



Universidad Autónoma
del Estado de México

Artes, historias y psicoanálisis

Perspectivas críticas de
violencia, muerte y cura en la cultura actual



Laila Erendira Ortiz Cora
Carlos Alfonso Ledesma Ibarra
Maricela Dorantes Soria
Ana Cecilia Montiel Ontiveros
Coords.

Artes, historias y psicoanálisis

Perspectivas críticas de violencia
muerte y cura en la cultura actual



Doctora en Ciencias Sociales
Martha Patricia Zarza Delgado
Rectora

Doctora en Ciencias Computacionales
Arianna Becerril García
Secretaria de Ciencia

Maestra en Estudios Visuales
Ana Lilia Cruz País
Directora de la Facultad de Artes

Maestro en Bibliotecología y Estudios de la Información
Ariel Sánchez Espinoza
Director de la Facultad de Humanidades

Maestra en Análisis y Visualización de Datos Masivos
Alma Rosa Segundo Escobar
Directora de Bienes Públicos del Conocimiento



Universidad Autónoma
del Estado de México

Artes, historias y psicoanálisis

Perspectivas críticas de violencia,
muerte y cura en la cultura actual

Laila Erendira Ortiz Cora
Carlos Alfonso Ledesma Ibarra
Maricela Dorantes Soria
Ana Cecilia Montiel Ontiveros
Coords.

*"2026, Conmemoración del ingreso de la científica y académica
Elena Cárdenas Guerrero al Instituto Científico y Literario"*

*Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, 2026*

Artes, Historias y Psicoanálisis: perspectivas críticas de violencia, muerte y cura en la cultura actual /
Laila Erendira Ortiz Cora, Carlos Alfonso Ledesma Ibarra, Maricela Dorantes Soria, Ana Cecilia Montiel
Ontiveros, coordinadores.

1ª ed.

Toluca, Estado de México : Universidad Autónoma del Estado de México, 2026.

183 p.

ISBN 978-968-9718-72-7 (PDF)

Incluye referencias bibliográficas.

1. Violencia – Aspectos sociales
2. Muerte – Aspectos sociales
3. Salud mental – Aspectos sociales
4. Psicoanálisis y cultura
5. Arte – Aspectos psicológicos
6. Antropología — Análisis transdisciplinario
7. Necropolítica

I. Universidad Autónoma del Estado de México, ed.

HM 886 .A78 2026



**Artes, historias
y psicoanálisis**

Perspectivas críticas de violencia,
muerte y cura en la cultura actual

*Laila Erendira Ortiz Cora, Carlos Alfonso Ledesma Ibarra,
Maricela Dorantes Soria y Ana Cecilia Montiel Ontiveros
Coords.*

Libro sometido a sistema antiplagio y publicado con la previa revisión y aprobación de pares doble ciego externos que forman parte del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, niveles I y III. Expediente de obra 437/02/2025, Dirección de Bienes Públicos del Conocimiento (anterior Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados), adscrita a la Secretaría de Ciencia (anterior Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados) de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Primera edición: 5 de junio de 2026

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario núm. 100 Ote., col. Centro

C.P. 50000, Toluca, Estado de México

<https://www.uaemex.mx>

ISBN 978-968-9718-72-7 (PDF)

DOI: <https://doi.org/10.36677/lib.ahpc.2026>

Imagen de portada: Omar Torres

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Este libro es producto del proyecto de investigación 7051/2024CIB, del Cuerpo Académico Historia y Crítica del Arte y la Cultura.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.



Esta obra, en su versión digital, está sujeta a una licencia Creative Commons Atribución-No-Comercial-CompartirIgual (CC BY-NC-SA). Puede ser utilizada para libros abiertos, ya que permite a los usuarios copiar, redistribuir, remezclar, adaptar y crear obras derivadas del material en cualquier medio o formato, con fines no comerciales, siempre que se otorgue el crédito correspondiente a la autoría original. Asimismo, toda obra derivada deberá distribuirse bajo la misma licencia. Disponible para su descarga en acceso abierto en: www.ri.uaemex.mx y librosabiertos.uaemex.mx

Hecho en México

Agradecimientos

A todos los investigadores participantes del Coloquio Internacional Arte y Transdisciplina I y II, y el Seminario Permanente de Estudios Críticos Transdisciplinarios sobre Violencia y Muerte *SPECTRUM*, por su desinteresada aportación a los estudios académicos y epistémicos sobre violencia y muerte, desde la transdisciplina y hacia la sociedad.

Contenido

6	Agradecimientos
10	Introducción
	ARTES
15	La cura no existe. Reflexiones desde una enfermedad crónica <i>Alejandra Díaz Zepeda</i>
16	¿Qué decir de la cura?
20	Repensar la cura: sanación y anticapacitismo
25	Referencias
	HISTORIA
27	Apuntes para una historia de la historiografía mexicana sobre la muerte <i>Ana Cecilia Montiel Ontiveros</i>
29	Un poco de memoria sobre nuestro oficio
30	La muerte visitó primero a la literatura
33	La parca visita a Clío
42	Consideraciones finales
43	Referencias
45	La importancia de la muerte para los santos <i>Carlos Alfonso Ledesma Ibarra</i>
45	Introducción
46	Vida del beato Salvador de Horta
47	Representaciones del beato Salvador de Horta
48	Descripción del cuadro
49	La muerte y la salvación
51	La representación de las muertes ejemplares en la pintura occidental
52	La vida y la muerte de san Nicolás de Tolentino
54	La representación de la muerte de san Nicolás de Tolentino
54	Conclusiones
55	Referencias

57	Blasfemia, superstición y melancolía, ¿posesión o locura novohispana? <i>Maricela Dorantes Soria</i>
57	Introducción
59	Blasfemia y superstición: prácticas diabólicas
70	La melancolía y los tocados de la imaginativa: sus rasgos, su cura y los procesados inquisitoriales
84	Consideraciones finales
85	Referencias
87	Notas al final

ANTROPOLOGÍA. ESTUDIOS DE GÉNERO

89	Discriminación y violencia: consecuencia de la corporalidad idealizada <i>Carolina Serrano Barquín y Héctor Serrano Barquín</i>
89	Preludio
92	Los deseables cuerpos infantiles
102	Detrás de la imagen corporal en el estudiantado universitario
104	Discriminación hacia las mujeres pensantes e independientes
107	Reflexiones finales
108	Referencias
112	Notas al final
113	La muerte en el contexto biocapitalista y postnatural. ¿Ejercicios de violencia biosocial? <i>David Figueroa Serrano</i>
113	Introducción
115	Posthumanismo, transhumanismo y postnaturalismo
117	Mejoramiento de la naturaleza ¿para qué?
123	La reflexión sobre la muerte, la naturaleza y lo humano
126	La superación de la naturaleza y de la muerte como forma de violencia biosocial
133	Reflexiones finales
135	Referencias

PSICOANÁLISIS

- 137 **El arte como forma de atravesar la melancolía.
Lógica de la cura en la melancolía**
Andrés Vega Rodríguez

- 139 ¿Melancolía o depresión?
141 El arte y la ciencia
143 La dama, la araña y la mandarina
144 Atravesar la melancolía
146 Referencias

- 147 **La “cura” del mal-estar en la cultura... actual,
desde una perspectiva psicoanalítica**
Laila Julieta Farcug Monroy

- 158 Referencias

NECROPOLÍTICAS

- 159 **Patologías terminales de la normalidad: pulsión de muerte del
capital como estilo de vida en el capitalismo**
David Pavón-Cuéllar

- 160 Humanidad y capitalismo
162 Vampiro del capital y pulsión de muerte
163 Pulsión de muerte del capital como estilo de vida en el capitalismo
165 Normalidad patológica en el capitalismo
166 Normosis y normopatía
167 Conclusión
168 Referencias

- 170 **Consideraciones finales**
174 Referencias

- 175 **Autores**
182 **Coordinadores**

Introducción

En 2009 se realizó, en la Facultad de Artes de la Universidad Autónoma del Estado de México, el Coloquio Internacional Arte y Psique, contó con participantes de instituciones públicas y privadas como Dimensión Psicoanalítica, A. C., y la Universidad Autónoma Metropolitana. En tal ocasión, nos ocupaban los planteamientos teórico-conceptuales existentes entre el arte y el psicoanálisis, esto dio lugar al libro *Arte y Psique. El arte como deseo* (2009), editado por nuestra Universidad. Con ese antecedente, y dada la consolidada condición interdisciplinaria actual de nuestro cuerpo académico “Historia y crítica del arte y la cultura”, consideramos oportuno fortalecer dicha interacción, actualizarla y provocar resultados epistémicos dirigidos a la discusión de las pragmáticas sociales y académicas que se llevan a cabo en las instituciones de salud pública estatal, a partir de la aplicación de los conocimientos y saberes universitarios; concentrándonos en los beneficios que esto pudiera seguir implicando para la atención de problemas de prioridad social: los efectos de violencia y muerte por los que atraviesa nuestro país.

