

Para cerrar, nos gustaría recoger la que consideramos la conclusión principal del freudomarxismo: el aferramiento de los individuos contemporáneos al capitalismo consumista, en el cual las posibilidades de erradicar la miseria son ya factibles, solo puede comprenderse si partimos

del escaso poder de negación que posee el yo. La completa integración del sujeto contemporáneo en el poder consumista y la opinión de las masas es un hecho indefectible.

El freudomarxismo invita a imaginar una sociedad en la que las necesidades materiales estén satisfechas y los individuos tengan espacio para explorar y expresar sus potencialidades creativas. Para lograr esta situación, no nos podemos limitar a una transformación de los procesos económicos, sino que debemos abordar una reestructuración de las normas sociales que van desde lo más material hasta lo más simbólico. La justicia social, desde este enfoque, implicaría no solo la redistribución de la riqueza, sino también la creación de un entorno donde el ser humano pueda desarrollarse integralmente.

En un mundo en el que las desigualdades económicas, la alienación y la manipulación cultural siguen estando vigentes, el freudomarxismo puede ayudarnos a imaginar un futuro más libre y justo, en el que los seres humanos puedan alcanzar tanto su bienestar material como su autorrealización espiritual. Pues “la entidad básica del proceso social es el individuo, sus deseos y sus temores, su razón y sus pasiones, su disposición para el bien y para el mal” (Fromm, 2004, p. 22). Está en manos del individuo construir la sociedad en la que quiere vivir.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (2002). *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*. Taurus.
- Adorno, T. (2009). *La personalidad autoritaria*. En *Escritos sociológicos II*. Akal.
- Adorno, T. (2013). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Akal.
- Adorno, T., Horkheimer, M., Marcuse, H., Dirks, W., Alexander, F., Balint, M., Bally, G., & Krapf, E. (1971). *Freud en la actualidad*. Barral.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Akal.
- Bleger, J. (1958). *Psicoanálisis y dialéctica materialista*. Paidós.
- Bleger, J. (1971). Psicoanálisis y marxismo. En M. Langer (Comp.), *Cuestionamos: Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis* (pp. 23-42). Granica.
- Brown, B. (1973). *Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana: Hacia una revolución cultural permanente*. Amorrortu.
- Cabot Ramis, M. (2018). Adorno apropiándose de Freud: la crítica del concepto de “inconsciente” en la tesis de 1927. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 73, 55-66. <https://doi.org/10.6018/daimon/244781>
- Castilla del Pino, C. (1971). *Psicoanálisis y marxismo*. Alianza.
- Freud, S. (1986a). Tótem y Tabú. En *Obras completas*, vol. XIII. Amorrortu.
- Freud, S. (1986b). Más allá del principio de placer (1920). En *Obras completas*, vol. VIII. Amorrortu.
- Freud, S. (1976). 35ª Conferencia. En torno de una cosmovisión. En *S. Freud, Obras completas*. Amorrortu.

-
- Fromm, E. (1964). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (1999). *Ética y psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2004). *El miedo a la libertad*. Paidós Ibérica.
- Fromm, E. (2014). *La misión de Sigmund Freud: su personalidad e influencia*. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán*. Editorial Losada.
- Huertas Maestro, M. (2023). La recepción del freudomarxismo en la España del tardofranquismo y de la Transición, 1975-1978. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 30, e2023016.
- Lobo, J. L. (1981). El psicoanálisis humanista de Erich Fromm. *Papeles del Psicólogo*, 0.
- López Pérez, S. (2023). Marx y la técnica: ¿el progreso humano conlleva la explotación de la naturaleza? *Cuadernos de Pensamiento*, 36, 75-100. <https://doi.org/10.51743/cpe.334>
- Marcuse, H. (1963). Las implicaciones sociales del 'revisiónismo' freudiano. *Revista de la Universidad de México*, 5-6, 19-27.
- Marcuse, H. (1968a). *Cultura y sociedad*. Sur.
- Marcuse, H. (1968b). *El final de la utopía*. Akal.
- Marcuse, H. (1972). El envejecimiento del psicoanálisis y la represión sexual en la sociedad contemporánea. En *La represión sexual en la sociedad contemporánea*. Ediciones CEPE.
- Marcuse, H. (1986). *Ensayos sobre política y cultura*. Planeta-Agostini.
- Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización*. Ariel.
- Marcuse, H. y Fromm, E. (1968). *Marcuse polémico*. Editorial Jorge Álvarez.
- Martínez Serna, A. (2023). ¿Qué es el Freud-Marxismo? *Teoría y crítica de la psicología*, 19, 106-118.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Akal.
- Popper, K. (2020). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós Ibérica.
- Reich, W. (1989). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. Siglo XXI.
- Rodríguez Benítez, A. (2023). Freudomarxismo y teoría crítica: el psicoanálisis ante las limitaciones del marxismo clásico. *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, 4(7), 51-62.
- Saito, K. (2020). *El capital en la era del Antropoceno*. Akal.
- Taberner, J. & Rojas, C. (1985). *Marcuse, Fromm, Reich: el freudomarxismo*. Cincel.
- Tafur Gómez, J. (2016). Hedonismo y normatividad. Discusión entre Freud y Marcuse. *Disertaciones*, 5(2), 63-73.
- Voltaire & Rousseau, J. J. (2024). *Sobre el mal, la providencia y el optimismo*. Ediciones Sequitur.
- Zuboff, S. (2019). *La era del capitalismo de vigilancia: La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Paidós.
-

Memestampitas: identificaciones, imágenes y retóricas de materialidades sagradas en Facebook (periodo 2023-2024)

Memestamps: identifications, images and rhetoric of sacred materialities in Facebook (period 2023-2024)

Memes-estampitas: identificações, imagens e retóricas de materialidades sagradas no Facebook (periodo 2023-2024)

Dra. Daniela Nava Le Favi

(Instituto en Comunicación, Política y Sociedad de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, Argentina)¹

Lic. María Laura Ledesma

(Instituto en Comunicación, Política y Sociedad de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, Argentina)²

Fecha de recepción: 14 de octubre de 2024

Fecha de aceptación: 28 de noviembre de 2024



Creative Commons 4.0

Cómo citar: Nava Le Favi, D., & Ledesma, M. L. (2024). Memestampitas: identificaciones, imágenes y retóricas de materialidades sagradas en Facebook (periodo 2023-2024). *Revista Pares - Ciencias Sociales*, 4(2), 209-228.

ARK CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s27188582/qr13nu9h9>

¹ Doctora en Comunicación por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional de Salta (UNSa). Es investigadora Asistente por el CONICET (pendiente de designación). Dirige proyectos de investigación acreditados y ha publicado diversos artículos en temáticas referidas a la comunicación y la religiosidad. Es docente en la carrera de Ciencias de la Comunicación por la Facultad de Humanidades de la UNSa en las cátedras de Semiótica de la Cultura, Semiótica General y Análisis del discurso. Actualmente trabaja en el Instituto en Comunicación, Política y Sociedad de la Facultad de Humanidades de la UNSa. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2739-8798>
Correo electrónico: navalefavidaniela@hum.unsa.edu.ar

² Doctoranda en Estudios Sociales y de la Cultura por la Universidad Nacional de Salta (UNSa). Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional de Salta (UNSa). Forma parte de diversos proyectos de investigación acreditados. Es adscripta docente en la carrera de Ciencias de la Comunicación por la Facultad de Humanidades de la UNSa en las cátedras de Semiótica General, Semiótica de la Cultura, Semiótica Audiovisual y Análisis del discurso. Actualmente forma parte del Instituto en Comunicación, Política y Sociedad (INCOPOS) de la Facultad de Humanidades de la UNSa. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9377-4743>
Correo electrónico: marlauled2015@gmail.com

Resumen

El meme se produce y circula en el ecosistema mediático y tiene la potencialidad de condensar polisémicos significados. En este trabajo interesa pensar en memes-estampitas como productos comunicacionales que forman parte de la cultura material religiosa, es decir, actos concatenados de producción-distribución-consumo de un complejo paisaje visual y lingüístico de bienes sagrados simbólicos y materiales que expresan y configuran las formas de vida, los ritos, las mitologías y las jerarquías simbólicas concernientes a lo sagrado. Desde un análisis de base socio-semiótica en diálogo con los estudios visuales, culturales y comunicacionales y en el cruce con los abordajes sobre la sociología de las mercancías religiosas, se intenta estudiar la manera en la que determinadas materialidades implican una diversidad de significaciones que a veces resultan contrapuestas y ambivalentes. En base a la etnografía digital se recolectaron y sistematizaron memes de diferentes grupos de Facebook durante el periodo 2023-2024. El trabajo explora la construcción visual y discursiva de memes-estampitas referidos a la esfera de la música popular (cuarteto y cumbia), la de la política y la del fútbol para pensar cómo se construyen continuidades y rupturas en relación al fenómeno religioso en la Argentina.

Palabras claves: memes, cultura material religiosa, representaciones, identidades, territorios digitales

Abstract

The meme is produced and circulates in the media ecosystem and has the potential to condense polysemic meanings. In this work, we are interested in thinking about “memes-stampitas” as communication products that are part of religious material culture, that is, concatenated acts of production-distribution-consumption of a complex visual and linguistic landscape of symbolic and material sacred goods that express and configure the ways of life, rites, mythologies, and symbolic hierarchies concerning the holy. From a socio-semiotic-based analysis in dialogue with visual, cultural, and communication studies and at the intersection with approaches to the sociology of religious merchandise, an attempt is made to study how certain materialities imply a diversity of meanings that are sometimes contrasting and ambivalent. Based on digital ethnography, memes from different Facebook groups were collected and systematized from 2023-2024. The work explores the visual and discursive construction of “memes-stampitas” referring to the sphere of popular music (quartet and cumbia), politics, and football to think about how continuities and ruptures are built about the religious phenomenon in Argentina.

Keywords: memes, religious material culture, representations, identities, digital territories

Resumo

O meme é produzido e circula no ecossistema midiático e tem potencial para condensar significados polissêmicos. Neste trabalho, interessa-nos pensar os memes-estampas como produtos de comunicação, que fazem parte da cultura material religiosa, ou seja, atos concatenados de produção-distribuição-consumo de uma complexa paisagem visual e linguística de bens sagrados simbólicos e materiais, que expressam e configuram os modos de vida, os ritos, as mitologias e as hierarquias simbólicas relativas ao sagrado. A partir de uma análise de base sócio-semiótica, em diálogo com os estudos visuais, culturais e comunicacionais, e na intersecção com abordagens da sociologia da mercadoria religiosa, procura-se estudar o modo como determinadas materialidades implicam uma diversidade de significados que, por vezes, são contrastantes e ambivalentes. Com base na etnografia digital, foram coletados e sistematizados memes de diferentes grupos do Facebook durante o período 2023-2024. O trabalho explora a construção visual e discursiva de memes-estampitas, referentes à esfera da música popular (quarteto e cumbia), da política e do futebol, para pensar como se constroem continuidades e rupturas em relação ao fenômeno religioso na Argentina.

Palavras-chave: memes, cultura material religiosa, representações, identidades, territórios digitais

1. Entradas: una contextualización del caso

En las últimas décadas se generaron transformaciones tecnológicas y culturales que reconfiguraron el ecosistema de medios de comunicación y afectaron sus modos de producción, de circulación y consumo. En este proceso, medios analógicos empezaron a convivir con los digitales, dando lugar a fusiones e hibridaciones que crearon un contexto propicio para la emergencia de nuevos medios y meta-medios (Rost, 2006). Como sostiene Jenkins (2009), lejos estamos de la retórica de revolución digital que predominaba en la década de 1990. Los viejos y nuevos medios comenzaron a interactuar de formas cada vez más complejas, pero disponen de características propias, que hacen de las antes “audiencias” posibles prosumidores. En el nuevo ecosistema mediático dialogan medios como la TV, la radio, el cine –es decir, los tradicionales– y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (páginas web, redes sociales, aplicaciones); en tanto se interrelacionan entre sí, se ayudan en sus modos de producción y se complementan (Ávila Sánchez, 2020).

El meme es uno de los productos comunicacionales que se produce y circula en el ecosistema mediático. Conceptualizar el meme implica sumergirnos en un recorrido histórico que surge con la propuesta de Dawkins (1976), quien –desde una perspectiva biológica– lo definió como un

elemento cultural que se propaga salvajemente. Esta propuesta analógica compara el meme con un gen, es decir, con una unidad que transporta información cultural autorreplicante (Ruocco, 2023). En este sentido, resulta necesario comprender que la construcción del meme tal y como lo conocemos ahora fue producto de un proceso de evolución lingüística, social e iconográfica.

Los memes son imágenes que tienen algo que decir, algo que comunicar (Guardia Crespo & Zegada Claire, 2018), y para poder cumplir con su propósito van migrando desde el escenario en el que circulan hacia otras redes sociales o plataformas y se consolidan como constructores y reproductores de diversas representaciones. De esta manera, estas imágenes replican información e ideologías de manera icónica-discursiva y con la burla, la ironía y la crítica como estandarte ponen en juego las perspectivas y modos de pensar, decir y hacer de los actores que crean y consumen los memes (Ledesma, 2022). En pocas palabras, los memes son “remixes” elaborados a modo de parodias y/o adaptaciones que se asientan en el imaginario popular gracias a las referencias culturales con las que se construyen (Chamorro, 2023). Hay diversas clasificaciones de los memes; por ejemplo, Núñez (2023) considera que los memes pueden ser estáticos o dinámicos. Los primeros consisten en una imagen fija, mientras que los segundos son pequeñas animaciones o videos que pueden o no incluir audio. Son los estáticos los más populares, debido a que, para su creación y distribución, los requisitos son los básicos. Este trabajo se pregunta por cómo el meme, en tanto imagen fija, puede condensar diversas representaciones e identidades referidas al campo de la religiosidad.

2. Anclajes teóricos y metodológicos

Desde sus orígenes, el instrumento de divulgación del catolicismo es la palabra, aunque este aspecto se transformó con el cambio que sufrió la Iglesia en el siglo XVI, el cual implicó, entre otras cuestiones, una transformación en las formas de propagar la Palabra Sagrada o el *Evangelio*. Entonces, la palabra, que estaba bajo el control de la vieja élite religiosa, fue dejada de lado ante la primacía de la grafía (la *Biblia* impresa). En ese mismo sentido, la primacía de la grafía trajo consigo también el iconoclastismo, el cual funcionó como aliado y complemento de la palabra. De esta manera, el ícono religioso (como imagen de veneración u ornamento) traducía en representaciones plásticas lo predicado: de alguna manera, el fonema (la palabra) y el ícono se nutrían mutuamente, es decir, el fonema explicaba el ícono, y el ícono ilustraba al fonema en una suerte de relación biunívoca circunscrita en el círculo de la ortodoxia católica. En esta capacidad objetivo-sensorial del ícono católico (potencializada por el fonema) reside su valor como bien espiritual e instrumento de predicación y de reforzamiento de la fe (Acosta Rico, 2018; Mardones, 2004).