Si bien, en lo particular todo proyecto académico contempla primero que nada un impacto en los contenidos metodológicos o reestructuraciones de los planes de estudio a nivel superior y las prácticas profesionales de los estudiantes, es su final labor profesional colaborativa, transdisciplinaria y resolutive lo que decidimos priorizar. Para ello, elegimos hacer énfasis en que las ciencias, las humanidades y las artes, regular y simbólicamente, al hablar de aplicación del conocimiento acerca de la muerte y las violencias, tienen como horizonte en común: *la cura*. Asimismo, con la fuerte inercia destructiva que prevalece en nuestra caótica realidad contemporánea y nos mantiene siempre en un amenazante presente, estos esfuerzos fueron dirigidos al análisis de fenómenos ineludibles y curiosamente irresolubles a pesar del incansable trabajo intelectual.

Es importante aclarar que no es nuestra intención abordar tal problemática desde una lógica causa-efecto-solución que, lejos de aportar resultados convincentes, desvía el asunto hacia ámbitos discriminatorios o, peor aún, frustrantes. A través de una metodología artística e histórica, nuestro objetivo es convertir, en lo posible, tanto a *la cura* como a los padecimientos y resultados colaterales de muerte o violencia, en objetos de pensamiento, enunciación, subjetividad o emancipación, pese a que por ahora muchos de los casos estén tomados por la sujeción, fatalidad y el sin sentido.

En la búsqueda de un arte de la subjetividad, siempre en proceso, lograr un impacto o, por lo menos, una base de mejora gradual con este libro, esperamos que el lector considere el estudio como un modo, cada vez más detallado, de adentrarse en esa particular comunión beneficiosa entre artes, historias y psicoanálisis. Recuperar los trabajos realizados por los investigadores involucrados en cada uno de los apartados de este material, seguramente iniciará un trabajo de largo aliento, con valiosas repercusiones y aportaciones a nivel sociopolítico y cultural, pero también subjetivo. Con esto mantendremos vivas las charlas en departamentos de cuidados paliativos, instituciones de educación básica y ayuntamientos, así como en seminarios y redes temáticas que coadyuven a las misiones institucionales y las metas gubernamentales. Todas y todos los profesionales que componen este material, involucran y recogen en sus investigaciones, valiosas experiencias a partir de sus clínicas y laboratorios realizados a lo largo de una madura carrera profesional en instituciones de servicio público en nuestro país y el extranjero. Breve, pero contundente ejemplo de las participaciones que se han logrado congregar, tanto en el Seminario Permanente de Estudios Críticos Transdisciplinarios sobre Violencia y Muerte (SPECTRVM), como en el Coloquio Internacional Arte y Transdisciplina, ambos facilitados por nuestra Universidad.

El Estado de México, en particular la ciudad de Toluca, registra a últimas fechas un incremento en las estadísticas de padecimientos relacionados con la salud mental y sus efectos en la vivencia trágica de la violencia social y las necropolíticas en Latinoamérica en general. Con la interacción interdisciplinaria resultante, se buscó ofrecer análisis de alternativas y posibles

resoluciones de acompañamiento, que vayan más allá de nociones prejuiciadas o limitadas a sus prácticas lúdicas, entretenimiento o curas definitivas e idealizadas. Este libro es el primer producto de encuentros críticos que esperan mantener la continuidad. Acontecimientos en los que se ha contado con una amplia diversidad de enfoques que concentran análisis de las relaciones conceptuales o teóricas, así como habilidades que hasta el día de hoy se practican, ejercen cotidianamente, pero también renuevan, discuten, cuestionan, actualizan y aplican indisciplinariamente, entre las distintas áreas de conocimiento involucradas en la complejidad del comportamiento humano, respecto de sus acciones, reacciones o inacciones ante lo inefable, lo terrible e incluso los crueles efectos de necropolíticas vigentes.

Así, partiendo de las similitudes, pero resaltando las contraposiciones entre distintas áreas del conocimiento (artes, psicoanálisis, psicología, historia y antropología), sus particulares formas de apropiación de la escritura, el discurso y la “conclusión”, este libro no pretende un interés meramente teórico sino procura la mayor variedad de posicionamientos, abordajes y aplicaciones resolutorias mediante textos evidentemente disímiles pero dirigidos todos a una misma inquietud e incertidumbre, esa cualidad que resulta de vital relevancia en la tarea universitaria respecto de los resultados: la presentación, defensa y apertura ante las diversidades. En este sentido, aquí se presentan claras disparidades de estilo, extensión, resumen, citación que, bajo un criterio incluyente y la confianza plena en el nivel académico de nuestros colegas respecto de sus intenciones y dibujos escriturales, decidimos respetar para que cada apartado muestre diversos ejercicios de la manifestación de ideas. Otra oportunidad de notar las formalizaciones de la interdisciplina y generar, en un mismo volumen, variadas formas de apropiación y lectura de los conceptos, pragmáticas y acciones a partir de las violencias y la muerte. Porque investigar es también dibujar en la mayor cantidad de modos posibles. Propiciamos actos de apropiación antes que dinámicas de normalización. Retomar estas problemáticas obliga a atravesar los bordes, ser acordes a nuestro contexto inmediato, desafiar los límites, para reencontrarnos con lo que está más allá de la forma y la corrección política. Leer antes que nada los contenidos, para contribuir a la

difusión y, sobre todo, a la divulgación de la epistemología producida en la academia de la universidad pública, instancia donde la cuadratura no sea antes, o más importante, que las aplicaciones directas del saber y los sujetos inmiscuidos. Más allá de las meras palabras.

Desde esta interacción actualizada y novedosa, e inesperada, gracias al esfuerzo conjunto entre dependencias: Facultad de Artes, Facultad de Humanidades, Facultad de Ciencias de la Conducta, la Facultad de Antropología y la Facultad de Medicina), e Instituciones: Universidad Autónoma del Estado de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad de Londres, Dimensión Psicoanalítica, A.C., Asociación Franco Mexicana de Psiquiatras y Psicoterapeutas, A. C., Foro Psicoanalítico Mexicano, Escuela Freudiana de Buenos Aires y la Universidad de Buenos Aires, entre otros, con este libro comenzamos a sentar bases de interacción y vinculación interinstitucional que deseamos se convierta en un futuro *colaboratorio internacional transdisciplinario*.

Contrastando las resoluciones alcanzadas desde cada una de nuestras metodologías en solitario, intentamos generar relaciones más allá de lo intelectual, involucrando a sujetos con dificultades éticas, corporales y subjetivas permanentes. Recuperar la experiencia clínica y pedagógica que los investigadores experimentan desde su práctica en los ámbitos de salud pública y, por supuesto, impactan en la docencia o formación de recursos humanos. Atendiendo cuestionamientos, casos y consecuencias relacionadas con fenómenos de muerte y violencias, desafortunadamente tan presentes en nuestro cotidiano. Problemas con alto impacto negativo en el desempeño de estudiantes y, no se diga, en la vida digna de todo sujeto en sociedad.