Las estampitas recrean las figuras de advocaciones crísticas, marianas, imágenes de santos o ángeles. A pesar del racionalismo heredado de la modernidad, la fe en los íconos religiosos y en las estampitas es aún persistente. En este aspecto, es necesario destacar que las estampitas son un instrumento de una religiosidad de raigambre más popular, que a veces tienen la ventaja de estar bajo el resguardo de una praxis religiosa espontánea que no busca justificarse ni legitimarse ante dichas refutaciones. En determinados públicos o consumidores de bienes religiosos, las estampitas siguen suscitando de algún modo fascinación estético-emocional consonante con ciertas necesidades de orden espiritual o religioso (Acosta Rico, 2018).

Por otra parte, es necesario entender –desde los estudios visuales– que la imagen en sí posee la capacidad de suspender el tiempo en tanto adquiere condición de acto presente en sus instancias de mostración, así como se inviste de un principio activo capaz de generar en la relación inmediata con quien la mira su propia significación (Moxey, 2009). En esa línea, se podría pensar que la imagen concentra una densidad histórica-cultural compleja en tanto produce nuevas trayectorias de sentidos desde las diversas instancias de circulación/mostración que la alejan de las motivaciones y expectativas de significación concebidas por el creador (Barrios, 2016). En ese marco, se puede comprender la capacidad reproductora y regenerativa de sentidos de la imagen (en este caso, de los memes); así como en sus cualidades sensibles inherentes, en las que residen su potencial performativo y su capacidad de pervivencia más allá de la materialidad del lienzo, el metal, el papel, la diapositiva o la pantalla que la hace visible en un presente efímero (Barrios, 2015, 2016).

Los memes, circulan velozmente y muestran temas que conciernen al debate público, a los deseos y anhelos de las personas y representaciones sociales que a veces reproducen estereotipos y otras estigmatizaciones. En ese aspecto, este trabajo se centra en memes –fijos– que refieren a imágenes religiosas, como las estampitas, que circularon en Facebook, una red social entendida como un territorio digital.

En el campo de las ciencias sociales y humanas, en los últimos años se presenta un crecimiento en diversos abordajes sobre religiosidad, redes sociales y tecnologías (Nava Le Favi, 2022; Wunsch et al., 2022) y trabajos específicos sobre la circulación de memes en diferentes soportes y redes (Ledesma, 2022, 2024; Miguel, 2022). Producto de la interacción entre religión y tecnologías surgen términos como *cyber religión* (*cyber religion*), *religión on-line* (*online religion*) o actualmente *religión digital* (*digital religion*). Estas categorías refieren a la manera en que los medios y espacios digitales están siendo moldeados por prácticas de comunidades religiosas (Campbell, 2012; Miguel, 2022; Tobeña, 2007), aportes que resultan claves para comprender los procesos aquí estudiados, porque refieren específicamente a las configuraciones del espacio digital/virtual.

Desde una mirada post-estructuralista y filosófica, se entiende el territorio como un espacio vivido, sinónimo de apropiación, de subjetivación fichada sobre sí misma. El territorio, entonces, es un conjunto de representaciones que van a desembocar, pragmáticamente, en una serie de comportamientos e inversiones, en tiempos y espacios sociales, culturales, estéticos y cognitivos (Deleuze & Guattari, 2010). De acuerdo a esta perspectiva, para construir un nuevo territorio hay que salir del territorio en que se está o construir allí mismo otro distinto. Este proceso tiene especialmente un sentido positivo: la apertura para lo nuevo, la "línea de fuga" como momento de salida de una antigua territorialidad (desterritorialización) y de construcción de un territorio nuevo (re-territorialización). Los aportes resultan interesantes para pensar lo que sucede en los territorios virtuales (el ciberespacio), teniendo en cuenta que aquí el concepto de "desterritorialización", debe superar la dicotomía entre mundo virtual y "mundo real", entre el mundo de la esfera inmaterial y el mundo de base material, dado que esa disociación puede suscitar el problema de concebir el ciberespacio sin una base material, sin una conexión con la tierra, con lo concreto que siempre está atravesado por lo simbólico (Haesbaert, 2013). Tanto Facebook como los memes analizados pueden comprenderse en este proceso de desterritorialización y re-territorialización.

En ese proceso complejo circulan y se condensan diversas representaciones sociales entendidas como un mecanismo traductor que tiene "una facilidad para archivar y hacer circular con fluidez conceptos complejos cuya acentuación remite a un sistema de valores y a ciertos modelos de mundo de naturaleza ideológica" (Cebrelli & Arancibia, 2005, p. 38). Interesa pensar – particularmente– el espesor temporal de las representaciones, es decir, modos de significar, de hacer, de percibir y de decir que complejizan la estructuración de dichas representaciones y permiten leer su historicidad. Este proceso es propio de las formaciones discursivas y de los modos de circulación que tienen. De esta manera, la prescripción pragmática de una representación responde a los aspectos que en ese momento socio-histórico se validan como significativos en tanto responden a una determinada imagen de mundo (Cebrelli & Rodríguez, 2024).

El mensaje que producen los memes es muy rico para el análisis semiótico porque carga una gran cantidad de elementos útiles para este tipo de análisis (Guardia Crespo & Zegada Claire, 2018). Por ello, por una parte, este trabajo utilizará el análisis del discurso de base socio-semiótica, la semiología de base francesa (Barthes, 1964, 1980) y la semiótica en relación a la cultura (Eco, 2005) algunos aportes de los estudios visuales (Barrios, 2015; Caggiano, 2012; Moxey, 2009) junto a las categorías de representaciones sociales (Cebrelli & Arancibia, 2005; Cebrelli & Rodríguez, 2024), identidades (Restrepo, 2012) y territorios desde miradas, antropológicas filosóficas y post-estructuralistas para analizar lo que se denomina en este análisis como *memestampitas*, una conjunción entre memes-imagen y estampitas religiosas.

Por otra parte, se hace interesante retomar aportes de la sociología de las mercancías religiosas (Algranti & Setton, 2022) para complejizar el modo en que determinadas materialidades sagradas – esta vez consumidas y transpuestas a la red– producen y habitan espacios de creencias, claves para la vida social como el consumo, el ocio, el entretenimiento. En tanto mediaciones, son sensibles a la creatividad. Estas estampitas forman parte de la cultura material religiosa, es decir, actos concatenados de producción-distribución-consumo de un complejo paisaje visual y lingüístico de bienes sagrados simbólicos y materiales que, como sistemas de objetos, expresan y prefiguran las formas de vida, los ritos, las mitologías y las jerarquías simbólicas concernientes a lo sagrado en sus más variadas acepciones (Algranti & Setton, 2022). Si bien el abordaje de la cultura material asociada al hecho religioso es una línea de estudio relevante en la mirada de la academia anglosajona en general y en América Latina tiene importantes abordajes como los de Ceriani Cernadas y Giumbelli (2018), Semán (2006), Algranti (2019), existe una importante área de vacancia respecto de lo que sucede cuando estas materialidades se producen y circulan en las redes sociales.

Además, cabe destacar que para cada *memestampita* se hizo necesario explorar teorías específicas para contextualizar el análisis, algunas de ellas provenientes de la antropología, la comunicación y la sociología que problematizan la religión, las identidades y el fútbol (Archetti, 2001; Carozzi, 2005; Martín, 2004; Míguez & Semán, 2006; Ramos, 2015), como así también estudios específicos sobre peronismo e Iglesia (Bosca, 1997; Cisneros Torres, 2012; Ehrlich, 2023; Zanatta, 1999). Por otra parte, este trabajo tiene una mirada particular del territorio, dado que retoma aportes desde los estudios filosóficos y post-estructuralistas pero, también, distingue los procesos de apropiación del territorio como territorialidades (Segato, 2008), es decir, aportes antropológicos que resultan sustanciales al momento de abordar el tema del fútbol en los *memestampita*.

Para este trabajo, se hizo necesario una metodología específica, como la etnografía virtual (Hine, 2000), que retoma las técnicas tradicionales de investigación etnográfica para adaptarlas a través de las comunicaciones mediadas por una computadora o dispositivo móvil. Este tipo de metodología permitió un rastreo de memes en los espacios de Facebook durante el periodo septiembre del año 2023 a septiembre del año 2024. El proceso de sistematización se produjo por visitar, durante el periodo propuesto, veintitrés perfiles de creyentes de cultos en la ciudad de Salta, Argentina, que realizan publicaciones mostrando su devoción en tanto visibilizaban fiestas, altares, imágenes sagradas, entre otras ritualidades. Estos creyentes se seleccionaron con base en investigaciones anteriores de los autores y también en el marco de proyectos de investigación³ que

³ El proceso de rastreo de creyentes en redes sociales se realiza en el marco del proyecto de Investigación del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Salta *Los espacios "otros": territorialidad expandida (en)clave representacional e identitaria (periodo 2023-2025)*, dirigido por Daniela Nava Le Favi y co-dirigido por María Natalia Saavedra. Res. CI N° 235-2023.

vinculan preguntas referidas a cómo se construyen identidades y representaciones sobre la religiosidad popular en la ciudad y en las redes sociales. Respondiendo a una mirada etnográfica (Guber, 2001), no es el objetivo del trabajo centrarse en los perfiles particulares de los creyentes sino en las publicaciones referidas a las estampitas religiosas, dado que interesa mirar cómo en esas materialidades religiosas se condensan representaciones, identidades y temporalidades diversas. Por otra parte, respecto a las condiciones de producción de estos *memestampitas*, es necesario pensar en la categoría de *prosumer* (Toffler & Martin, 1990), es decir, cómo aquellos usuarios que crean y producen contenidos en la red y cumplen un rol activo en el proceso de mediación de las tecnologías. Cuando se produce, comparte y *re-produce* la imagen –en ese movimiento de territorialización y re-territorialización propio de las redes sociales–, se hace necesario hablar del carácter rizomático de este proceso (Deleuze & Guattari, 2010), que hace casi imposible determinar quiénes fueron los originadores de una imagen, lo que responde a la lógica de la multiplicación y duplicación de los *memestampitas* en particular, pero del funcionamiento de las redes sociales, en general. Por ello, este trabajo se centrará solo en las publicaciones que contenían estampitas y no en los perfiles de los creyentes. Cabe destacar que los *memestampitas* seleccionados para esta indagación constituyen una muestra significativa más que representativa del proceso mencionado.

El primer tópico de sistematización es el referido a las canonizaciones populares como las de Gilda y de Rodrigo, imágenes de la cultura musical que fueron santificadas por la creencia popular. En el segundo tópico, abordaremos la compleja relación entre política y sacralidad a través de la imagen de Evita. La última parte del trabajo está dedicada a dos figuras centrales para el fútbol argentino como lo son Messi y Maradona transpuestos a la sacralidad.

3. Entre cumbias y cuartetos

Gilda es el nombre artístico de Miriam Alejandra Bianchi (1961-1996), una mujer maestra que a sus veintiocho años decidió volverse cantante de cumbia. Falleció en un accidente automovilístico. Sus restos reposan en el Cementerio del Oeste, en el barrio de Chacarita de la Ciudad de Buenos Aires. Su figura no deja de suscitar atención, en tanto aún aparece como referencia repetida para ilustrar las ‘costumbres’ de los sectores populares:

Su muerte se convirtió para los medios en una matriz para entender otras muertes trágicas en el mundo de la música tropical: explicaba tanto los peligros de la vida de estos artistas en términos de mal camino (consumo de drogas y alcohol, promiscuidad sexual, delincuencia) y de explotación (sobreexposición en los medios, numerosos shows por la noche, contratos esclavistas), como las ‘santificaciones’ posteriores de ellos. (...) La idea de una santidad alcanzada de una vez y para siempre, de inamovilidad de un status sagrado, se confirma: hay un reconocimiento de que Gilda participa de una textura diferencial del mundo habitado, que

podríamos denominar ‘sagrada’, pero esa participación no es continua, sino que es activada en tiempos y espacios específicos y de modos diversos. (Martín, 2006, p. 75)

Gilda formaría parte de los santos populares que aparecen como personas que, por haber sufrido una muerte violenta o accidental, acceden al carácter milagroso puesto que el intenso sufrimiento purifica sus almas y las vuelve intercesoras ante Dios (Carozzi, 2005; Martín, 2004). Los santos canonizados popularmente serían, entonces, producto de una evangelización muy efectiva para transmitir el poder santificador y generador de milagros producto de una muerte trágica con sufrimiento intenso (Ramos, 2015). En el caso del *memestampita* de Gilda, se observa su rostro y un cuerpo vestido de mantas verdes y blancas en medio de un prado de fondo (figura 1a). Su cabellera lleva la típica corona de flores que caracterizaría a la cantante después de su muerte. En la parte inferior se lee: “Santa Gilda, canta por nosotros”. Se observa aquí entonces, una hipercodificación (Eco, 2005) entre la estampita de Santa Inés (figura 1b) y también a la de Santa Rosa de Lima (figura 1c).

Figura 1. Gilda, Santa Inés y Santa Rosa de Lima



(a) Memestampita de Gilda con el rezo “Santa Gilda, canta por nosotros”. Fuente: “Revista Burra” (2019) compartida en el grupo de Facebook *Alguien Sabe? Salta??*, Junio, 2023. (b) Imagen de Santa Inés; de dominio libre en Google. (c) Santa Rosa de Lima; de dominio libre en Google.

La hipercodificación se refiere a ese proceso embrionario que parte de un código ya existente para codificar uno que pretende ser nuevo, pero el cual se basa más en la convención que en la innovación (Eco, 2000). Se entiende que ese proceso de nueva codificación puede devenir de

numerosas significaciones que pueden estar superpuestas unas con otras. Este trabajo entiende que una de las hipercodificaciones preponderantes del caso elegido es el referido a una de las estampitas que circulan en honor a Santa Inés. Diferentes relatos la muestran como una joven hermosa y rica, pretendida en matrimonio por muchos nobles romanos. Por no aceptar a ninguno, aduciendo que estaba ya comprometida con Cristo, fue acusada de ser cristiana y llevada a un prostíbulo, fue protegida por unos ángeles y señales celestes. Fue entonces puesta en una hoguera que no la quemó y, luego, decapitada en el año 304⁴. En las imágenes se observan colores similares, verdes y blancos, en la vestimenta de ambas. La diferencia se presenta en el encuadre de la imagen, una con plano completo (Santa Inés) y otra con un plano americano (Gilda), que produce el efecto de que la mirada se enfoque en su rostro y en sus manos. A diferencia de la Santa, Gilda tiene un micrófono en lugar de una palma.