En el primer apartado, desde las artes, la propuesta de Alejandra Díaz plantea reflexiones acerca del concepto de cura para notar algunas de sus aristas más recurrentes y filosas, cómo influyen en el trabajo artístico y académico e incluso los abusos de su lenguaje, donde el arte como la medicina y la Academia, en sus poses más benévolentes, heroicas y también discriminatorias, no hacen sino tergiversar a la cura y la ética,

encontramos el papel de una artista en su desarticulación crítica. Luego, Cecilia Montiel, Carlos Ledesma y Maricela Dorantes nos proporcionan valiosa información histórica que sienta las bases rigurosas de nuestras discusiones y desplazamientos acerca de las nociones derivadas de estudios puntuales y exhaustivos acerca de la *enfermedad* y el *padecimiento* circunscritos a la muerte. Todo ello como entrada a la revisión de los casos de violencia recuperados por Carolina y Héctor Serrano Barquín y David Figueroa, analizados desde la psicología, sociología, estudios de género, antropología y etnografía, manteniendo la reflexión hasta alcanzar una visión múltiple, cercana a la actualidad supuestamente posthumana. Seguidos de Andrés Vega y Laila Farcug, quienes presentan bases teóricas y clínicas desde los tratamientos psicoanalíticos de la melancolía y la pulsión de muerte para comprender lo que intuimos tan cerca, pero todavía es tan difícil apalabrar, cuanto más escribir. Concluyendo con un planteamiento que parece breve, pero está lleno de la amplia experiencia sin fronteras de David Pavón-Cuéllar quien, tanto a nivel académico como psicoanalítico, debate al capitalismo con el necesario énfasis decolonial, representando la estricta y a la vez amable actitud del conocimiento compartido por la vía crítica de todos los aquí reunidos.

Laila Erendira Ortiz Cora
Carlos Alfonso Ledesma Ibarra
Maricela Dorantes Soria
Ana Cecilia Montiel Ontiveros

ARTES

La cura no existe. Reflexiones desde una enfermedad crónica

Alejandra Díaz Zepeda

Este ensayo es resultado de importantes momentos reflexivos que quisiera rápidamente mencionar y agradecer. La invitación recibida al primer Coloquio Internacional de Arte y Disciplina, “Arte, Historia y Psicoanálisis. Perspectivas críticas de la cura en la cultura actual” en la Facultad de Artes de la Universidad Autónoma del Estado de México en octubre 2023, sin duda ha sido el inicial motivador para reflexionar abiertamente sobre lo que comparto en las siguientes páginas. Una intensa reflexión sobre el contexto capacitista e ideológico en el que habitamos enfermos crónicos, a quienes nos han vendido la idea de cura como, al decir de Sara Ahmed, *promesa de la felicidad*, en un panorama incurable. Mejor detonante para estas profundas reflexiones ha sido la participación en la segunda edición de este evento, en el que hemos sido *abandonados* por la escucha médica en el auditorio de la Facultad de Medicina, un auditorio vacío, una participación acrítica, es solo otra forma de referirme a la ausencia de aquellos a quienes debiera de importarles lo que les *crónicas-discxs* tenemos para decir. Es esta falta de escucha principalmente a la que debo agradecer más, pues no ha venido más que a confirmar el destrato hacia nuestras experiencias más allá de los diagnósticos y tratamientos, hablo de esa medicina que no soporta escuchar sobre las violencias que ejerce, esa que no fue capaz de tomar un asiento para escuchar lo que tenemos que decir. Gracias por seguir dándonos la razón.

Una cosa más a considerar en esta especie de introducción que intenta seguir las formas de una escritura formal. Apreciados editores, correctores y *lectorxs* a lo largo del texto hago uso de la e o bien de la x con el fin de hacer una escritura formalmente accesible. Mi escritura actualmente es más lenta que antes, requiero de tiempos largos de recesos por cuidado de mi vista y porque la fatiga que acompaña mi condición lo exige, esto puede

generar una escritura acompañada de lo que ustedes pudieran considerar fallas o errores. Suelo asistirme de herramientas básicas de corrección, pero siempre se escapan esos errores disléxicos o fatigosos que para ustedes no serán complejos re componer o interpretar correctamente durante su lectura. Por favor, les pido evitar la corrección de esas palabras incompletas o descompuestas a las que me ha llevado tiempo llegar, pues su corrección es un proceso capacitista que la escritura académica no suele considerar. Haré mi mejor esfuerzo para dejar el texto lo más legible para todos.

¿Qué decir de la cura?

Iniciar por el final, como lo sugiere el título de este ensayo, podría parecer un tanto acrítico o incluso aburrido. Pensemos por un momento en el famoso recurso narrativo, *in extrema res*, que suele aparecer en algunas historias literarias y cinematográficas y que, al decir de especialistas, aporta a la narrativa más curiosidad e incertidumbre en torno al relato que será contado. Quisiera tener este recurso narrativo presente porque me resulta siempre tentador abordar mi enfermedad desde la narrativa cinematográfica, especialmente la del horror, y porque la historia de mi enfermedad empezó por el final desde que supe de su existencia. Cuando me invitaron a reflexionar en torno a la cura pensé, ¿qué puedo decir yo de la cura desde una experiencia incurable? Con los días, noté que muchas cosas y nada bueno, me explico.

Vivo con una enfermedad llamada esclerosis múltiple, esta es una enfermedad neurológica, inflamatoria, degenerativa, desmielinizante, crónica y sin certeza de la causa de su origen. Hasta el momento, además del desconocimiento en torno a sus causas no existe una cura, si bien, se cuenta con distintos tratamientos para ralentizar su avance y mejorar la calidad de vida. Se sabe que esta enfermedad opera atacando la vaina de mielina que envuelve los nervios encargados de transmitir las sensaciones al cerebro y la médula espinal, de ahí la noción de desmielinizante. El protocolo que permite dar cuenta de tal diagnóstico (dx) va desde resonancias magnéticas (IRM), medición de potenciales evocados, punciones lumbares y análisis de sangre.

Generalmente me gusta recordar paso a paso el camino a este diagnóstico (dx), que sin duda ha cambiado mi vida.

Iniciaré por detenerme un instante en la experiencia de recibir un dx después de tanto análisis y al interior de una narrativa tisular, incurable, insanable, crónica. La mayoría, quienes hayan pasado por alguna enfermedad cualquiera sabe que esperar un diagnóstico implicará, en muchos casos, abrir la puerta hacia el restablecimiento de la salud, en otros, implicará iniciar camino por el sendero de la incertidumbre de vivir una enfermedad que no tiene cura. Si regreso por un momento al recurso narrativo citado al inicio, la incertidumbre y curiosidad en mi narrativa es un hecho. Y, entonces, ¿qué implica no tener una cura? Para profundizar en la pregunta, intentaré apoyarme a lo largo de este ensayo en algunas reflexiones del teórico *queer* discapacitado, Eli Clare, Leonor Silvestri y otros de quienes me he decidido acompañar para andar este sendero.

A partir de esta experiencia de curiosidad e incertidumbre vivida, invisible para muchas personas a mi alrededor e incluso invisible para mí hasta su sigiloso ataque o su monstruoso registro en el escáner, logro imaginarme dentro de la ficción cinematográfica. El *body horror* me ha servido constantemente para intentar explicar la sensación de convivir con algo extraño habitando o des habitando mi cuerpo. Algunos ejemplos como *Malignant* de James Wan de 2021, *Possession* de Ole Bornedal del 2012 y la clásica *Basketcase* de 1982 de Frank Henenlotter y podría sumar otros, me han hecho pensar no solo en aquellos cuerpos extraños que parecen poner en riesgo a quienes los alojan sino en la idea de mi propio cuerpo vuelto un extraño para sí mismo. Más allá del perturbador omenton que da lugar a estos relatos y que ya he explorado en el texto “Ant-icuerpo o las paradojas de la autoinmunidad” (2022), me interesa detenerme en el fenómeno de auto-intolerancia vivida en estos cuerpos desde el exterior. Debo decir que me resulta muy familiar la experiencia, no solo por la obviedad de hablar desde una enfermedad autoinmune o la certeza de saber que no hay un espíritu maligno o demoniaco en mí que torne intemperante mi cuerpo, sino porque hay una situación que se organiza en mi contra sin la necesidad de violar las fronteras, el hostil está en casa.