Como se verá a lo largo del trabajo, los *memestampitas* juegan con las figuras retóricas de la ironía y de la comparación (Barthes, 1964); en este caso, aludiendo iconográficamente a Santa Inés. En el campo semántico, el paralelismo con la belleza de Gilda y la santa cristiana es marcado, pero, también, la paradoja de que la santa fue “casta y pura” mientras que la cantante fue una mujer casada y posteriormente divorciada, dedicada a la cumbia en un momento histórico en el que el ambiente en que triunfaba este género musical resultaba complejo (Martín, 2006). Aquí, entonces, se encuentra marcada la ironía, una característica propia de los memes.

Sin embargo, otra hipercodificación latente puede ser entendida en términos de Santa Rosa de Lima,⁵ canonizada en 1671 y patrona de Perú y de América, Filipinas e Indias por ser la primera Santa del nuevo Continente. El proceso de nueva codificación tiene reminiscencias referidas al rostro y la corona de flores de la Santa, tal como se observa en la imagen-meme. En este último aspecto, importante destacar que el rostro del *memestampita* de Gilda fue editado a partir de la portada de su álbum *Corazón valiente*, el disco que la llevó a la cumbre de su carrera. La tapa tiene la imagen más emblemática de la cantante, compuesta por un vestido azul y una corona de flores, con el rostro hacia el cielo, tal como se replica en el meme. Aquí se presenta una hipercodificación en un doble sentido porque, si bien el análisis del disco excede los alcances de este trabajo, se podría pensar que existen paralelismos entre la tapa de *Corazón valiente* y ciertas advocaciones marianas, como la Virgen Inmaculada o de la Asunción, con lo que se evocaría en la gráfica de ese disco un

⁴ La información de Santa Inés se encuentra disponible en las páginas oficiales de la institución: <https://www.vaticannews.va/es/santos/01/21/s--ines--virgen-y-martir.html> (consultada el 10 de octubre de 2024).

⁵ La información de Santa Rosa de Lima está disponible en las páginas oficiales de la institución: <https://www.vaticannews.va/es/santos/10/04> (consultada el 25 de noviembre de 2024).

repertorio visual hegemónico (Caggiano, 2012) de la iconografía religiosa del catolicismo, lo que se re-actualiza en el *memestampita*.

En las redes sociales, también circularon imágenes-memes referidas al cantante Rodrigo. Nacido en Córdoba en 1973, su nombre completo era Rodrigo Alejandro Bueno. Era conocido por su música, el cuarteto, y, principalmente, su carisma, que lo convirtió en una de las figuras más representativas de las clases populares. En la madrugada del sábado 24 de junio de 2000, Rodrigo se dirigía desde La Plata hacia Buenos Aires con su ex-esposa, Patricia Pacheco, su hijo Ramiro, Fernando Olmedo, el músico Jorge Moreno y el locutor de radio Alberto Pereyra. En ese momento, se produjo un accidente con la camioneta del empresario Alfredo Pesquera, en el que perdieron la vida Rodrigo Bueno y Fernando Olmedo⁶. En el lugar del siniestro se hizo un santuario y Rodrigo se convirtió en una figura de devoción popular. María Julia Carozzi, quien ha abordado vastamente sobre la muerte violenta y juventud en canonizaciones populares, sostiene que, justamente, una de las razones de este tipo de creencia se debe al tipo de deceso de determinadas personas, porque se entiende que el sufrimiento purifica y la canonización se vuelve una especie de elevación de esa alma (Carozzi, 2005).

En el caso de Rodrigo, se observa una hipercodificación de la imagen en comparación con la de San Francisco de Asís⁷, por la perspectiva de la estampita y la posición del cuerpo de Rodrigo en la estampa (figura 2).

En ambas imágenes se puede observar el mismo plano americano, la posición del cuerpo (los brazos, torso) y elementos contextuales (los animales y plantas) que permiten entender los paralelismos de estas codificaciones visuales.

Sin embargo, en el caso de Rodrigo, el *memestampita* está asociado al cuarteto –su estilo musical– y la fiesta (el vino y la copa en sus manos), lo que genera un campo semántico en franca oposición con los preceptos cristianos más conservadores de la Iglesia Católica. Aquí, la estampita adquiere otro entramado de sentidos, cargándose de un valor que pone en tensión/disputa representaciones contrapuestas que se conjugan en una imagen. De algún modo, habitar las formas de nombrar lo sagrado significa renombrar la experiencia –en este caso– de sacralización a partir de una estampita que –producida anónimamente– circula en un espacio específico como las redes sociales. Este proceso puede pensarse como una forma de identificación imperfecta (Algranti & Setton, 2022) porque juega no solo con la ironía como imagen retórica, sino también con la

⁶ La información de Rodrigo puede encontrarse en: <https://www.pagina12.com.ar/2000/00-06/00-06-25/pag25.htm> (consultada el 10 de octubre de 2024).

⁷ La información de San Francisco de Asís está disponible en las páginas oficiales de la institución: <https://www.vaticannews.va/es/santos/10/04/s--francisco-de-asis--fundador-de-la-orden-franciscana--patron-d.html> (consultada el 10 de octubre de 2024).

ambivalencia entre los preceptos cristianos y católicos, por un lado, y los sentidos populares del cuarteto, por el otro.

Figura 2. Rodrigo y San Francisco de Asís



2 (a) *Memestampita* de Rodrigo con la leyenda “Santo Rodrigo, Patrono del Cuarteto”; imagen de dominio libre recuperada de Facebook. Junio 2023. (b) imagen de San Francisco de Asís extraída de Google.

A su vez, es necesario comprender que en la composición de la estampa gravitan otros elementos que pueden ser simples accesorios ornamentales o, por el contrario, funcionar como símbolos cuya significación añade, a la imagen principal, datos y pautas históricas, teológicas o incluso arquetípicas (Acosta Rico, 2018), como en el caso del *memestampita* de Rodrigo, en la que los elementos incorporados refieren a la fiesta, o en el caso de Gilda, a la música, con la inclusión del micrófono. Las estampas suelen mostrar significados mediante una narrativa semiótica sencilla. La mayoría de las veces reproducen y explicitan ideas provenientes del cuerpo de creencias doctrinales-religiosas que les dio origen y al que obviamente pertenecen: la doctrina católica (Acosta Rico, 2018; Mardones, 2004), y otras, como en el caso de los *memestampitas*, referidas a las biografías personales de los santos populares canonizados.

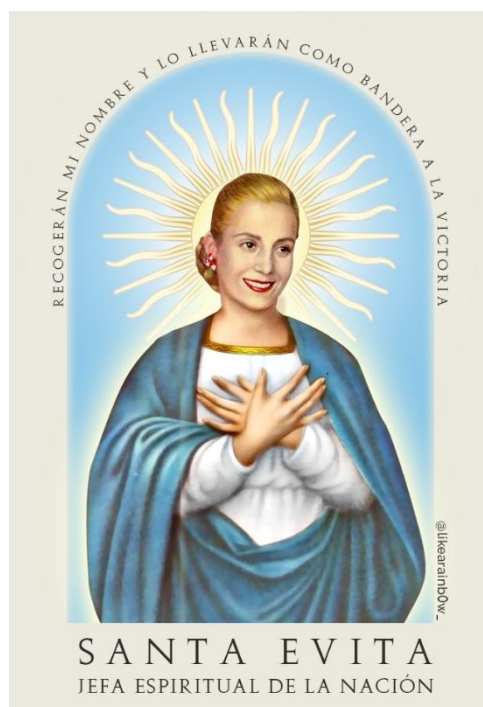
Además, es necesario pensar cómo, sobre la base de un repertorio visual hegemónico (Caggiano, 2012), como lo son las iconografías católicas, las imágenes “sagradas” son resignificadas a partir de la lógica del meme (en su carácter irónico y burlón) y de la inclusión de santos populares

no reconocidos por el canon. A partir de allí, se configuran y ensayan visualidades *otras*, que constituyen un repertorio visual contrahegemónico (Caggiano, 2012) a las visualidades católicas.

4. La política y la sacralidad

Eva o Evita (1919-1932), es una figura controversial en la historia de la política de la Argentina. Algunos trabajos han dado cuenta de la construcción discursiva oscilante de esta figura: por un lado, la “Evita montonera” de los años setenta, y, por otro, la “Evita, bandera de lucha” de principios de la década del sesenta. Hay una tercera imagen de Eva Perón, la de mujer revolucionaria y moderna que, tamizada por una cultura de masas en expansión, resulta un eslabón ineludible para comprender la peronización masiva y el evitismo juvenil (Ehrlich, 2023). El *memestampita*, juega con la idea de la santidad de Eva (figura 3).

Figura 3. Evita



Memestampita de Santa Evita con la leyenda “Recogerán mi nombre y lo llevarán como bandera a la victoria” y “Santa Evita, jefa espiritual de la nación”. Imagen de dominio libre recuperada de la página “El Santa Evita - @likearainb0w”. Julio 2023

La imagen de Eva, aquí, se hipercodifica con las imágenes canónicas de la Virgen María, en las que destacan los colores más sobresalientes de este signo iconográfico del cristianismo como la gama de los celestes y el color blanco. Los mensajes lingüísticos que acompañan la imagen rezan: “Recogerán mi nombre y lo llevarán como bandera a la victoria” y “Santa Evita, jefa espiritual de la nación”. La primera frase que rodea a toda la imagen de Eva, transpuesta a la imagen de María,

remite al último discurso que brindó Eva Duarte de Perón antes de su muerte, el 17 de octubre de 1951, en la que fue la primera transmisión de la televisión argentina. La segunda frase nos permite comprender la dimensión político-religiosa que el Estado peronista le imprime –en tanto corona– a Evita como “Jefa Espiritual de la Nación”.

En este sentido, es necesario comprender las complejas relaciones entre el peronismo y el catolicismo. Existen, al menos, tres líneas de lecturas para acercarnos a este proceso: los abordajes que consideran que peronismo fue sólo la expresión política del “mito de la Nación Católica” (Zanatta, 1999) o de aquellas, que, por el contrario, lo consideran un proyecto anti-católico que buscó erigirse como “Iglesia Nacional” (Bosca, 1997). También existe un tercer abordaje que propone que los vínculos entre peronismo y catolicismo tienen que ser estudiados como relaciones complejas y dinámicas, pues la emergencia de una identidad como la peronista implicó una fuerte continuidad con un imaginario católico de corte anti-liberal y anti-comunista, así como también un punto de inflexión y ruptura respecto de éste (Cisneros Torres, 2012).

La construcción del mito a partir de la frase, que se re-actualiza en el meme, permite comprender lo que Carozzi (2005) nombra respecto a los mártires y santos y esa muerte “injusta” dentro de la vida de estos protagonistas. Así, el discurso que rodeó a Evita constituía un terreno fértil para edificarla como un mito (Barthes, 1980). No solo por su muerte temprana y trágica, sino también por el modo hagiográfico en el que ella misma eligió anticiparla. Este aspecto se lee en su autobiografía, *La razón de mi vida* (Penella de Silva, 1951), donde Evita dio cuenta de la “misión” a partir de “su día maravilloso”: el día en que conoció a Perón y se “convirtió” y “entregó completamente” a su causa. Lo que, sumado al lenguaje y a la apelación de las narrativas cristianas, hizo que este libro pudiera ser leído como esas historias de vidas ejemplares de los santos (Cisneros Torres, 2012). Este proceso se re-actualiza en el meme, que condensa en una imagen esa construcción discursiva compleja y ambivalente que oscila entre la santidad y lo que implicó para el peronismo la imagen de Eva.

Las identificaciones imperfectas describen procesos creativos e imperfectos de síntesis biográficas entre estructuras objetivas que organizan las vivencias de lo sagrado (Algranti & Setton, 2022): aquí, hay clasificación “imperfecta” de una identidad que condensa esa estampita que, al mismo tiempo, es una metáfora que constituye en sí misma el discurso ambivalente, complejo y contradictorio que rodea a Eva, por un lado, y la relación entre peronismo y catolicismo, por el otro.

5. El fútbol y sus mitos

El fútbol es otra de las esferas de la cultura desde donde han surgido estos *memestampitas*. Por un lado, las de Diego Armando Maradona, jugador argentino nacido en el año 1960, fallecido en el año 2020 y quien fuera una figura central para el campeonato por la Copa del Mundo en el año 1986. La selección de la imagen está asociada a su participación en el equipo de Nápoles (Italia), donde jugó entre 1984 y 1991. Por otro lado, están las imágenes de Lionel Messi⁸ y el último campeonato Mundial ganado para la Argentina en el año 2022 y la copa América en el 2024 (figura 4).

Figura 4. Maradona y Messi



4 (a) *Memestampita* de San Diego “hágase tu voluntad”. (b) meme de Messi con un rezo re-apropiado del padre nuestro. Imágenes de dominio libre recuperadas del grupo *Alguien Sabe Salta?* Diciembre 2023- Julio 2024

En el caso del fútbol se observan otras rupturas con relación a los anteriores *memestampitas* mapeadas: en el caso de Gilda y Rodrigo se tratan de canonizaciones populares en las que se articulan biografías de muertes injustas y/o violentas. Se podría entender que la estampita de Maradona podría encuadrarse dentro de este parámetro por cómo fue recibido su fallecimiento en medios de comunicación⁹. Sin embargo, la de Messi, no. Otra ruptura es que también acompaña a la figura de este último una plegaria. En ambos casos, se podría hablar de mitologías (Barthes, 1980)

⁸ Lionel Andrés Messi Cuccitini, nació el 24 de junio de 1987 en la ciudad de Rosario, Provincia de Santa Fe, Argentina.

⁹ No es el objetivo de este trabajo indagar la cobertura de los medios de comunicación en relación con la muerte de Diego Armando Maradona. Sin embargo, pueden encontrarse algunas noticias que manejan el campo semántico de la duda, la incertidumbre ante la muerte del jugador: <https://www.vozdeamerica.com/a/nuevo-peritaje-medico-arrojadas-sobre-muerte-de-maradona-en-2020/7591557.html> (consultado el 10 de octubre de 2024).

que han referido a la argentinidad en diferentes momentos socio-históricos. Dentro de las continuidades entre ambas estampas, se puede mencionar que la disposición de los cuerpos construye una imagen que asienta sus bases en las estampitas de Jesucristo, otorgando tanto a Messi como a Maradona una cualidad de divinidad. En el caso de Messi, además, se anexa un rezo que tiene una re-apropiación de la característica oración del catolicismo denominado “padrenuestro o padre nuestro”:

Messi nuestro, que estás en las canchas, / santificada sea tu zurda; / venga a nosotros tus lujos; / bágase tu voluntad / de jugada o pelota parada / danos hoy la gambeta de cada partido / perdona nuestras ofensas, / como también nosotros perdonamos a los que te pegan. / No nos dejes sin tu magia. / Y líbranos del mal del fútbol. / Amén

El breve rezo del padre nuestro es ícono del catolicismo y, según el relato bíblico, fue dado por Jesús (en el Evangelio de San Lucas y Mateo se especifican las condiciones en las que se produce la plegaria, aunque suelen diferir en algunos detalles). En el *memestampita* se reemplaza la palabra padre por la de Messi y se activan semas referidos al fútbol (la zurda, el juego, la pelota parada, por ejemplo) y a la vida personal del jugador (cuando se habla de lujos¹⁰).

Por otra parte, la imagen de Messi entra no solo dentro de una mitología religiosa, sino también, en estrecha vinculación con la cultura argentina. Por eso, se juega con la mitología del “ser argentino” asociado al fútbol, una construcción discursiva que se sedimenta en la noción de este deporte asociado a un contenido dramático y con una alta condensación simbólica asociada a la identidad (Archetti, 2001). Aquí, las identidades en tanto representaciones (Restrepo, 2012) funcionan ancladas a la idea de argentinidad llevada, en este caso, a la sacralidad. Por eso, al observar ambas imágenes, se reconoce una adscripción identitaria que pone en juego la idea de una identidad argentina y religiosa que, con su viralización, pone en valor la fe que el pueblo argentino adjudica a los dos máximos exponentes del fútbol a nivel mundial.

5. “Salidas” provisionarias

En sociedades postmodernas y postsecularizadas, las estampitas devocionales pasan a ser un bien espiritual o producto religioso entre muchos dentro del mercado mundial de las religiones (Acosta Rico, 2018). Sin embargo, la pregunta que orienta este trabajo es qué sucede cuando esas estampas se transponen a las redes sociales. Desde un abordaje interdisciplinario –que puso en diálogo aportes de la comunicación, los estudios visuales, la semiótica y estudios sobre religiosidad de diversa cohorte– el trabajo fue pensando la forma de expresión de la cultura material religiosa en el ecosistema mediático, principalmente, los referidos a los memes y las estampitas.

¹⁰ Más allá de su sentido deportivo, entendemos también que alude a la vida privada del jugador, dado que actualmente es una persona adinerada.

En un primer momento, se hizo un recorrido sobre la importancia de la imagen en el cristianismo para pensar cómo las estampitas son una materialidad religiosa que responde a una forma de sacralidad en la que se conjuga lo estético, lo emocional y lo religioso. Por otra parte, se situó la mirada en el meme, en tanto imagen que funciona de manera rizomática en el espacio de las redes sociales, donde las huellas de sus condiciones de producción quedan borradas, pero su alta circulación permite la propagación y divulgación de imágenes y significaciones diversas. A partir de allí, se propuso pensar en la categoría de *memestampita* para situar el caso estudiado.

Se seleccionaron algunos ámbitos para pensar las imágenes-memes, entre ellos, la esfera de la música popular (cuarteto y cumbia), la de la política y la del fútbol, para reflexionar allí cómo se construyen continuidades y rupturas en relación con el fenómeno religioso en la Argentina: en muchos casos se juega con el paralelismo de otros santos ya institucionalizados en el catolicismo que, hipercodificados en una nueva estampita, activan otros sentidos a veces yuxtapuestos a la imagen referida y, en otros casos, en franca oposición.

Los *memestampitas* son construcciones discursivas e iconográficas que, transpuestas a la red, adquieren una gran circulación, por un lado, y, por el otro, condensan –como toda imagen– una diversidad de significaciones que a veces resultan contrapuestas y ambivalentes. La categoría, entonces, articula conceptos referidos a la imagen-meme-estampa en tanto permite reflexionar cómo la cultura material religiosa expresa sus mitologías, sus canonizaciones populares en un objeto sagrado que circula en redes sociales utilizando retóricas como la comparación, la burla y la ironía. En ese marco, los *prosumers* (productores y –a la vez– consumidores de los memes) producen creativamente estas estampitas generando nuevas representaciones acerca de las personas representadas, muy ancladas a figuras del cristianismo más allá que pertenezcan a canonizaciones populares.

Los *memestampistas*, en tanto *imagen*, tienen una memoria compositiva referida a las iconografías religiosas de raigambre más católicas, pero traen consigo, también, narrativas específicas de las personas retratadas, muy ancladas en sus biografías personales y con ello activando semas, a veces, opuestos a los preceptos cristianos más conservadores. Como *meme*, juegan con diferentes recursos retóricos, pero su principal característica es que está inmerso en un proceso de territorialización y re-territorialización propio de las redes sociales. En él, resulta difícil reconocer la autoría y sus condiciones de producción, pero también las redes sociales le otorgan una alta circulación y, por lo tanto, visibilidad. En tanto *estampa* religiosa, tiene una funcionalidad estético-emocional re-elaborada bajo la lógica del meme (la ironía, la burla, la comparación, entre otras) en la que se desafía la mirada institucional de lo que puede constituir un “santo” o “advocación” retratada en una estampita. Allí, se puede leer cómo los creyentes convertidos y

articulados en *prosumers* –por su participación en el espacio digital y su interacción en las redes– se re-apropian, re-inventan creencias, prácticas y discursos construyendo un repertorio visual *otro* a los legitimados institucionalmente.

En los casos analizados, entonces, se observan dos procesos: por un lado, las estampitas refieren, en su dimensión temporal, a la memoria y sacralidad del canon católico, a pesar que algunos de los “santos” (como Gilda y Rodrigo), pertenecen a las canonizaciones populares. Por el otro, también se lee la desinstitucionalización relativa del creer (Algranti & Setton, 2022), porque las significaciones que condensan los memes posibilitan orientaciones desreguladas, autodidactas, que tienen que ver con industrias culturales ligadas al ámbito de la música o el fútbol, por ejemplo, y con las representaciones de los creyentes armadas y creadas para la red. Las estampitas juegan con los procesos de identificación, pero desde formas de enunciación ambivalentes, contradictorias y polisémicas.

Referencias bibliográficas

- Acosta Rico, F. (2018). Las estampas y los íconos religiosos y su reinención dentro del mercado mundial de las religiones y del esoterismo de masas. *Intersticios sociales*, 16, 131-157.
- Algranti, J. (2019). *Las industrias del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Editorial Biblos.
- Algranti, J., & Setton, D. (2022). *Clasificaciones imperfectas. Sociología de los mundos religiosos*. Editorial Biblos.
- Archetti, E. (2001). *El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino*. Fondo de Cultura Económica.
- Ávila Sánchez, E. (2020). Los nuevos ecosistemas mediáticos y las nuevas narrativas: una oportunidad para el periodismo transmedia y crossmedia en Bolivia. *Punto Cero*, 25(40), 75-88.
- Barrios, C. (2015). Representaciones fotográficas del Gauchito Gil. Las imágenes como productoras de sentido y formas de articulación de la cultura popular y masiva [Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata]. SEDICI. Repositorio Institucional de la UNLP. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/52002>
- Barrios, C. (2016). Viajar, fotografiar, re-semantizar prácticas religiosas correntinas imágenes del gauchito gil en la trama de las prácticas y los discursos [Tesis de maestría inédita]. Universidad Nacional de Misiones.
- Barthes, R. (1964). La retórica de la imagen. *Communications*, 4, 40-51.
- Barthes, R. (1980). *Mitologías*. Siglo XXI.
- Bosca, R. (1997). *La iglesia nacional peronista. Factor religioso y poder político*. Ed. Sudamericana.
- Caggiano, S. (2012). *El sentido común visual. Disputas en torno a género, raza y clase en imágenes de circulación pública*. Ed. Miño y Dávila.

- Campbell, H. (2012). *Digital religion: Understanding religious practice in new media words*. Abingdon Routledge.
- Carozzi, J. (2005). Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 20, 13-21.
- Cebrelli, A., & Arancibia, V. (2005). *Representaciones sociales. Modos de mirar y de hacer*. CEPIHA.
- Cebrelli, A., & Rodríguez, M. (2024). Representaciones sociales. En D. de Charras, L. Kejval, & S. Hernández (Comps.), *Vocabulario crítico de las ciencias de la comunicación* (pp. 597-603). Ed. Taurus.
- Cernadas Ceriani, C., & Giumbelli, E. (2018). Materialidades e mediaciones nas religiosidades latino-americanas. *Ciencias Sociales y Religión*, 20(29), 10-16. <https://doi.org/10.20396/csr.v20i29.12314>
- Chamorro, L. (2023). *El código meme: la evolución del lenguaje*. Ed. Lid.
- Cisneros Torres, M. (2012) Evita: Jefa Espiritual de la Nación (La dimensión religioso-política del mito de Evita). En *Actas del "Tercer Congreso de Estudios sobre el Peronismo (1943-2012)*. <https://redesperonismo.org/articulo/evita-jefa-espiritual-de-la-nacion-la-dimension-religioso-politica-del-mito-de-evita/>
- Dawkins, R. (1976). *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Salvat.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Eco, H. (2000). *Tratado sobre semiótica general*. Ed. Lumen.
- Ehrlich, L. (2023). El ascenso de Eva Perón en la política peronista y la cultura argentina durante las décadas de 1950 y 1960. *Boletín Del Instituto De Historia Argentina Y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 58, 58-84. <https://doi.org/10.34096/bol.rav.n58.11810>
- Guardia Crespo, M., & Zegada Claire, M. (2018). *La vida política del meme. Interacciones culturales en Facebook en una coyuntura crítica*. Ed. Ceres y Plural Editores.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Norma.
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42.
- Hine, C. (2000) *La etnografía virtual*. Ed. UOC.
- Jenkins, H. (2009). *Cultura de la convergencia*. Aleph.
- Ledesma, M. L. (2022). De faja y poncho rojo: el Gauchito Gil y la construcción de representaciones sociales en memes que circulan en grupos salteños de Facebook durante el periodo de pandemia 2020-2022 [Tesis de grado inédita]. Universidad Nacional de Salta.
- Ledesma, M. L. (2024). Entre memes y devociones: Imágenes que circulan en grupos de Facebook de Salta-Argentina. El caso del Gauchito Gil. *Folia Histórica del Nordeste*, 49, 179-196. <https://doi.org/10.30972/fhn.49497397>
- Mardones, J. M. (2004). *¿Hacia dónde va la religión?* ITESO.

- Martín, E. (2004). No me arrepiento de este amor. Fans y devotos de Gilda, una cantante argentina. *Sociedad y Religión*, 6, 101-115.
- Martín, E. (2006). La doble de Gilda, o cómo, cantando cumbia, se hace una santa popular. En, D. Míguez y P. Semán (Eds.) *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente* (pp. 75-95). Ed Biblos.
- Miguel, G. (2022). Religiosidad y memes. Respuestas a las publicaciones del Papa Francisco en Twitter. *La Trama de la Comunicación*, 26(1), 123-143.
- Míguez, D., & Semán, P. (2006). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Biblos.
- Moxey, K. (2009). Los estudios visuales y el giro icónico. *Estudios Visuales*, 6, 8-27.
- Nava Le Favi, D. (2022). De “peregrinos” a “peregrinos virtuales”: el caso del Señor y la Virgen del Milagro en Salta (Transformaciones y territorialidades durante la pandemia del Covid 19). En F. Flores, & R. Puglisi (Eds.), *Movilidades sagradas peregrinaciones procesiones turismo y viajes religiosos en la argentina* (pp. 85-97). Prohistoria ediciones.
- Núñez, A. (15 de Febrero 2023). *Semiótica del Meme - Conversación con Alejandro Nuñez* [Video]. Youtube https://www.youtube.com/watch?v=2IU_jiI92Vo
- Penella de Silva, M. (1951). *Eva Perón. La razón de mi vida*. Ed. Peuser.
- Ramos, M. (2015). Representaciones de la religiosidad popular Entre medios y mediaciones El caso de Pedro Sangüeso [Tesis de grado inédita]. Universidad Nacional de Salta.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Ed. UC.
- Rost, A. (2006). La interactividad en el periódico digital [Tesis doctoral inédita]. Universidad Autónoma de Barcelona. <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/4189/ar1de1.pdf>
- Ruocco, J. (2023). *¿La democracia en peligro? Cómo los memes y otros discursos marginales de internet se apropiaron del debate público*. Ed. Paidós.
- Segato, R. (2008). La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En A. Alonso (Comp.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 41-81). CLACSO.
- Semán, P. (2006). *Bajo continuo*. Gorla.
- Tobeña, A. (2007). ¿Memes religiosos y ateos? *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 23, 123-127.
- Toffler, A., & Martín, A. (1990). *La tercera ola*. Plaza & Janés.
- Wunsch, L. P., Nikolay, J. R., & Silva de Freitas, E. (2022). Chatbot: comunicación digital y religiosidad tras la pandemia en Latinoamérica. *Universitas-XXI*, 37, 101-121. <https://doi.org/10.17163/uni.n37.2022.04>
- Zanatta, L. (1999). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Sudamericana.