Será que la misma hostilidad de la enfermedad se posa a la defensiva de toda posibilidad de cura —al menos por ahora, como suelen decirme—, o solo tendrá que ver con que las explicaciones más comunes de la cura en tanto a que esta nos dirige a la idea de que los procesos de curación buscan restablecer la salud y para la EM no hay (aún) proceso de remielinización, descicatrización o reversibilidad en algún sentido, sí de ralentización. Entonces, más allá de pensar en una posible cura, el hecho es que ésta declarada intolerancia en mi cuerpo ha venido a delinear más que en otro momento, he decidido, por ejemplo, abrazar la ralentización o lentificación en mis movimientos, en mis respuestas, en mis decisiones, los tiempos discas son distintos y no casan con los tiempos acelerados de hoy en día, nuestros tiempos son ofensivos para las dinámicas actuales y posiblemente sean mal vistos. Coincido con Leonor Silvestri: la enfermedad recrudece, en su caso, Crohn recrudeció su poca paciencia (2021, pág. 127). En mi caso, la EM ha recrudecido la intolerancia de una manera desbordada, rebasando las fronteras. Las experiencias de intolerancia e hipersensibilidad no solo, recordando de nuevo a Silvestri, con las falencias propias y ajenas, hablo de una intolerancia en prácticamente todo lo que transcurre en el día a día. Mi cuerpo pasa por procesos de intolerancia alimenticia, física, mental y emocional. El *enrudecimiento* lleva a procesos generalmente de irritación, de enfado y enojo. Irónicamente, con el tiempo mi visión se ha enrarecido significativamente, pero mi mirada sobre ciertas situaciones se ha agudizado; sí, la EM ha exasperado situaciones intolerables.

En *La promesa de la felicidad*, Ahmed ha hablado de aquellos objetos a los que atribuimos sentimientos y que se vuelven, algunos, fuente de felicidad; atinadamente, la autora, en “Objetos Felices” (2019, pág. 61), revisa una suerte de hábitos de felicidad cotidiana. Permítanme el guiño a la autora para hablar de objetos intolerables, como aquellas situaciones habitualmente localizables en nuestro cotidiano que insoportablemente nos acorralan en la celda de la incapacidad: la medicalización forzada, la falta de acceso y movilidad para personas con discapacidad usuarias de las sillas de ruedas y otros dispositivos de apoyo, los sistemas irregulares de salud y la falta de seguridad médica, el capacitismo laboral,

la auto explotación y auto exigencia a la que somos sometidos para mantener nuestros trabajos, la falta de consideración en los tiempos discas sin entender que ¡NUESTRO CALENDARIO Y NUESTRO RELOJ VAN MÁS LENTOS!, la corrección de nuestra escritura y de nuestra habla, la violación de los derechos de las personas con discapacidad, el exhibición de nuestras vidas para el cumplimiento de las cuotas de inclusión. Y uno de los objetos más intolerables: decirme que me veo bien. Vivir una condición no visible se ha vuelto, muchas veces, intolerable y no por el hecho de detenerme en la mayoría de los casos, los que me importan, a explicar que no me siento bien o que en ese momento estoy en una serie de esteroides o que las pastillas para la fatiga no me hacen efecto, mientras que pienso que su comentario es capacitista. En una conferencia en Berkeley, Clare hablaba de eso que la mayoría de *lxs discxs* solemos vivir, “la lectura del diagnóstico”, ¿qué es lo que tenemos exactamente?, todo en función de lo que el cuerpo pueda proyectar de mal, cuando no lo proyecta del todo “verte bien” te parece incomodo, o el hecho de ver tus síntomas minimizados bajo la idea de que todo mundo lo vive y en el afán de quererte hacer sentir mejor, tal vez, igualando sus malestares al tuyo, como el cansancio o la fatiga crónica y entonces, ahora no solo me molesta la necesidad de defender la credibilidad sino que me toca escuchar como la vida les agota.

En mejores momentos, pienso que mi condición es un proceso de resistencia incurable frente a un sistema que nos empuja a apostar por la cura, a dejar el cuerpo, literal, en el acto heroico de curarnos. Quisiera regresar líneas arriba donde he escrito: “las explicaciones más comunes de la cura en tanto a que esta nos dirige a la idea de que los procesos de curación buscan restablecer la salud”, es necesario matizar mis propias palabras que van surgiendo de las eufóricas emociones provocadas por la escritura, es necesario decir que he tropezado en esta idea al hablar de procesos que buscan restablecer la salud. Es necesario advertir que la cura no busca más que eliminar una enfermedad no restablecer nuestra salud.

Repensar la cura: sanación y anticapacitismo

Quisiera recuperar para este segundo momento del ensayo un concepto desarrollado por Eli Clare en el libro *Brilliant Imperfection: Grappling with Cure* (2017a), para repensar la cura desde una crítica al capacitismo. Su llamada “ideología de la curación” me ha abierto un importante camino para entender mi propia experiencia al vivir con una condición incurable, pensar críticamente la cura como futuro prometedor de una vida vivible, así como construir de una forma mucho más crítica la participación del diagnóstico en nuestras experiencias.

Clare explica en diferentes momentos esta noción como una forma de restauración:

la curación requiere de un perjuicio, un daño que se sitúa enteramente en el interior de cuerpos-mentes humanos individuales [...] se basa también en un estado original del ser y se sustenta sobre la convicción de que lo que hubo antes es superior a lo que hay actualmente, siendo entonces su objetivo devolver lo que está dañado a su estado natural (pág. 46).

De cara a la imposibilidad de cura para algunas condiciones, los procesos de sanación o restauración de la salud, una nueva inquietud viene a colación, ¿cómo restaurar lo irrestaurable? El proceso de desmielinización causado por el sistema inmunitario destruye la mielina de los nervios y, como he explicado, hasta el momento no hay reversibilidad en este proceso más allá de la posibilidad de enlentecimiento. La tecnología médica promete algo distinto, la farmacéutica Janssen se encuentra ensayando el proyecto PIPE-307, fármaco cuyo objetivo es justamente reparar la mielina y las fibras nerviosas dañadas, la reparación prometida por la clínica casi suena a efecto de ciencia ficción en el que la vaina se remieliniza y las cicatrices desaparecen, y supongamos que efectivamente el fármaco —que lleva al menos 10 años de ensayo y según reportes de la propia farmacéutica y otros, se encuentra en Etapa II—, obtiene resultados positivos para el objetivo propuesto, vendrán otros problemas como el hecho de que los recursos y la accesibilidad al tratamiento por los costos que suelen tener, nos harán dar vuelta en u. Dice Ahmed, recuperando a Schopenhauer, que “la promesa de la felicidad es

aquello que *no cumple su palabra*” (2019, pág. 354). Entonces, ¿cómo desear restaurar lo inrestaurable y cómo devolver lo dañado a su estado natural? ¿y qué de natural tiene ya el cuerpo? Y en todo caso ¿por qué desear habitar un estado natural?

Por otra parte, dice Clare, “El eje central de la curación son la erradicación y las múltiples formas de violencia que la acompaña”, de igual forma, “la curación llega bajo apariencias muy variadas, vinculadas a la eliminación y a la desaparición en sus diversas modalidades” (2017a, pág. 57). Podríamos citar diversos y constantes casos que en pro de un ‘futuro vivible’ se enfrentan a mecanismos de desaparición y erradicación de la diferencia ya que, por si fuera poco, se suman a esta ideología un montón de imaginarios que circulan en nuestra cultura como intentos fallidos de corrección y normalización disfrazados de inclusión y empatía.