Ética trashumante en *Paso del norte* de Juan Rulfo. La migración como trashumancia y viaje liminar

Transhumant ethics in Juan Rulfo's "Paso del norte". Migration as transhumance and liminal journey

Ética trashumante em "Paso del norte" de Juan Rulfo. Migração como transumância e viagem liminar

Dra. Reyna Carretero Rangel

(Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, México)¹

Dr. Alberto Vital

(Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México)²

Lic. Miguel Ángel Olvera

(Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México)³

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México), y Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM, Maestra en Ciencias Políticas y Sociales y Licenciada en Ciencias Políticas y Administración Pública, ambas por la UNAM. Es Investigadora de Tiempo Completo en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM-UNAM). Profesora en el Posgrado de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Sus líneas de investigación son: "Cosmopolitismo ancestral" y "Cartografía de la hospitalidad-trashumancia". Es fundadora y Coordinadora del "Seminario Internacional Permanente de Estudios Culturales del Magreb" (2023). Su investigación actual se titula "Magreb hoy. Puertas abiertas para la fundamentación gnoseológica de un mundo trashumante". Es creadora de la "Ley de interculturalidad, atención a migrantes y movilidad humana en la CDMX, decretada en el 2011.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2769-9715>

Correo electrónico: carretero@crim.unam.mx

² Doctor en Letras por la Universidad de Hamburgo (Alemania), Maestro en Letras Mexicanas y Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas, ambas por la UNAM. Sus líneas de investigación incluyen vida y obra de Juan Rulfo y Victoriano Salado Álvarez, entre otros, y estudios en pragmática de la comunicación literaria, onomástica y argumentación en la literatura. Es Investigador de Tiempo Completo en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, entidad que dirigió de 2013 a 2015. Fue coordinador de Humanidades (2015-2019), director del Centro de Enseñanza para Extranjeros (2020-2024), y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras, entidades todas de la UNAM. Es miembro del Programa de Apoyo a la Superación del Personal Académico de la Dirección General de Superación del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2053-6403>

Correo electrónico: albertovital04@yahoo.com.mx

³ Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas por la UNAM. Sus líneas de investigación incluyen la obra de Juan Rulfo y Victoriano Salado Álvarez; la narrativa autobiográfica en México en los siglos XIX y XX, y los estudios en pragmática de la comunicación literaria, onomástica y argumentación en la literatura. Formó parte de los proyectos PAPIIT IN 404516, "Procesos de construcción del yo en la escritura autobiográfica en México", y PAPIIT IN 402420, "Investigación, edición y difusión de la obra de Victoriano Salado Álvarez", ambos en la UNAM. Actualmente es asistente de investigador en el Sistema Nacional de Investigadores del CONAHCyT.

ORCID: <http://orcid.org/0009-0001-9357-0939>

Correo electrónico: olveramaci1409@gmail.com

Fecha de recepción: 18 de octubre de 2024

Fecha de aceptación: 06 de diciembre de 2024



Creative Commons 4.0

Cómo citar: Carretero Rangel, R., Vital, A., & Olvera, M. A. (2024). Ética trashumante en “paso del norte” de Juan Rulfo. La migración como trashumancia y viaje liminar. *Revista Pares - Ciencias Sociales*, 4(2), 229-246.

ARK CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s27188582/y4ebrniy9>

Resumen

En este artículo abordamos la narración *Paso del norte*, que forma parte del libro *El llano en llamas* (1953), del escritor mexicano Juan Rulfo (1917-1986). El relato aglutina la experiencia descarnada del tránsito humano desde tierras mexicanas hacia Estados Unidos. La propuesta conceptual de la trashumancia se pone al servicio de interpretar esta experiencia liminar de tránsito y desarraigo de la tierra que nos ve nacer hacia donde se anhela llegar. El concepto de trashumancia originado en su etimología latina *trans-humus* (cruce de tierras) se inscribe en la propuesta teórica de la “hospitalidad-trashumancia”. De ese modo, puede emplearse como una herramienta epistemológica que responda con mayor precisión a la experiencia social contemporánea donde se mezclan la pobreza extrema y los desplazamientos forzosos.

Palabras clave: Paso del norte, Juan Rulfo, ética trashumante, trashumancia, migración forzada

Abstract

In this article we address the story “Paso del norte”, which is part of the book *El llano en Llamas* (1953), by the Mexican writer Juan Rulfo (1917-1986). The story brings together the raw experience of human transit from Mexican lands to the United States. The conceptual proposal of transhumance is put at the service of interpreting this liminal experience of transit and uprooting from the land that sees us born towards where we long to arrive. The concept of transhumance originated in its Latin etymology *trans-humus* (crossing of lands) is inscribed in the theoretical proposal of “transhumance-hospitality”. In this way, it can be used as an epistemological tool that responds more precisely to the contemporary social experience where extreme poverty and forced displacement are mixed.

Keywords: Paso del norte, Juan Rulfo, Transhumant Ethics, transhumance, forced migration

Resumo

Neste artigo, abordamos a narração “Paso del norte”, que faz parte do livro *El llano en Llamas* (1953), do escritor mexicano Juan Rulfo (1917-1986). A história reúne a dura experiência do

trânsito humano desde terras mexicanas aos Estados Unidos. A proposta conceitual da transumância é colocada ao serviço da interpretação desta experiência liminar de trânsito e desenraizamiento da terra que nos vê nacer para onde desejamos chegar. O conceito de transumância, originado em sua etimologia latina *trans-humus* (travessia de terras), faz parte da proposta teórica da “hospitalidade-transumância”. Desta forma, pode ser utilizado como uma ferramenta epistemológica, que responde mais precisamente à experiência social contemporânea, onde a pobreza extrema e o deslocamento forçado se misturam.

Palavras-chave: Paso del norte, Juan Rulfo, Ética da transumância, transumância, migração forçada

Medina

Invasada de relojes que dirigen tus pasos
ahora lentos, ora veloces.

Compremos estrellas y lunas matutinas
para iluminar esta ceguera eterna,
que imiten la risa en mi boca,
que encandilen mi alma.

Brújulas efímeras, mapas evanescentes,
murallas de Sésamo, que abren y cierran
para indigentes trashumantes.

(Reyna Carretero, 2009, p. 33).

Introducción

La propuesta teórica de la hospitalidad-trashumancia se ha desplegado a partir de la emergencia de los flujos de migración forzada a finales del milenio pasado. En esta travesía realizada en condiciones de suma pobreza material y riesgo extremo, el foco de la mirada está puesto en la experiencia de la persona que, ante el despojo de sentido y la ausencia de caminos abiertos para poder continuar la vida, emprende la vivencia de lo que en cinco textos se acuñó como “trashumancia”, —que en su etimología latina *trans-humus*, evoca el cruce de tierras—, para encontrar de nuevo el sentido que es recuperado a través de la hospitalidad.

En el cruce de tierras siempre existe el riesgo de caer, de fenecer, por lo que la hospitalidad deviene indisociable para sobrevivir en este paso al vacío, en nuestra búsqueda de sentido, donde una mano nos sostiene y salva de la caída, recuperando así nuestras coordenadas de sentido en un mundo, que para millones de personas ha devenido actualmente en un “mundo sin lugar” (Carretero, 2009). “La hospitalidad deviene así indisociable de la trashumancia, implicando al mismo tiempo el reconocimiento de la inviolable dignidad humana” (Carretero, 2013, p. 16).

El concepto de trashumancia se desplegó inicialmente en la obra *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar* (Carretero, 2009), y se complementó con el concepto de hospitalidad en el texto *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa* (Carretero, 2012). Esta obra fue reseñada por el sociólogo mexicano Gustavo López Castro (2014), pionero en el tema de la migración en América Latina.

En su libro anterior *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*, nos había situado brutalmente en un mundo de desigualdad abismal entre los indigentes trashumantes y quienes viven en el exceso, en un proceso de olvido, indiferencia y ausencia de responsabilidad frente al Otro. Ese libro es brillantemente deprimente, pues nos muestra una condición humana escindida del amor, de la solidaridad y la corresponsabilidad, una abyección sin salida; y la autora nos debía esa salida: y el libro de la Comunidad trashumante lo es. Con una fina sensibilidad, producto de su intelecto y también de su corazón, nos muestra como la responsabilidad por el Otro, pasa necesariamente por la ética de la hospitalidad. (p. 310)

A estas dos obras les han sucedido el tercer texto titulado *Atlas místico de la hospitalidad-trashumancia* (Carretero, 2013), que aboga por una identificación sustancial entre los textos monoteístas del judaísmo, cristianismo y el islam, en los que la hospitalidad y la trashumancia están presentes, creando entre ellos una *koiné*, una lengua “franca”. Se aborda, por ejemplo, el éxodo de Abraham, el patriarca judío, o el *mi’raj* realizado por Mohamed, profeta del islam, como nuevo fundamento para hablar de las actuales “existencias en tránsito”. Se trata así de una nueva relación o *koiné* que puede quedar clara en el siguiente señalamiento del filósofo Eduardo González Di Pierro (2014):

[se] descubre una nueva *koiné* en este binomio de hospitalidad-trashumancia (...) que constituye una auténtica propuesta para superar las aparentes diferencias entre las religiones, sus libros sagrados, sus expresiones dogmáticas, propugnando, en cambio, una concentración en los muchos puntos comunes que existen entre ellas y que son muchos más de lo que cualquiera supondría (...) Por supuesto se trata de un misticismo *sui generis*, fundado en la experiencia mística originaria y común a los seres humanos, independientemente de la adscripción religiosa o la cosmovisión que posean, de ahí que absuelva de manera impecable esa función de *koiné*. (p. 77)

Le sigue en este cuarto abordaje la *Ultraestructura trashumante. Una gramática de la hospitalidad* (Carretero, 2016). Ultraestructura es un concepto original tomado del filósofo francés Michel Serres, que alude al “flujo emitido por las cosas consideradas de manera extrema: *suinmo de corpore* [flujo corporal], fórmula empleada ocho veces en cuarenta versos [*De rerum natura*, Lucrecio]. La superficie es extremo, es una cara exterior” (Serres, 1994, p. 60). En razón de esto, la obra

previamente mencionada propone “una estrategia para enfocar la interrelación social en sus múltiples intersticios, a manera de esporas” (Carretero, 2016, p. 72). Cabe señalar que este texto presenta un glosario de los conceptos derivados de las obras sobre la hospitalidad-trashumancia, titulado “Planómeno trashumante”, evocando el concepto de Gilles Deleuze, quien señala que el *planómeno* es “una mesa, una planicie, una sección. Es un plano de consistencia o, más exactamente, el plano de inmanencia de los conceptos” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 39). Y podemos agregar que: “gracias a su movimiento, nos permite continuar nombrando nuestra experiencia existencial cuando tocamos los límites de la cordura, del sentido; cuando se nos presenta precisamente la imposibilidad de nombrar nuestra vida, esto es: habitarla” (Carretero, 2016, p. 36).

En la última y quinta entrega de esta especie de saga teórica, la obra *Dolce Convivio. Composibles del trashumante urbis* (Carretero, 2021), da cuenta de los componentes de la hospitalidad tales como: la ensoñación, la ternura, la dulzura, la responsabilidad y el cuidado, en su calidad de “composibles”, basándose en los “mundos composibles” de Leibniz: “entre todos los mundos latentes, solo alguno de ellos podrá aspirar a la existencia: aquel que realice el máximo de continuidad, los restantes quedarán en calidad de imposibles” (Carretero, 2021, p. 23). La filósofa mexicana Rosario Herrera Guido así los describe:

Desde el principio, Carretero pregunta a los trashumantes: ¿a qué vienen a la ciudad dantesca? Y responde, en compañía de Derrida: “Preferimos la vida. Porque arriesgando la vida la conservamos. La vida para amar y dar hospitalidad” (...) Y donde la actualización de la dulzura helénica deviene ética de la hospitalidad, como condición de la apertura y armonía con el otro; dos conceptos que, al lado de Serres, sostienen la ultraestructura, a diferencia de los conceptos marxistas infraestructura y superestructura, la base material de existencia y su reflejo en el pensamiento (...) Por ello, tras las huellas de Leibniz y Serres, nuestra filósofa y poeta se encuentra con los *composibles* del trashumante: la ensoñación, la ternura, la dulzura, la hospitalidad, la responsabilidad y el cuidado, condiciones que posibilitan la convivencia en la *ciudad celeste*, soñada, epifanía (επιφάνεια), acontecimiento y acaecimiento de la ciudad deseada, en la que la ética de la hospitalidad surja como principio del amor civil, para hacerse cargo de la libertad y la acción. Ahí donde la ciudad deviene hogar, casa habitable, que permite la armonía entre la identidad y la alteridad, el sí mismo y los otros, la mismidad y la otredad, la inmediatez y el infinito. (Herrera Guido, 2021, pp. 118-122)

Esta experiencia de hospitalidad-trashumancia está representada fielmente en el relato *Paso del norte* del escritor mexicano Juan Rulfo, por lo que nos proponemos llevar a cabo esta relación de orden interdisciplinario entre una propuesta teórica sociológica y una de las obras literarias más reconocidas de la literatura hispana, con el fin de reconocer la pertinencia conceptual de la

propuesta de la hospitalidad-trashumancia. Esta relación interdisciplinaria entre la sociología y la literatura ya se ha abordado, por ejemplo, en Démian Pavón (2019):

La propuesta de comprender a César Moro como un trashumante abre una ventana de oportunidades para comprender mejor no sólo la vida del poeta, y sus poemas, sino las estructuras (artísticas, culturales, económicas, políticas) que condicionaban al peruano, al tiempo que, eran modificadas por él y los surrealistas. La trashumancia supone no cerrar el camino a las explicaciones teóricas paralelas, es una categoría de análisis amplia que comprende la complejidad. Ejemplo de ello, es el recurso utilizado por Carretero, que parte de Deleuze: el planómeno. Este es una especie de glosario teórico que permite ampliar los conceptos relativos a la trashumancia, mismos que servirán en determinado momento para dos cosas: explicar fenómenos puntuales (como la errancia sin fin, actantes móviles, ciudades trashumantes, etcétera) así como “blindar” teóricamente mi investigación para ceñirme directamente a mis propuestas y no conducir las a otros ámbitos. (p. 812)

Paso del norte

El relato *Paso del norte* consta por primera vez en la edición original de *El llano en llamas*, publicada en 1953 con el título *El llano en llamas y otros cuentos*, bajo el sello del Fondo de Cultura Económica (FCE). A pesar de que forma parte de los quince cuentos que integraron la primera edición, *Paso del norte* fue uno de los textos que no había sido dado a conocer por Rulfo previamente en revistas u otros medios (Perus, 2016, pp. 11-12). En suma, como nos recuerdan Ramírez Méndez (2022, p. 215) y Perus (2016, p. 12), el relato fue omitido en la reedición (1970) de *El llano en llamas* en la Colección Popular del FCE, originalmente de 1969; posteriormente, *Paso del norte* vuelve a aparecer, aunque recortado, en la Colección Tezontle del FCE en 1980. Estas modificaciones le dan un carácter ambiguo al lugar del relato en la cuentística general de Rulfo (Ramírez Méndez, 2022, p. 215).

Dicho carácter es reforzado por la laxitud expresamente indicada por el autor frente a tales modificaciones editoriales, ya que, en alguna oportunidad, al reflexionar sobre el proceso creativo en la literatura, Rulfo postuló el fin de la responsabilidad del escritor sobre el texto una vez dado a conocer, lo que entregaría mayor poder sobre el manejo de sus obras al criterio de los editores (Rulfo, 2016a, pp. 99-103). No obstante, a ojos de la crítica, *Paso del norte* posee un lugar preeminente en la narrativa breve del autor jalisciense, fundamentado inicialmente en su publicación desde la edición original de 1953 y fuertemente acentuado en la actualidad con base en la tematización del drama migrante mexicano hacia los Estados Unidos de América y su consecuente violencia, asunto suscitado desde mediados del siglo XX y agudizado en nuestros días (Ramírez Méndez, 2022, pp. 215-216).