Pongamos atención por un momento en los conceptos. La Real Academia Nacional de Medicina de España define la *cura* como la búsqueda de la desaparición de una enfermedad, mientras que la noción de *sanar* refiere a devolver la salud a una persona o animal. Y, restaurar, nos dirá, busca la reparación o arreglo de algo estropeado. En el mismo contexto en el que Clare explica el concepto de cura, la *restauración de la salud* “aparece como lo opuesto a la erradicación puesto que mantiene y prolonga la vida” (2017a, pág. 56). De apostar por una restauración como alternativa en lugar del deseo de una cura muchas veces inalcanzable o inexistente, tomemos en cuenta la propia experiencia tomada de la mano de las prácticas que se apegan a la definición de los conceptos, la cura como erradicación, la restauración como el arreglo de lo estropeado, o bien pensemos en una alternativa por ahora más afirmativa que tendría que ver con la noción de sanar. Pocas veces nos hablan de procesos de sanación desvinculados de la idea de cura y restauración, ¿qué implica en ese sentido pensar procesos de sanación como una forma de devolución de la salud perdida? Pienso en Leonor Silvestri cuando dice:

Una enfermedad tiene cura ¿no? Como un resfrío... ¿De qué se cura una persona que convive con una autoinmune? ¿Por qué estoy enferma? ¿Se me denomina así porque

necesito apuntalamientos técnicos? Bajo la etiqueta “enfermedad” se encuentran implícitas, y explícitas, lesivas maniobras de corrección, normalización y eugenesia de las cuales el estamento médico hace parte irrestricta irracionalmente (Silvestri, 2021, pág. 121).

Siguiendo sentidamente a Silvestri, creo firmemente que algunos estamos en estados de salud frágiles mas no enfermos. En lo personal, no convivo con la experiencia de enfermedad, no me llamo a mi misma enferma/e, incluso suelo pensar que ha sido mi relación con la EM que me ha devuelto cierto estado de salud, de una buena salud, ha sido ella la que me ha facilitado, a decir de Gilles Deleuze, los derechos de una salud frágil que me ha permitido escuchar la vida. Me explico en palabras de Deleuze:

Un estado de salud muy pobre es favorable. No se trata en modo alguno de que uno esté a la escucha de su propia vida, sino que para mí pensar es, en cualquier caso, me parece, estar a la escucha de la vida. De modo que estar a la escucha de la vida no es estar a la escucha de lo que le sucede a uno; es algo completamente distinto de pensar en la propia salud, pero yo creo que una salud frágil favorece ese tipo de escucha (Deleuze y Parnet, 1996, § M1).

En otras palabras, gozar de una buena salud escapa no solo de la promesa de la cura, sino de una suerte de bienestar que en el contexto de habitar una enfermedad no siempre es posible vivir. Es momento, por supuesto, de aclarar que mi postura no es estar en contra de tratamientos que faciliten restablecer de alguna forma la salud. Por el contrario, me parece necesario rumiar dentro de una perspectiva crítica de la cura en algunas consideraciones que permitan una mayor soltura de la diferencia y la diversidad. Regresando al comentario citado unas líneas más arriba de Silvestri a propósito de si debe considerarse enferma por la asistencia tecnológica y médica que recibe, o bien sobre el hecho de no vivir como tal una enfermedad curable, una enfermedad que pueda ser eliminada del cuerpo; me parece fundamental poner en estas líneas que al interior de la cultura en la que vivimos, salpicada de un sistema capitalista de sobre producción y de todo tipo de contaminación y desechos, nos han inculcado la prevención de la enfermedad, habitamos en un contexto en el que si no enfermas a causa de estrés, enfermarás a causa

de la contaminación o a causa de algo, por si fuera poco, además de darle duro a la sobre producción y auto explotación, tenemos que prevenir nuestras enfermedades, estamos inmersos en la cultura de la prevención desde nuestra más tierna infancia, ya saben, más vale prevenir que lamentarse. A finales del siglo pasado, en la década de los setenta, surge la llamada medicina preventiva y con ello se pone por delante la cultura de la prevención, inculcándonos la importancia de evitar a toda costa enfermar desde pequeños, esquivando climas desfavorables, lavándote bien las manos, comiendo frutas y verduras, haciendo ejercicio, tomando cocteles vitamínicos, seguro cada quien pensará en sus propias experiencias, hábitos y rutinas para prevenir enfermedades. Pero, ¿cómo se previene una autoinmune, crónica, degenerativa? La cura es, entonces, una aspiración moderna que se tiene que limitar a logros menores cuando hablamos de enfermedades incurables.

Es importante decir, a manera de cierre de este apartado, que, para conducirnos hacia el camino de recuperar nuestra salud, resulta fundamental insistir en, tal vez, reparar la relación con la medicina incluso aprendiendo de la lógica legal de reparación del daño. Coincido con Clare en pensar la violencia de la curación desde la noción de deficiencia, esta, en palabras del autor “justifica la curación y la hace esencial” (2017a, pág. 51). Si no aparece la palabra deficiencia en algunos de nuestros diagnósticos o análisis médicos, aparecerá en la sociedad que declara deficiente a cualquier persona que no figure en los estándares, por decir lo menos, vitruvianos. “La deficiencia ejerce un poder increíble porque el capacitismo establece y perpetúa la idea de que los cuerpos-mentes deficientes son indeseables, inútiles y desechables, o bien necesitan curación (2017a, p. 52). Parece una terrible acusación, pero no es del todo falsa que la medicina ha sido precursora del levantamiento de sociedades capacitistas al menos desde el siglo xv. De acuerdo con Anad Prahlaḍ, hay discapacidades o enfermedades asociadas o imaginadas o diseñadas políticamente por instituciones estadounidenses (diría también europeas) blancas, es decir, imaginarios atravesados por situaciones de raza, clase, género. Creer que hay un interés general por ser arreglados, curados o normalizados es algo que solo se ajusta a esas

instituciones y a quienes las sostienen. La cura, al igual que la discapacidad, habla tanto o más sobre la cultura que sobre la medicina y la salud. Entonces, vale la pena apuntalar hacia otro lado, pues, como ha señalado muy críticamente Prahlad, “hay para quienes la cura es incluso el exilio” (2021).

Regresemos a finales del siglo xx y a algunas propuestas gestadas también desde la medicina con Eric Cassell, médico y bioético estadounidense quien consideró desde una perspectiva más humanista la relación médico-paciente, planteando que, en lugar de quienes tienen alguna enfermedad o discapacidad sean tratados como cuerpos que sufren dolor y necesitan reparación o cura, deberían ser pensados como personas con diferentes experiencias. Agregando a esta por demás relevante perspectiva, el director de la Iniciativa en Bioética y Humanidades del Centro The Hasting, Erik Parens asegura que teóricos y activistas de la discapacidad tienen el compromiso compartido de cuestionar la cura.

No es que ninguno de nosotros esté en contra de la cura, sino que estamos a favor de distinguir entre curas reales, por un lado, y venenos disfrazados de cura. Cuando las curas reales no son posibles o la curación deseada aún puede ser posible, estamos a favor de recordar que las herramientas que la institución de la medicina puede ofrecer a menudo no son las herramientas que las personas con discapacidad necesitan para promover su florecimiento (Varios, 2021).

Apelar al cuestionamiento de la cura, es una forma de decir que en ciertas condiciones corporales la cura es una ficción y no puede ser pensada como el resultado obligado de todos los procesos que involucren un dx, salud o tratamiento. La cura funciona puramente en la dialéctica de la salud y la enfermedad. Es necesario tener en cuenta que la variabilidad humana, algunas enfermedades y discapacidades no operan bajo esta lógica, salud/enfermedad. En la cura de una enfermedad se atraviesa, entre muchas cosas, la voluntad y la posibilidad de ser curado; esto implica accionar un proceso de agencia y autonomía que si bien deberíamos de tener *todxs* bajo el principio básico de los derechos humanos, no es así, nunca será lo mismo el medicamento que junto con algunos cuidados hará que la enfermedad salga de tu

cuerpo a la intervención médica y social de llevar a rastras y como sea otras corporalidades por el sendero de la normalidad y la restauración.

No obstante, no es una enfermedad lo que tengo. Convivo con una operación de diagnóstico que me construye, o al menos lo intenta, como enferma, minusválida y paciente; y que cuando no lo hace, me supone salva y posibilitada de hacer lo que cualquier otra persona; vivo en una manera de funcionar de mi organismo bajo este sistema que muchas veces es doloroso, destructivo, incapacitante, arduo, atemorizante (Silvestri, 2017).