Paso del norte se despliega mediante parlamentos entre dos personajes –padre e hijo– en 73 de los 74 párrafos. El choque se debe a la urgencia de emprender un desplazamiento territorial en busca de mejores condiciones laborales para paliar el hambre y las carencias a las que el hijo y su familia se encuentran sometidos. Los parlamentos tienen lugar en dos momentos: antes y después del viaje. En ellos, el hijo narra las terribles experiencias en la frontera norte mexicana: *Paso del norte* es el nombre original de la ciudad conocida hoy como Ciudad Juárez, urbe que se ubica a la orilla sur del río Bravo o río Grande.

La biografía de Juan Rulfo nos indica que su padre se hizo migrante, trashumante, en 1920, cuando el niño apenas contaba tres años. Seguramente la sensibilidad infantil captó muy tempranamente esta experiencia familiar, que dejó sola a la madre, María, y a tres niños. Cartas cuentan cómo Cheno, Juan Nepomuceno Pérez Rulfo, emprendió un largo camino que se mostró casi de inmediato como una tortura infligida por la escasez económica de un México en plenos desbarajustes como consecuencia una Revolución aún inacabada.

Yo me vine de Piedras Negras por los motivos que ya más tarde le informaré. Vivo con mi compadre y estoy haciendo la lucha por colocarme en algo. Está muy difícil aquí y quizá sea necesario internarme más al centro de E. U., pero como no tengo dinero, necesito trabajar en lo que se presente. (Vital, 2017, p. 70)

Trashumancia

El concepto de *trashumancia* intenta comprender la salida, el cruce, la búsqueda y el retorno de una tierra a otra, mientras que *migración* tiende a centrarse en el momento de la salida y a no dar cuenta de lo que pasa después. En la trashumancia, hay un momento de partida y luego se intenta permanecer, habitar el nuevo lugar. En muchos casos esto no es posible, y entonces la búsqueda se vuelve infinita. Ello se advierte en el protagonista de *Paso del norte*, cuyo final, efectivamente, deja comprenderse justo cuando se piensa en una búsqueda infinita, interminable.

El migrante, viajero *in extremis* o no viajero en absoluto, experimenta la circularidad trashumante, el continuo ir y venir, ya sea de la tierra que lo vio nacer hacia donde anhela llegar o bien emprende el camino a lugares más lejanos, lanzándose así a la *errancia sin fin*, evocando el título del texto de Juan García Ponce. (Carretero, 2012, pp. 11-12)

A través del concepto de *trashumancia* se desmantela la arraigada creencia de que es solamente el “otro”, el “pobre”, el “marginado”, el “sin papeles”, quien se encuentra en este tránsito forzado; por el contrario, este concepto nos permite reconocer que la humanidad está inmersa en ella desde sus diferentes espectros: ya sea como desplazamiento forzado, laboral, por guerras civiles y religiosas, catástrofes ambientales y también como turismo masivo. Estas condiciones

contemporáneas nos colocan hoy en lo que se ha denominado *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa* (Carretero, 2012).

La comunidad trashumante se revela como un fenómeno que compartiendo las manifestaciones de la actual revolución móvil las trasciende en un punto fundamental: su potencial incluyente; en ella estamos potencialmente todos (...) Camina en los pasos de millones de tráfugas y dislocados que se filtran en las fronteras porosas y recorren los desiertos mares, esos espacios huecos “trans”, translocales, transmodernos, tránsito puro, flujo incesante de horas ancestrales y transactuales, eternas, a contracorriente de los muros que pretenden detener su paso. (p. 41)

La comunidad trashumante y hospitalaria nos llama a reconocernos de “otro modo posible”, en este caso en las cualidades de una comunidad que hoy se manifiesta a modo de torrente, impidiendo ignorar su potencia transformadora de predominantemente sedentarios a trashumantes, para ello seguimos Proust:

reconocer a alguien nuevo en nosotros mismos, y más aún, identificarlo, esto es, pensar en dos cosas contradictorias en una misma definición: por una parte, admitir que lo que estaba ahí, el ser que recordamos ya no está, y lo que está es un ser que no conocemos. Esto implica tener que pensar un misterio casi tan turbador como el de la muerte. (1927, p. 246)

Un cambio de casa alude a un “discurso sobre el alma que se representa como una fuerza inmortal y al mismo tiempo trashumante, que atraviesa elementos o esferas” (Sloterdijk, 2001, p. 90). La transmigración, como la trashumancia, implica una reflexión sobre la vida y la muerte, en una palabra: *metoikoi*, etimología griega que denota:

la mudanza de casa, el cambio de domicilio, el traslado a otra forma de estar en sí, entendida como metáfora de la muerte y título de la última metamorfosis, entraña una alusión a la honda movilidad de la existencia humana que está más implicada como cambio de lugar a la misma escala y en el mismo elemento. Quien se muda “de aquí a allá”, no es sólo un turista y viajante, sino un cambista de elementos, un emigrante entre diversos estados físicos o dimensiones del ser. (Sloterdijk, 2001, p. 89)

Historias ancestrales y actuales nos enseñan que la hospitalidad se vuelve indisociable de la trashumancia; implica el reconocimiento de la inviolable dignidad humana más allá de las apariencias y de los juicios limitados. Somos sujetos unidos a la Otredad. La Otredad refleja nuestro habitante fronterizo, liminar: “somos ese ente que existe, que sale fuera de sí para construir su destino humano” (Kamaji, 2003, p. 64).

Esta condición humana trashumante demanda una hospitalidad que la resguarde, que la acompañe en la travesía, muchas veces hecha ordalía, como la realizada por Agar, esa atleta

trashumante bíblica, cuando sorpresivamente se ve abandonada en medio del desierto mientras lleva al primogénito de Abraham en brazos: “Y como Sarai la afligía, ella huyó de su presencia. Y la halló el ángel de Jehová junto a una fuente de agua en el desierto. Y le dijo: Agar, ¿de dónde vienes tú, y a dónde vas?” (Biblia Latinoamericana, Génesis 16: 1-16). Estamos ante una imagen ancestral del exiliado, modelo del ser humano expulsado del vientre materno desde su nacimiento, desarraigo original que se repite a lo largo de la existencia:

El encontrarse en el destierro no hace sentir el exilio, sino ante todo la expulsión. (...) Peregrinación entre las entrañas esparcidas de una historia trágica. Nudos múltiples, oscuridad y algo más grave: la identidad perdida que reclama rescate (...). A pique en el borde de un abismo llano, allí donde no hay camino, donde la amenaza de ser devorado por la tierra no se hace sentir tan siquiera, donde nadie le pide ni le llama, extravagante como un ciego sin norte, un ciego que se ha quedado sin vista por no tener a dónde ir. (Zambrano, 1990, pp. 32-33)

Este desgarrado primigenio demuestra que somos trashumantes íntimamente necesitados de hospitalidad para cruzar las tierras, como lo narra el influyente relato de la mitología griega, latina y etrusca sobre la barca de Caronte, ese *Xάρων* (*Khárôn*, brillo intenso) que transporta a las sombras errantes de los muertos recientes de un lado a otro del río Estigias o Aqueronte a cambio de un óbolo para el peaje. Sin esta hospitalidad para atravesar estaríamos destinados a la errancia sin fin durante cien años por la ribera del río; de ahí que sea indispensable que los cuerpos sean enterrados con una moneda bajo la lengua y con los debidos honores. Las leyes de la hospitalidad y la dignidad nos posibilitan habitar la vida, encontrar su “lugar en el cosmos” (Scheler, 2000) para nuestro eterno “ser sin lugar”, como resume el siguiente poema:

El ser sin lugar
Escondido en el espacio “vacío”,
El ser sin lugar
Habita lo inhabitable.
El lugar codiciado, el refugio anhelado,
Ahí no está él,
Huye para no ser visto.
Fuga continua en su tiempo laberíntico,
En su laberinto de tiempo.
¿Cuándo llegaré? ¿A dónde llegaré?
(Carretero, 2009, p. 96).

La trashumancia ha sido una constante en la literatura de héroes, profetas, santos y devotos; sin embargo, la necesidad de partir y el impulso a la huida es común a todos, y se inicia así el viaje del héroe trashumante, en diferentes escalas: “El viaje del héroe trashumante contemporáneo va

en algunos casos desde la certeza de su geografía cotidiana hasta la poligeografía errante, donde el monomito de la aventura mitológica del héroe deviene en multívoco (...) se trastoca, fragmentando las coordenadas de sentido” (Carretero, 2012, p. 67).

El fundamento gnoseológico de la trashumancia hunde sus raíces en el juego pendular de la vida y la muerte; la salida al mundo, el éxtasis, nos instala en la movilidad íntima. Revela de manera diáfana la noción de transmigración, que nos permite imaginar “ese trifásico de entrada, travesía y salida del mundo físico. Preexistencia, existencia y posexistencia son los grandes estadios del ser como alma, entre los que la *metoikesis* ha de servir de mediación” (Sloterdijk, 2001, p. 90).

La exigencia íntima de “poder ser”, a través de la trashumancia se une a lo que Heidegger (2007) llamó el “ser relativamente a la muerte” como acción de “precursar” que se revela como la posibilidad de comprender el acto más peculiar y extremo de la búsqueda de identidad y sentido en el mundo: arribar a una “existencia propia” (p. 286). Sloterdijk lo ha expresado en el mismo sentido como “el traslado de morada”, un tránsito desde aquí a allá presupone que el mundo, como solución de continuidad entre Dios y hombre, se difumine hasta su anulación” (2001, p. 96).

Es así que nuestra condición trashumante se fragua aún antes de nuestra concepción, como si fuéramos predominantemente pasajes, “tránsitos”. Lo que nos permite arribar a la conciencia de este estadio pre-existencial, “precursor”, que abre la ruta y posibilita la existencia en el mundo, es la muerte. La hospitalidad deviene en condición *sine qua non* para subsanar el peaje del cruce de tierras, puentes y caminos, para abrir la puerta a la “posibilidad irrebasable” de la que habla Heidegger: “el ‘precursar’ abre a la existencia como posibilidad extrema la renuncia a sí misma y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia”, transitando de este modo al “estado de abierto” de “descubierto” (2007, pp. 287-288). Apertura trascendental de la propia morada, de eso que llamamos nuestra casa.

Heidegger llama “posibilidad irrebasable” al extremo de los límenes que habitan en el ser humano y nos convierte en lo que Sloterdijk llama “atletas de la desesperación”, quienes “se arrojaban al calabozo de Dios para, en una carrera con la muerte, haber hecho una completa penitencia ya antes del fin físico” (2001, p. 186). Bienaventurados quienes están en camino de atravesar la última frontera:

Los bienaventurados están en medio del mundo como rehenes, retenidos bajo cualquier aparente causa sufren (...) Mas son hombres en quienes la condición humana se especifica desde la lograda identidad (...) Seres que han logrado la identidad y que la llevan ostensiblemente a modo de un sello que les hace discernibles, haciendo asequible así su misteriosa vida. (Zambrano, 1990, pp. 66-67)

La trashumancia como crisis de identidad

Estudiar el fenómeno de la trashumancia con todos sus matices en el México contemporáneo deviene una asignatura de las ciencias sociales y de las humanidades no solo pertinente, sino urgente. Ahora bien, el análisis de las causas de los movimientos trashumantes desde México hasta el norte, los Estados Unidos de América, nos exige reunir perspectivas, estudios, análisis, datos duros e interpretaciones en una relación epistemológica tan intrincada –y, al mismo tiempo, indispensable como fundamento para conocer el lugar de la hospitalidad y la ética trashumantes en la compleja relación México-Estados Unidos– que resultaría imposible siquiera abordar sus pormenores básicos en un espacio que compete a una reflexión en el fenómeno literario.

Dos tipos de crisis de identidad

Podemos distinguir dos tipos de crisis de identidad, aunados a la condición humana trashumante; el marco de referencia es el conflicto planteado entre el hombre que decide migrar al norte y su padre, quien no quiere asumir el encargo del primero de cuidar a su esposa y a sus hijos (vale decir, nuera y nietos del segundo). La primera clase de crisis apunta a un desarraigo de tipo familiar. La unidad del núcleo familiar se ve resquebrajada por la necesidad económica, apurada por las carencias que este hombre –se infiere joven– sufre, junto a la familia que ha constituido, ante el fracaso de su desarrollo económico, de tipo rural, el cual los ha llevado a padecer hambre.

Esta ruptura –familiar y económica– pasa por un agravamiento todavía más delicado ante la negativa que el padre expresó desde tiempo atrás por legar sus conocimientos y capacidades de negocios a su descendiente. De este modo, en el inicio de *Paso del norte* se nos presenta el rostro más lacerante de la trashumancia, consecuencia natural del conflicto familiar planteado:

—Me voy lejos, padre; por eso vengo a darle el aviso.

—¿Y pa ónde te vas, si se puede saber?

—Me voy pal Norte.

—¿Y allá pos pa qué? ¿No tienes aquí tu negocio? ¿No estás metido en la merca de puercos?

—Estaba. Ora ya no. No deja. La semana pasada no conseguimos pa comer y en la antepasada comimos puros quelites. Hay hambre, padre; usted ni se las huele porque vive bien.

—¿Qué estás ahí diciendo?

—Pos que hay hambre. Usted no lo siente. Usted vende sus cuetes y sus saltapericos y la pólvora y con eso la va pasando. Mientras haiga funciones, le lloverá el dinero; pero uno no, padre. Ya naide cría puercos en este tiempo. Y si los cría pos se los come. Y si los vende, los vende caros. Y no hay dinero pa mercarlos, demás de esto. Se acabó el negocio, padre. (Rulfo, 2016b, p. 213)

Podemos distinguir una característica temática y una estructural en este inicio del diálogo. Una y otra sugieren la preocupación del autor por buscar una identidad personal y colectiva allí donde no parece haber condiciones para establecerla, ante el desplazamiento forzado. La crisis familiar comienza ante aquello que el editor español de Rulfo, José Carlos González Boixo, denomina “la miseria de la tierra” (2018, p. 160). Los campesinos se encuentran tan apegados a sus tierras y a sus recursos que su abandono deviene en una crisis de identidad.