Aun así, frente a la imposibilidad de cura y la incertidumbre de mi tratamiento, uno de mis médicos, el que suele escuchar mi experiencia, me ha dado pista para entender y una metáfora que reaparece en la experiencia de otras discapacidades, enfermes, freaks, de cómo habitar con mayor seguridad este mundo. “Piensa que tienes que boxear con Mike Tyson y que no es posible ganarle, pero si te preparas puedes aguantar los diez rounds, en una de esas sin mucho castigo y seguramente no perderás en el primer round por K.O”.

Referencias

- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
- Clare, E. (2017a). *Brilliant imperfection. Grappling with cure*. Duke University Press.
- Clare, E. (2017b). *Grappling with Cure [conferencia]*. UC. Berkeley School of Public Health Dean's Speakers Series. Berkeley Public Health.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1988). *El abecedario de Gilles Deleuze* [Trad. Raúl Sánchez Cedillo].
- Díaz Zepeda, A. (2022). *Anti-cuerpo o las paradojas de la autoinmunidad*. 2022 MI CAP.
- Giménez, F., Díaz, A. (coords.). (2022). *Figuraciones. Ensayos sobre género y corporalidades*, La Cifra Editorial.
- Promising New Treatment in the PIPEline for Remyelination in MS*. (2024). [última revisión 20/02/2025].

Real Academia Nacional de Medicina de España. (2025). [última revisión 20/02/2025].

Silvestri, L. (2017). *Games of Crohn. Diario de una internación*. Queen Ludd.

Silvestri, L. (2021). *Ética mutante. Del deseo disca y las afectaciones de la interdependencia funcional*. Guarra Editora.

Varios (2021). *Conversatorio: Questioning Cure: Disability, Identity, and Healing.*

HISTORIA

Apuntes para una historia de la historiografía mexicana sobre la muerte

Ana Cecilia Montiel Ontiveros

Obra de arte es, al fin, la historia. Nada creo
que se la rebaja por aceptar llanamente verdad tan discutida.
Ramón Iglesia, 1986, pág. 19.

Todos morimos. No hay mayor certeza en esta vida. ¿Quién de ustedes lectores va invicto y no ha perdido a un ser querido en el camino hasta ahora recorrido? La muerte se trata de un hecho tan definitivo y universal que todas las disciplinas que estudian lo humano se han acercado al tema. También lo han hecho todas las artes desde tiempos remotos; la pintura, la escultura, el teatro, la danza, la fotografía, el cine. Todas lo han tenido por inspiración de obras maestras. Es el caso de *El triunfo de la muerte* de Pieter Brueghel el Viejo (1562-1563), resguardada en el Museo del Prado o las calaveras de José Guadalupe Posada, por mencionar ejemplos de las artes visuales. Pero podríamos pensar también en las célebres *Hamlet* de Shakespeare y *La casa de Bernarda de Alba* de García Lorca, si de teatro hablásemos. La música no es la excepción. ¿Qué decir del *Requiem in D Minor K. 626* de Mozart! y “la huesuda” también se hace presente en la lírica tradicional mexicana (Vázquez y Flores, 2022).

Algunas de las disciplinas que se han aproximado al objeto de estudio son la medicina, la psicología, la antropología y el arte. ¿Y la historia? ¿Cómo se ha aproximado el saber histórico a semejante asunto? ¿Qué preguntas se ha planteado? Y tal vez, más interesante aún: ¿cómo las ha resuelto, con qué herramientas teórico-metodológicas lo ha hecho?

La universalidad de la muerte es un hecho rotundo. Sin embargo, hay diferencias temporales y espaciales dignas de explicar. Esa es la especialidad de la historia, situar lo humano en su dimensión espacio-temporal y explicar cambios y continuidades en el devenir del tiempo. Es frecuente, aunque no

del todo certero, pensar la historia como el estudio de los muertos. Es una queja constante entre los adolescentes de secundaria o preparatoria sobre sus profesores de esa asignatura: ¿Qué me importa lo que hicieron los que ya están muertos? Los historiadores, en general, estudiamos, efectivamente, a mujeres, hombres y sociedades que ya no están, que ya pasaron, pero de ellos nos interesa comprender los comportamientos que tuvieron cuando estuvieron vivos y también qué nos queda aún de ellos. ¿Qué de ellos vive aún en nosotros?

El historiador español Ramón Iglesia, hace ochenta años, denunciaba el trabajo de quienes, en aras de dar mayor solidez a los resultados de sus investigaciones, terminaban por hacerlos ahistóricos: muertos, “trabajos de mampostería” les llamaba. Él clamaba por una historia-vida; un juego de perspectivas, como torrente de haces de luz (Iglesia, 1986, pág. 18); una historia que fuese capaz de dar cuenta a plenitud de la vida de los seres humanos de otros momentos y espacios.

Por su parte, Álvaro Matute y Evelia Trejo, parafraseando a José Gaos, se expresan así sobre lo histórico: “lo memorable es lo influyente; es decir, lo que resulta decisivo; lo representativo de cada tiempo y lo permanente, esto es, lo que persiste en el presente” (Matute y Trejo, 2018, pág. 11). Así, vida y muerte, tanto del objeto de estudio, como del sujeto cognoscente, son una constante en las reflexiones propias de la teoría de la historia.

A pesar de ello, y por increíble que parezca, la muerte como objeto de estudio de la historia es relativamente reciente. Durante cerca de dos milenios, la historia privilegió lo político y lo bélico sobre cualquier otro aspecto de lo humano. Reinados, conquistas, batallas, gobiernos... La muerte, incluso siendo un universal absoluto y una constante en la experiencia de la humanidad de todos los tiempos, no había sido historiada. Por mucho tiempo se le consideró solo del reino de los hechos “biológicos” del género humano. Nacer, crecer, reproducirse y morir, en apariencia, lo hacemos todos de la misma manera aquí y en China, hoy y hace miles de años.

Ahora, si bien la muerte es una constante en todas las épocas y latitudes, pareciera que en México cobra un sentido distintivo. El internacionalmente famoso Día de Muertos, reconocido por la UNESCO como

“Obra maestra del Patrimonio Oral e intangible de la Humanidad” en 2003 (Pérez, 2014), ha asentado la certeza entre propios y extraños de que, en México, la muerte tiene algo especial. Poetas, filósofos, sociólogos, antropólogos, psicólogos, entre otros estudiosos, han dedicado su talento a reflexionar sobre el asunto. La película *Coco* de Pixar y Walt Disney Animation Studios (2017) y los diseños de la marca de ropa ¡Ay Güey!, entre otros productos comerciales, han difundido y afianzado tal idea. Si la muerte en México es algo especial, definitivamente hay una ciencia que podrá explicarlo, matizarlo o desmentirlo. Me refiero, por supuesto, a la historia.

Aunado a esta idea romantizada de la muerte en nuestro país, desde hace décadas padecemos un entorno social de tal brutalidad que la muerte violenta es algo tristemente cotidiano. Las cifras de asesinatos y otros crímenes que llevan a la muerte en vida son frías, difíciles de entender hasta que nos significan algo cuando nos tocan a un ser querido, cuando tienen un nombre y apellido que reconocemos. Y, por si fuera poco, la última pandemia nos mostró a los confiados creyentes en la ciencia y en la medicina del siglo *xxi* que la muerte tan censurada en nuestro tiempo tiene permiso de pasar entre nosotros con absoluta libertad.

Todo ello justifica una temática de esta naturaleza, puesto que conviene reflexionar y dialogar sobre un tema que, paradójicamente, es tabú. En este texto pretendo explicar cómo y quiénes comenzaron a hacer este tipo de historiografía en nuestro país y un recuento de algunos de los aportes que se han hecho en el estudio de la historia de la muerte en México, tomando en cuenta para la explicación tanto factores exógenos como endógenos.