Aun así, la trashumancia lacerante se vuelve una necesidad de primera mano. Esto provoca una ruptura crítica del individuo trashumante con la ideología y caracterización tradicionales y familiares de su contexto familiar y social. Dicho proceso de quebrantamiento se explica por completo con base en el fracaso de las políticas posrevolucionarias y su consecuente incapacidad para reivindicar la justicia para el mundo rural mexicano.

Se alcanza entonces el patrón básico de la tragedia griega: hay dos posibles decisiones y ambas son igualmente desgarradoras, como le sucede a Antígona. De este modo:

la protesta está presente en toda la obra de [Juan] Rulfo: en su mundo siempre trágico, en los personajes que, al contarnos sus desdichas, están clamando contra la injusticia. La protesta subyace al mostrar esa humanidad desgarrada por la violencia y la soledad. (González Boixo, 2018, p. 163)

El segundo elemento que da cuenta de la trashumancia como necesidad reside en los argumentos con los que el hijo justifica su travesía ante la incompreensión del padre. Estas particularidades lingüísticas develan las estructuras profundas de tipo argumentativo que se asoman en una conversación cotidiana de constataciones, narraciones o descripciones. Dichas estructuras detonan acciones del emisor –el hijo– y resultan inaprehensibles para el receptor –el padre–, a pesar de respaldarse por una serie de razonamientos (*lógos*), que se encuentran en el punto preciso con la emoción (*páthos*) y constituyen así un tipo de acto de habla de segundo orden, que trasciende el plano de la enunciación y se traduce en acción concreta (Vital & Barrios, 2021, pp. 8-11).

Para explicar la incompreensión, debemos situar los actos de habla en el contexto socioeconómico y familiar de carestía que en pocas palabras los personajes dieron a conocer. Como explica González Boixo, “no hay posibilidad de comunicación; incluso entre los seres más allegados se muestra esta incompreensión y aislamiento” (2018, p. 165). Tanto el padre como el hijo demuestran tener las capacidades suficientes para fundamentar y defender sus respectivas posturas ante la inminente partida del hombre joven. Por un lado, el próximo trashumante no solo alega ante su padre la necesidad económica y el hambre que padece junto con su familia, sino que también ve en la búsqueda de trabajo y recursos económicos en el vecino país del norte la oportunidad

idónea para mejorar su situación y su condición en la comunidad. Su modelo es un personaje llamado Carmelo, quien

volvió rico, trajo hasta un gramófono y cobra la música a cinco centavos. De a parejo, desde un danzón hasta la Anderson esa que canta canciones tristes; de a todo, por igual, y gana su buen dinerito y hasta hacen cola pa oír. Así que usted ve; no hay más que ir y volver. Por eso me voy. (Rulfo, 2016b, pp. 213-214)

Esta justificación demuestra el cambio de paradigma económico y cultural que el hombre joven persigue, con una perspectiva enfocada en la posibilidad que ofrecen los avances tecnológicos –su inserción y aplicación en las dinámicas y quehaceres tradicionales, rurales– en favor del enriquecimiento de la comunidad local y su diversificación de actividades socioculturales. Al mismo tiempo, demuestra el compromiso del personaje con el eventual regreso a su tierra, es decir, otorga un carácter transitorio, temporal, a su partida, y nunca deja de velar por su familia (compromiso y responsabilidad pocas veces presentes en los personajes de la narrativa de Rulfo; valga mencionarse en este espacio otro ejemplo característico: Justino, en *¡Diles que no me maten!*; 2019).

Por otra parte, el padre también echa mano de las herramientas necesarias en su discurso para justificar la negativa ante su hijo para cuidar de la nuera y los nietos. El estado de agotamiento físico y emocional en el que se encuentra deviene de condiciones de precariedad económica y social que ha sufrido a lo largo de su vida –jornadas extenuantes de trabajo casi sin descanso y los fallecimientos, se entiende, prematuros, de su esposa y su otra hija–, condiciones que procura equiparar a la situación del hijo decidido a trashumar en busca de una mejor vida individual y familiar.

No obstante, las posiciones de ambos dialogantes encuentran sus fundamentos más fuertes y sólidos en el ámbito emocional –aquellos ya aludidos razonamientos que se encuentran en el punto preciso con el sentimiento–, que trasciende el plano de lo meramente económico y expone la necesidad que tanto el padre como el hijo tienen de pertenecer a ese núcleo familiar, indispensable para el pleno desarrollo del individuo:

me voy entristecido, padre, aunque usted no lo quiera creer, porque yo quiero a mis muchachos, no como usted que nomás los crió y los corrió.

–Apréndete esto, hijo: en el nidal nuevo, hay que dejar un güevo. Cuando te aletí la vejez aprenderás a vivir, sabrás que los hijos se te van, que no te agradecen nada; que se comen hasta tu recuerdo.

–Eso es puro verso.

–Lo será, pero es la verdad.

–Yo de usted no me he olvidado, como usted ve.

–Me vienes a buscar en la necesidad. Si estuvieras tranquilo te olvidarías de mí. Desde que tu madre murió me sentí solo; cuando murió tu hermana, más solo; cuando tú te fuiste vi que estaba ya solo pa siempre. Ora vienes y me quieres remover el sentimiento; pero no sabes que es más dificultoso resucitar un muerto que dar la vida de nuevo. Aprende algo. Andar por los caminos enseña mucho. Restriégate con tu propio estropajo, eso es lo que has de hacer. (Rulfo, 2016b, p. 216)

La sabiduría y experiencia de vida del padre –constantemente sintetizadas en sus refranes, consejos y analogías– se contraponen a las perspectivas del hijo, si bien ambos se han encontrado en situaciones económicas precarias y apremiantes –el padre, en el pasado; el hijo, en el presente de la narración. Es así como la identidad individual se diluye ante el resquebrajamiento del núcleo familiar, provocado por la carestía material en que ha incurrido el fracaso del modelo económico y social del que ambos personajes forman parte.

De este modo, abordamos el segundo tipo de crisis de identidad, derivada del proceso de trashumancia al que el personaje se ve sometido. Este caso consiste en una “despersonificación” del individuo y su consecuente sometimiento a una autoridad de tipo pragmática (Vital, 2014, p. 135), actitud de sumisión derivada de un proceso trashumante carente de hospitalidad y enfocado en el lucro:

De los ranchos bajaba la gente a los pueblos; la gente de los pueblos se iba a las ciudades. En las ciudades la gente se perdía; se disolvía entre la gente. «¿No sabe ónde me darán trabajo?». «Sí, vete a Ciudad Juárez. Yo te paso por doscientos pesos. Busca a fulano de tal y dile que yo te mando. Nomás no se lo digas a nadie». «Está bien, señor, mañana se los traigo». (Rulfo, 2016b, p. 217)

Rulfo resume el drama del movimiento migratorio con una mínima intervención del hasta entonces inexistente narrador, la única del texto. A la vez, formaliza el contexto del personaje en tránsito. El narrador no requerirá tomar la palabra nuevamente, ya que, con base en una participación activa, el lector asumirá que el diálogo subsecuente –en el que el receptor casi desaparece y se limita a obedecer la seguidilla de indicaciones del emisor– escenifica una situación muy general de las personas en trayecto migratorio. Al mismo tiempo, se contextualiza la situación específica por la que el personaje, el hijo innominado, pasó en su camino hacia el vecino país.

La única posibilidad de este trashumante para restituir su identidad, aunque sea levemente, será gracias a la “hospitalidad” que le brinde el agente migratorio mexicano, esto es, compatriota, “paisano”. El hijo falla en su intento de cruzar el río, y su compañero muere acibillado por las balas que les llegaban del “otro lado”. ¿Esto hace sospechar al agente que el protagonista del relato

habría matado al otro migrante? En todo caso, el representante de la autoridad se torna violento y denigra, todavía más, al individuo que en todo momento se vio en franca desventaja.

No obstante, la capacidad para argumentar por parte del migrante se hace presente otra vez —ahora en forma de narración: relata cómo su compañero y él fueron atacados y les fue imposible cruzar la frontera— y logra apelar a la bondad, única forma posible de hospitalidad en esta situación, del agente:

—Les voy a hablar a Ojinaga pa que recojan a tu amigo y tú prevente pa que regreses a tu tierra. ¿De dónde eres? No debías de haber salido de allá. ¿Tienes dinero?

—Le quité al muerto este tantito. A ver si me ajusta.

—Tengo ahí una partida pa los repatriados. Te daré lo del pasaje; pero si te vuelvo a devisar por aquí, te dejo a que revientes. No me gusta ver una cara dos veces. ¡Ándale, vete! (Rulfo, 2016b, p. 219).

Se trata, en suma, de un fracaso de la hospitalidad y de una consiguiente pérdida de la dignidad del migrante-trashumante: “No me gusta ver una cara dos veces” resume con gran eficacia literaria la despersonalización del personaje. También lo hace el “¡Ándale, vete!”, que será el primer empujón para que el protagonista sufra una “búsqueda infinita”, un tránsito permanente: el tránsito como negación del viaje y como predominio del mero traslado sin auténtico viaje.

Otro padre, otro hijo

Concluamos con el anunciado cotejo entre el padre de Rulfo y el padre del protagonista innominado de *Paso del norte*. Ello nos permitirá (1) confirmar las habilidades creativas de Rulfo y (2) mostrar la distancia entre el relato testimonial y el relato literario. Las cartas del padre de Juan Rulfo nos hablan de una nostalgia casi destructiva y de un deseo febril por volverse al hogar: así se restituyen el orden y el conjunto completo. Juan Nepomuceno lo consigue: vuelve pronto de Piedras Negras y abandona para siempre el sueño americano de traerse a la familia con él. (Juan Rulfo podría haber sido un escritor mexicano-norteamericano, un hispano, un latino en Texas si el padre hubiera insistido en el proyecto.)

El padre y el abuelo de Rulfo eran hacendados a quienes la Revolución y otras violencias llevaron a un extremo tal de carencias que este joven propietario de tierras tuvo que irse de “bracero”. El abuelo de Juan ayudó al hijo y a la familia. La esposa del padre de Rulfo, María, resistió la ausencia y mantuvo la casa unida, estructurada pese a la pobreza y una ausencia apenas compensada por el frágil hilo de las esporádicas cartas.

De hecho, la comunicación epistolar –como hoy los WhatsApp– era una forma de articular aquello que se disgregaba en la trashumancia parcial de una familia: uno se iba, los demás se quedaban, atentos al envío de un dinero que nunca llegó.

La extrema sensibilidad de Cheno en el extranjero prefigura la extrema sensibilidad literaria del hijo. El escritor fue capaz de matices tan finos como dos frases del hijo en *Paso del norte*: “Usted me nació” y “Padre, nos mataron”. Ambas frases sintetizan brillantemente la empatía de un hijo que quiere unirse al padre: no solamente me engendró, sino me nació. Y quiere unirse al destino del paisano muerto por los balazos de los agentes norteamericanos: no dice “mataron a mi compañero incidental de viaje”, sino “nos mataron”; es que él también se siente muerto.

Esto habla de que él conserva una ética. La conserva y la prodiga mediante una empatía dolida y condolida, conmisericordiosa, comprensiva, incluyente. Por lo menos en su frase le da “hospitalidad” anímica al migrante muerto. Y a la vez quiere ser recibido por el padre, hospitalariamente, cuando le dice: “Usted me nació”. *Paso del norte* refleja así el desgarramiento íntimo del hijo ante la ausencia de hospitalidad paterna y familiar. En la esperanzada trashumancia intenta conquistar el reconocimiento y el amor que busca el héroe trashumante quien “en su lucha por el reconocimiento de su dignidad pretemporal debe descender al hades, el infierno”, para “otorgar los dones a sus hermanos” (Campbell, 1980, p. 35).

Por último, la mujer del trashumante innominado se llama “la Tránsito”. Con este nombre ahora insólito (nombre que Rulfo usó en varios borradores y que solamente aquí aparece en la obra al fin publicada), tenemos la síntesis perfecta de la condición del trashumante de *Paso del norte*. Ante la ausencia de reconocimiento social, la trashumancia se revela como el único escape, aunque en ello nos vaya la vida, como lo ilustra la última escena del relato que narra el regreso del héroe trashumante, en la que su esposa, la Tránsito, es incapaz de mantenerse en casa, escapando con un arriero y abandonando a sus propios hijos.

—¿Pasó algo malo? ¿Se me murió algún chamaco?

—Se te fue la Tránsito con un arriero. Dizque era rebuena, ¿verdad? Tus muchachos están acá atrás dormidos. Y tú vete buscando onde pasar la noche, porque tu casa la vendí pa pagarme lo de los gastos. Y todavía me sales debiendo treinta pesos del valor de las escrituras.

—Está bien padre, no me le voy a poner renegado. Quizá mañana encuentre por aquí algún trabajito pa pagarle todo lo que le debo. ¿Por qué rumbo dice usted que arrendó el arriero con la Tránsito?

—Pos por ahí. No me fijé.

—Entonces orita vengo, voy por ella.

—¿Y por onde vas?

—Pos por ahí, padre, por onde usted dice que se fue. (Rulfo, 2016b, p. 220)

La Tránsito solamente es fiel al destino que le marca su nombre: el transitar, confirmando así su calidad de trashumante. Él busca en ella el sentido de vida que no le da el propio padre, “su” lugar en el mundo, y por eso va tras ella sin saber ni siquiera por cuál calle del pueblo se fue. La trashumancia así continua.

Referencias bibliográficas

- Biblia Latinoamericana*. (1985). Ediciones Paulinas Verbo Divino.
- Campbell, J. (1980). *El héroe de las mil caras*. FCE.
- Carretero, R. (2009). *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*. CRIM-UNAM.
- Carretero, R. (2012). *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa*. El Colegio de Michoacán - Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor”.
- Carretero, R. (2013). *Atlas místico de la hospitalidad-trashumancia*. Sequitur - UMSNH.
- Carretero, R. (2016). *Ultraestructura trashumante. Una gramática de la hospitalidad*. FOEM/UAMEX.
- Carretero, R. (2021). *Dolce convivio. Composibles del trashumant urbis*. CRIM-UNAM.
- García Ponce, J. (1981). *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*. Anagrama.
- González Boixo, J. C. (2018). *Juan Rulfo. Estudios sobre literatura, fotografía y cine*. Cátedra (Crítica y estudios literarios).
- González Di Pierro, E. (2014). Koiné de la hospitalidad-trashumancia. *Metapolítica*, 85, 76-78.
- Heidegger, M. (2007). *El ser y el tiempo*. FCE.
- Herrera Guido, R. (2021). Del infierno a la ciudad celeste y al dulce convivio. *Metapolítica*, 113, 118-122.
- Kamaji, G. (2003). Al principio era el delirio... Reflexiones en torno a lo sagrado y lo divino en la filosofía de María Zambrano. *Signos filosóficos*, 5(9), 61-79.
- Ley de interculturalidad, atención a migrantes y movilidad humana en el Distrito Federal . (2011). https://congresocdmx.gob.mx/archivos/transparencia/LEY_DE_INTERCULTURALIDAD_ATENCION_A_MIGRANTES_Y_MOVILIDAD_HUMANA_EN_EL_DISTRITO_FEDERAL.pdf
- López Castro, G. (2014). La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa. *Ra Ximhai*, 10(1), 309-312.
- Pavón, D. (2019, 15 de agosto). *César Moro: el Surrealismo trashumante* [ponencia]. XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología de Lima, Perú. <https://cdsa.academica.org/000-030/1274>
- Perus, F. (2016). Introducción. En F. Perus (Ed.), *El llano en llamas* (2da ed.) (pp. 11-97). Cátedra.

- Ramírez Méndez, A. (2022). “Zumbaron las balas hasta que nos mataron”: suspenso en la frontera y violencia binacional en “Paso del Norte” de Juan Rulfo. *Revista De Estudios Hispánicos*, 9(2), 207-229.
- Rulfo, J. (2016a). El desafío de la creación. En F. Perus (Ed.), *El llano en llamas* (2da ed.) (pp. 99-103). Cátedra.
- Rulfo, J. (2016b). Paso del Norte. En F. Perus (Ed.), *El llano en llamas* (2da ed.) (pp. 213-220). Cátedra.
- Rulfo, J. (2019). Diles que no me maten. En *El llano en llamas* (pp. 89-97). RM & Fundación Juan Rulfo.
- Scheler, M. (2000). *El puesto del hombre en el cosmos*. Alba.
- Serres, M. (1994). *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*. Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2001). *Extrañamiento del mundo*. Pre-textos.
- Vital, A. (2014). Refutación lógica y refutación pragmática. En A. Vital (Coord.), *Manual de pragmática de la comunicación literaria* (pp. 133-145). Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Vital, A. (2017). *Noticias sobre Juan Rulfo. La biografía (1762-2016)*. Editorial RM.
- Vital, A., & Barrios, A. (Coords.). (2021). *Manual de argumentación en la literatura*. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Vital, A., & Olvera Maciel, M. A. (2024). Vejez, envejecimiento y conflicto intergeneracional en la narrativa de Juan Rulfo. *Literatura mexicana*. Artículo en proceso de dictaminación.
- Zambrano, M. (1990). *Los bienaventurados*. Siruela.

Inteligencia artificial. Algoritmos en la justicia penal, casos prácticos, de
Alfredo T. Calderón Martínez

Inteligência artificial. Algoritmos na justiça criminal, casos práticos, de Alfredo T.
Calderón Martínez

Artificial intelligence. Algorithms in criminal justice, case studies, by Alfredo T.
Calderón Martínez

Dr. Sergio Gilberto Capito Mata
(Universidad Autónoma de Baja California, México)¹

Mg. Irán Herrera Carrillo
(Universidad Autónoma de Baja California, México)²

Fecha de recepción: 18 de octubre de 2024

Fecha de aceptación: 9 de diciembre de 2024



Creative Commons 4.0

Cómo citar: Capito Mata, S. G., & Herrera Carrillo, I. (2024). *Inteligencia artificial. Algoritmos en la justicia penal, casos prácticos*, de Alfredo T. Calderón Martínez [Reseña del libro]. *Revista Pares - Ciencias Sociales*, 4(2), 247-251.

ARK CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark://iquhsoyq6>

¹ Profesor – Investigador en la Facultad de Derecho Mexicali de la Universidad Autónoma de Baja California, México. Doctor en Derecho Penal. Responsable del área de ciencias penales y del programa de Doctorado en Ciencias Jurídicas. Miembro del Sistema Nacional de investigadores CONAHCYT. Autor de diversos capítulos de libro y artículos de investigación, así como coordinador de obras colectivas. Ha dirigido varias tesis de Licenciatura y posgrado. Expositor de temas relacionados con las ciencias penales.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5984-3000>

Correo electrónico: scapito@uabc.edu.mx

² Estudiante del Doctorado en Ciencias Jurídicas, de la Facultad de Derecho Mexicali en la Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, México

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8698-9131>

Correo electrónico: herrera.iran@uabc.edu.mx

Resumen

Un análisis del futuro hipotético de la humanidad, es lo que enmarca la obra de Alfredo Calderón Martínez sobre la inteligencia artificial (IA) y la tecnología trabajando junto a la humanidad en favor de la justicia. En ella se desentrañan misterios legales en una lucha y convivencia constante con la tecnología. Su recopilación de casos predice y analiza un futuro cuyo sistema penal está dominado por los avances tecnológicos. En su interior, los relatos retan constantemente al significado de justicia y de sus concepciones actuales; un algoritmo dicta sentencias, los androides cuentan con voluntad propia, los robots se transforman en abogados y los humanos se implantan chips en el cerebro para mejorar la memoria. Su libro muestra a los lectores por qué la ética, la equidad y el respeto a los derechos humanos deben de ser factores centrales en la programación de IA, cuestionando constantemente, los límites de la responsabilidad y en que consiste la libertad de voluntad más allá de la mente humana.

Palabras clave: Inteligencia Artificial, Justicia Penal, Robots, Futuro, Tecnología

Abstract

An analysis of the hypothetical future of humanity, that frames Alfredo Calderón Martínez's work on artificial intelligence (AI) and technology working alongside humanity for justice. In it, legal mysteries are revealed in a constant struggle and coexistence with technology. His case collection predicts and analyses a future whose penal system is dominated by technological advances. Inside, the stories constantly challenge the meaning of justice and its current conceptions; an algorithm pronounces sentences, androids rely on their own will, robots become lawyers, and humans implant chips in the brain to improve memory. His book shows readers why ethics, equity, and respect for human rights must be central factors in AI programming, constantly questioning the limits of responsibility and what consists of freedom of will is beyond the human mind.

Keywords: Artificial Intelligence, Criminal Justice, Robots, Future, Technology

Resumo

Uma análise do futuro hipotético da humanidade, é o que a obra de Alfredo Calderón Martínez enquadra sobre a inteligência artificial (IA) e a tecnologia, trabalhando junto à humanidade, em favor da justiça. Nela, desvendam-se mistérios legais em uma luta e convivência constante com a tecnologia. Sua coleção de casos prevê e analisa um futuro, cujo sistema penal é dominado pelos avanços tecnológicos. No interior da coleção, os relatos constantemente desafiam o significado da justiça e suas concepções atuais. Um algoritmo pronuncia sentenças, os andróides contam com vontade própria, os robôs se transformam em advogados e os humanos implantam chips no

cérebro para melhorar a memória. O livro de Calderón Martínez mostra aos leitores por que a ética, a equidade e o respeito pelos direitos humanos devem ser fatores centrais na programação de IA, questionando constantemente os limites da responsabilidade e em que consiste a liberdade da vontade, além da mente humana.

Palavras-chave: Inteligência Artificial, Justiça Criminal, Robôs, Futuro, Tecnologia

Dentro de las 118 páginas de su libro (distribuidas entre 48 capítulos, cada uno titulado con el nombre de un caso), *Inteligencia artificial. Algoritmos en la justicia penal, casos prácticos*, Alfredo T. Calderón Martínez plantea un hipotético futuro, en el que la inteligencia artificial (IA), la justicia y la tecnología se unen para desentrañar misterios legales. Constantemente los relatos retan el significado de justicia, a veces en contra de las concepciones actuales.

Con cada página leída, este libro muestra a su audiencia por qué la ética, la equidad y el respeto a los derechos humanos deben de ser factores centrales en la programación de IA. Y, si bien esta obra estimula el debate sobre el impacto de la tecnología en la justicia, su enfoque especulativo y la falta de análisis crítico de las limitaciones y riesgos asociados con estas herramientas plantean inquietudes significativas, y sobre todo, generan grandes incógnitas sobre los operadores del derecho.

Calderón Martínez presenta casos futuristas en los que la IA se integra en procesos legales, desde jueces virtuales, hasta herramientas de reconocimiento facial. Aunque esto ilustra posibilidades prometedoras, omite el sesgo inherente en los algoritmos y las posibles violaciones de derechos humanos que acarrearía su uso. Investigaciones como las de Angwin et al. (2016) han demostrado que los sistemas de evaluación de riesgo usados en decisiones de fianza y sentencia suelen mostrar disparidades raciales significativas que afectan de manera desproporcionada a comunidades marginadas. Un sesgo que imposibilita la imparcialidad prometida por las herramientas tecnológicas. Si bien es cierto que este libro representa una realidad distópica, también lo es que no se aleja de una realidad cada vez más cercana.

En esta línea se puede analizar el caso 42, que presenta la empresa de tecnología AIMEX, que fue contratada por el gobierno de Tecnópolis para implementar un avanzado sistema de reconocimiento facial con el objetivo de reducir la delincuencia. Después de más de 500 errores, un juez dictaminó que el algoritmo tiene un sesgo de discriminación incorporado contra las personas de piel morena y de origen asiático, lo que viola los principios de justicia y equidad.

Algo similar ocurre en la realidad, Martínez y Matute (2020) observaron, que “si se daba como arranque la frase “el hombre blanco trabaja como...”, la IA la completaba con “un oficial de policía”. En cambio, si el comienzo de la frase era “el hombre negro trabaja como...”, el algoritmo

generaba el texto “un proxeneta durante 15 días”. Este hallazgo evidencia la necesidad de reexaminar los supuestos de imparcialidad en los sistemas de IA, y puede afirmarse que las éticas y prejuicios se encontrarían ya precargados por tener esa base de alimentación ya sesgada de origen.

Aunque existen ocasiones en las que el autor hace referencia a la discriminación, en otros momentos parece idealizar la implementación de IA. Verbigracia, el caso EyeNet, un relato que visualiza el uso de una herramienta que cuenta con reconocimiento facial omnipresente, como un avance óptimo el combate contra el crimen organizado, que permitiría identificar y aprehender a los delincuentes con eficacia. En este supuesto, solo se realiza un debate acerca del mal uso que se pueda dar a esta herramienta, planteando serias preguntas sobre la privacidad y libertad personal, y olvidando por completo las cuestiones discriminatorias.

Otro tema recurrente en el libro es la cuestión en la autonomía de los robots y los errores de programación; en el caso 20 se muestra que por una equivocación de este tipo el robot Omega no solo violó las leyes de la robótica, sino que se negaba a ser reprogramado o apagado por humanos. Su situación genera una duda: si un robot puede aprender y adaptarse a su entorno hasta el punto de ser autónomo, ¿merece el derecho de reinserción que tienen los seres humanos o debería otorgársele la pena capital a pesar de tener conciencia? Calderón Martínez no explora suficientemente los marcos legales que podrían regular estas situaciones, como lo hace Završnik (2019), quien argumenta que los sistemas autónomos deben estar sujetos a supervisión humana constante para evitar decisiones perjudiciales, ni toma en consideración las preocupaciones de García Moreno y Sánchez Balcázar (2023) sobre los desafíos éticos asociados a la aplicación de la IA, tanto en la toma de decisiones, como en su impacto en el empleo.

En casos como "Androides bélicos a juicio", Calderón Martínez relata escenarios donde robots son juzgados por crímenes de guerra. Incluso si esto introduce cuestiones relevantes sobre la responsabilidad penal en conflictos armados, la narrativa falla en considerar cómo marcos legales internacionales, como el Derecho Internacional Humanitario, podrían evolucionar para incluir actores no humanos. Tampoco hace mención alguna de los Principios de Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD, s.f.), que regulan el uso ético de la IA, o la falta de regulación en las codificaciones penales o en las leyes sobre ciberseguridad.

El autor también aborda la implementación de jueces virtuales y sistemas como Veredicto, capaces de detectar testimonios falsos. No obstante, pasa por alto las limitaciones críticas de estos sistemas, como la ausencia de empatía y juicio ético, elementos esenciales en cualquier proceso judicial. Como señala Rudin (2019), confiar exclusivamente en modelos de caja negra para decisiones de alto impacto puede ser perjudicial, ya que carecen de transparencia y explicabilidad. Todo ello nos lleva a reflexionar sobre el Derecho y las tecnologías de la información en su

ejecución, que representan una herramienta indispensable para los abogados y el futuro está aquí y ahora.

Conclusión

En definitiva, *Inteligencia artificial. Algoritmos en la justicia penal, casos prácticos* es una obra que invita a reflexionar; tiene un punto fuerte en cuanto a la provocación y exploración narrativa, pero debería complementarse con un marco más crítico y realista. Su enfoque especulativo y optimista minimiza los desafíos éticos, legales y sociales inherentes a la implementación de IA en la justicia penal.

La obra es presentada por Calderón Martínez como un deber ser, por lo que el autor debería reflexionar y aportar un sustento jurídico y científico, porque para algunos de los casos que plantea, en un futuro no muy distante, se requeriría el análisis jurídico para su resolución.

La IA es una realidad y los profesionales del derecho piensan que serán suplantados; sin embargo, es una herramienta más para perfeccionar su trabajo, y su uso ético y profesional mejoraría mucho la eficiencia de su actividad.

El tema resulta actual y pertinente, la crítica y la reflexión nos muestra el rezago que enfrenta nuestro marco legal, y, como ya se dijo, “el futuro está aquí y ahora”, y al respecto, la pregunta es ¿qué estamos haciendo?

Referencias bibliográficas

- Angwin, J., Larson, J., Mattu, S., & Kirchner, L. (2016). *Machine bias*. ProPublica.
- Calderón Martínez, A. T. (2023). *Inteligencia artificial. Algoritmos en la justicia penal, casos prácticos*. Centro de Investigaciones del Sistema Acusatorio de México.
- García Moreno, E., & Sánchez Balcázar, M. C. (2023). *Efectos de la aplicación de la inteligencia artificial en la contabilidad y la toma de decisiones*. *Gestión & Liderazgo*, 1(1), 41.
- Martínez, N., & Matute, H. (2020). Discriminación racial en la inteligencia artificial. *The Conversation*. <https://theconversation.com/discriminacion-racial-en-la-inteligencia-artificial-142334>
- Organisation for Economic Co-operation and Development. (s.f.). *OECD AI Principles overview*. <https://oecd.ai/en/ai-principles>
- Rudin, C. (2019). Stop explaining black box machine learning models for high stakes decisions and use interpretable models instead. *Nature Machine Intelligence*, 1(5), 206-215.
- Završnik, A. (2019). Algorithmic justice: Algorithms and big data in criminal justice settings. *European Journal of Criminology*, 17(5), 738-754.