Un poco de memoria sobre nuestro oficio

Conocer el pasado, entenderlo y recordarlo ha sido una actividad bien anclada en nuestro país desde tiempos remotos. Desde los códigos genealógicos y la transmisión oral de mitos de origen y linajes, hasta la historiografía académica de nuestros días, siempre han existido interesados en responder

¿quiénes somos? a través de ¿quiénes hemos sido? Pero, para el objeto de estas líneas, cabe recordar que la historiografía en México, como actividad profesional (normada por ciertas reglas y sancionada por un grupo de especialistas), aquella cultivada en las universidades y centros de investigación tiene menos de cien años.

Pues bien, hasta los años cuarenta del siglo pasado, la historia era cultivada lo mismo por médicos que por ingenieros, por abogados, sacerdotes, políticos, periodistas o militares. Como fue natural, durante el siglo *xix*, los temas que acapararon el interés de esos historiadores, aun con su diversidad de formaciones, fueron los relativos a la formación del Estado nacional. Las muchas “revoluciones” de México acapararon la atención, incluida claro está, la mera mera, la que se escribe con mayúsculas: la Revolución Mexicana. La historiografía mexicana decimonónica tuvo como finalidad principal forjar una identidad nacional. Definir un nosotros era prioritario. Los dos grandes grupos político-ideológicos (liberales y conservadores) buscaron en el discurso histórico proponer la definición de ese nosotros. Frente a esta tarea que se consideró urgente, para la viabilidad del proyecto de nación, otros asuntos humanos más cotidianos parecían irrelevantes de observar, analizar y explicar. Además, el estado que guardaban las herramientas teórico y metodológicas de la historia los hacía prácticamente imposibles de historiar. Es, por supuesto, el caso de la muerte como objeto de estudio. Otras formas de entender la disciplina histórica, otras formas de llevar a cabo el trabajo del historiador tendrían que ser concebidas para que la muerte pudiera entrar al taller de la historia.

La muerte visitó primero a la literatura

Gloria Villegas considera que, más tarde, una vez terminada la Revolución, a partir de la tercera y cuarta década del siglo *xx*, es decir, una vez asentado el llamado nuevo Estado mexicano y ya con Instituciones creadas para la investigación y docencia de la historia, la historiografía estuvo marcada por la presencia de dos grandes directrices teóricas: el historicismo y el

materialismo histórico (2010, pág. 25). A la primera asocia la irrupción de la “filosofía de lo mexicano” —liderada por Samuel Ramos— que indicó el camino de la búsqueda de lo auténticamente nacional a otros humanistas y científicos sociales. Vinculado a ello podemos ubicar un primer momento de acercamiento al estudio de la muerte. Aproximación más literaria que propiamente historiográfica; aunque sí que tomaba como punto de partida nociones históricas, que posteriormente han sido revisadas y rebatidas. Me refiero por supuesto a la pluma magistral de Octavio Paz, concretamente al capítulo titulado “Todos santos, Día de Muertos” de *El laberinto de la Soledad*, publicado por primera vez en 1950 por la editorial Cuadernos Americanos.

El ensayo es una obra liminal entre literatura y filosofía donde la historia está en la base de las reflexiones y de las interpretaciones propuestas. En el capítulo aludido, Paz aborda temas como la fiesta, la ritualidad y la sensibilidad del mexicano, al tiempo que pone particular atención a la actitud ante la muerte. La define como “un espejo que refleja las varias gesticulaciones de la vida” (1999, pág. 58). Para lograr su explicación recurre a un ejercicio de periodización. Compara la concepción de la muerte de los antiguos mexicanos con la propia de la cultura católica generada a raíz de la conquista. Explica que en ambos sistemas de pensamiento “vida y muerte carecen de autonomía, son las dos caras de una misma realidad” (1999, pág. 62). Frente a esa explicación histórica, e introduciendo una vez más la variable temporal, analiza lo que llama la “muerte moderna”; es decir, la forma en que, en su presente (1950), se vivía la muerte. Acierta cuando afirma que en el mundo “moderno” (y por moderno entiende su propia contemporaneidad) todo pretende funcionar como si la muerte no existiera. De ahí, sostiene que la muerte para los mexicanos carece de significación, es intrascendente y, por ello, la eliminamos de la vida diaria. En esta afirmación crea un nosotros: “los mexicanos” que viven la muerte de manera particular:

Para el habitante de Nueva York, París o Londres, la muerte es la palabra que jamás se pronuncia porque quema los labios. El mexicano, en cambio, la frecuente, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente. Ciertamente, en su actitud hay quizá tanto miedo como en la de los otros, mas al menos no se esconde ni la esconde; la contempla cara a cara con impaciencia,

desdén o ironía: “si me han de matar mañana, que me maten de una vez” (Paz, 1999, pág. 63).

Así, con un dejo erótico y siempre poético, Paz definió la muerte “a la mexicana”, opuesta a la de europeos y norteamericanos, los dos referentes imprescindibles para reconocer lo propio y lo ajeno. Según el poeta, europeos como norteamericanos han organizado sus sociedades sobre la base del respeto a la vida humana; leyes, moral y costumbres están diseñadas para protegerla y preservarla (Paz, 1999, pág. 65). Aquí no, aquí se le desdeña, eso sí, se le desdeña festivamente:

Calaveras de azúcar o de papel de China, esqueletos coloridos de fuegos de artificio, nuestras representaciones populares son siempre burla de la vida, afirmación de la nadería e insignificancia de la humana existencia. Adornamos nuestras casas con cráneos, comemos el día de los Difuntos panes que fingen huesos y nos divierten canciones y chascarrillos en los que ríe la muerte pelona, pero toda esta fanfarrona familiaridad no nos dispensa de la pregunta que todos nos hacemos ¿qué es la muerte? (Paz, 1999, pág. 64).

Así pues, en este denso capítulo, un poeta historiza la muerte por primera vez. Un objeto de estudio del todo ajeno a los historiadores mexicanos del momento. Lo hace atendiendo a la par otras temáticas que por vagas e inasibles eran susceptibles de reflexiones literarias o filosóficas, pero no históricas; puesto que, en atención a la cientificidad de la disciplina, el dato empírico, contrastable y su validación a partir de la evidencia documental eran requisitos para atraer la mirada de los historiadores, sobre todo, los más tradicionales u ortodoxos. Las festividades, la ritualidad, las sensibilidades, así como lo que Paz bien define en la cita anterior como “representaciones populares”, no formaban aún parte de los intereses de la historia. Esos eran campos de otras formas de conocimiento.

María Azpeitia (2008) explica que, por esos años, en Europa, sucedía algo similar; el tema de la muerte ya estaba planteado por la literatura, el derecho y el arte, pero no propiamente desde la historia. En ese mismo 1950 se publicaron los trabajos “El otro mundo en la literatura medieval”, de Howard Rollin Patch, y “Los últimos auxilios espirituales en la liturgia del

siglo XIII a través de los Concilios”, de Dimas Pérez Ramírez. En 1952 Alberto Tenenti sacó a la luz *La vida y la muerte a través del arte del siglo XV*.

Aunque cabe hacer una relevante excepción puesto que el tema había sido abordado ya por un filósofo e historiador neerlandés en 1927, nada menos que Johan Huizinga en el capítulo dedicado a la imagen de la muerte de su obra ya clásica *El otoño de la Edad Media: estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Obra historiográfica que es considerada pionera de lo que después se entenderá como historia de las mentalidades y también de la historia cultural, tanto por las preguntas de investigación como por la selección y tratamiento de las fuentes.

La parca visita a Clío

En México, por esos años de mediados del siglo XX, dominaban el panorama historiográfico figuras de la talla de Manuel Toussaint, Justino Fernández, Ángel María Garibay, Silvio Zavala, José Miranda, Daniel Cosío Villegas y Edmundo O’Gorman. Todos ellos abrieron temáticas y metodologías según sus propias agendas de investigación: el arte en México, el mundo náhuatl, las instituciones novohispanas, el México “moderno” y la historia de las ideas. Todos ellos formaron en su campo de conocimiento a discípulos connotados.

La muerte, como objeto de estudio, aún no atraía el interés de los historiadores mexicanos. En las dos décadas posteriores, los efectos del materialismo en la historiografía viraron las miradas hacia la historia económica y social. Enrique Florescano andaba los rumbos de la primera, Jean Meyer de la segunda, mientras que Luis González y González abría el amplio panorama de la historia regional. Evelia Trejo explica:

Contrariamente a las recomendaciones de una escuela historiográfica internacional tan fuerte como la francesa, que comenzó a cobrar simpatías en México en los años en que los egresados de escuelas profesionales de historia, ciencia política y

sociología, emprendían viajes de estudio por Europa, la historia política continuó siendo una realidad muy socorrida en nuestro medio (2010, págs. 166-167).

Evidentemente, la escuela aludida se trata de *Annales* que desde el trabajo de sus fundadores invitaba a ampliar el campo de estudio de la Historia, ir más allá de los acontecimientos de carácter político y bélico para dar cabida a todo lo humano. Lucien Febvre había señalado desde 1941 que no existía ninguna historia de la muerte (Burke, 1993, pág. 71). *Annales* convocaba, además, a considerar como posible fuente de información a cualquier testimonio del pasado que posibilitara su estudio yendo más allá de la documentación de archivo, pero sin soslayarla. Por todo esto, como bien advirtió Peter Burke, significó una revolución historiográfica en varios sentidos. Uno que compete de forma particular al tema que nos ocupa fue el cambio que supuso para la historiografía el ampliar significativamente la dimensión temporal de los procesos históricos, conceptualizando los procesos de larga duración, como es el caso de las transformaciones en torno a las concepciones y actitudes ante la muerte.

Desde la década de los sesenta en Europa y, particularmente, en Francia, había crecido significativamente el interés por el tema de la muerte. En esos años Michel Vovelle y Philippe Ariès van cocinando a fuego lento los trabajos que resultarán un referente indispensable de toda Historia de la muerte. Ariès expresa:

Cada vez que llegaba noviembre, me sentía impresionado por las corrientes migratorias que llevaban a los cementerios, tanto de las ciudades como del campo, a oleadas de peregrinos. Me pregunté de dónde venía esa piedad. ¿Venía del fondo de los tiempos? ¿Era la continuación ininterrumpida de las religiones funerarias de la antigüedad pagana? Algo me sugería que esa continuidad no era segura y que valía la pena cerciorarse (Ariès, 2008, pág. 9).

La historia francesa de la muerte surge entonces de la mano de la historia de la religiosidad popular, del cultivo de la historia de las mentalidades y del momento de mayor influencia de la escuela de los *Annales*. Michel Vovelle (2001) aportó la reflexión teórica y, sobre todo, la metodología: el análisis serial y estadístico de miles de testamentos y el estudio de la representación artística para develar las actitudes colectivas frente a la

muerte —ruta que ya había recorrido Huizinga—. Ariès hace gala del uso de gran variedad de fuentes, poco usuales hasta ese momento, y aporta una periodización de las “edades de la muerte” en un plazo muy extenso de unos mil años.

Volvamos a los factores endógenos. Al finalizar la década de los años sesenta del siglo pasado, la economía nacional permitió el financiamiento de becas a nacionales en el extranjero y a mexicanistas interesados en venir a hacer investigación aquí, atraídos por la vastedad y riqueza de problemas de investigación y fuentes de información. Uno de esos viajes de estudio que conectaron a la historiografía mexicana con la francesa y que mucho retribuyó a la historiografía nacional en los años siguientes fue el de Enrique Florescano que, a partir de su tesis doctoral realizada en la Sorbona, mostró las posibilidades de la historia cuantitativa para la historia económica y para otras especialidades. Su labor como parte del cuerpo docente de El Colegio de México, al frente de la revista *Historia Mexicana* y su liderazgo en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) abrieron canales para que la historiografía mexicana se nutriera de las novedades de otras latitudes. Sus alumnos lo recuerdan con “una confianza temeraria en las nuevas generaciones” (Sánchez, 2023, pág. 384).

Un caso relevante de esta incorporación de una historiadora en formación al uso de metodologías novedosas fue el de Elsa Malvido, quien, como estudiante de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, participó desde 1967 en un proyecto de investigación sobre las epidemias en el siglo XVI, cuantificando la mortandad a partir del estudio de los archivos parroquiales de Cholula (INAH, 2001). Malvido cursó los dos programas de Maestría en Historia más importantes en el país entre 1965 y 1970: el del Colegio de México y el de la UNAM. En 1967 se sumó a los talentosos jóvenes que formaban parte del entonces Departamento de Investigaciones Históricas en el Castillo de Chapultepec, liderado por Florescano.

Fue en el INAH donde se comenzó a trabajar la historia de la muerte en México como una consecuencia del cultivo de la demografía histórica y su metodología cuantitativa. En 1982, el Instituto Mexicano del Seguro

Social (IMSS) publicó, en dos volúmenes, una compilación hecha por Enrique Florescano y Elsa Malvido titulada *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*. 49 colaboraciones daban cuenta de la aparición y desarrollo de ciertas enfermedades contagiosas como la fiebre amarilla, viruela, sarampión, tifus y cólera, entre otras. Se evaluaban sus efectos demográficos, algunos de los trabajos tocaban también los efectos sociales y económicos de las epidemias (Florescano y Malvido, 1982).

De tal forma que primero se investigó lo que Vovelle llamó “la muerte obligada” (Vovelle, 2002, pág. 18). ¿De qué han muerto las poblaciones? ¿Cuándo, cómo y por qué se ha incrementado la mortandad? Enfermedades, epidemias, pandemias, esperanza de vida fueron las preguntas iniciales en el caso mexicano. Malvido consideraba que la mortalidad es la variable demográfica que ha determinado el desarrollo de la humanidad.

A partir de ahí, la autora se movió hacia otro tipo de preguntas relacionadas con la muerte llegando a terrenos frecuentemente visitados por la antropología, la parte sensible, emotiva, ritual y simbólica alrededor de la muerte. La historia de la muerte había ya transitado del estudio de esa “muerte obligada” a la “muerte vivida” (Vovelle, 2002, pág. 18): el estudio de los rituales funerarios, el tratamiento del cuerpo muerto, entierros, cementerios, los rituales del duelo y el suicidio. Esos fueron algunos de los muchos temas que se desarrollaron en el “Taller de estudios sobre la muerte” fundado por Elsa Malvido en 1987 y que estuvo activo hasta el propio deceso de la investigadora en 2011.

La finalidad del taller de estudios de la muerte era funcionar como un espacio donde se practicara el estudio de la muerte desde distintas aproximaciones disciplinares, aunque, cabe señalar que, la historia y la antropología primaron. Los trabajos de Malvido tuvieron siempre una clara convicción interdisciplinar. Además, le interesaba no solamente la muerte en México, sino la muerte como un objeto de estudio amplio, sin delimitaciones ni temporales, ni espaciales. Lo mismo se presentaron trabajos muy locales, que asuntos sobre otras culturas y latitudes. Se hablaba por igual del Antiguo Egipto que de tanatología en el siglo xx. Desde esta apertura, la

investigadora indagaba algo que le interesaba mucho: descubrir si realmente existía eso que arriba denominamos “muerte a la mexicana”.

A lo largo de una trayectoria de más de cuarenta años, Malvido se convirtió en la experta sobre el tema en nuestro país. Era una incansable observadora de las celebraciones del Día de Muertos a lo largo y ancho del país. Visitó y estudió cientos de altares de difuntos. Tenía un don para la comunicación de sus trabajos; era una convencida de la divulgación. Como corolario de esta actividad de difusión, emprendió el proyecto de apertura de un Museo de la Muerte en San Juan del Río, Querétaro, en 1997. Además de generar y promover espacios para la academia como importantes congresos como el que se celebró el año de su muerte, ya en su ausencia: *En torno a la muerte. Ritos, prácticas, imágenes y discursos. África-América-Asia-Europa* y el taller arriba mencionado. Algunas de las publicaciones de su autoría son *Demografía histórica de México. Siglos XVI-XIX* (1993) y *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario* (1997).

Toda una vida dedicada al estudio de la muerte trajo consigo los consecuentes hallazgos. Elsa Malvido concluyó con contundencia que el ritual y la celebración de la muerte son universales y, de ninguna manera, exclusivos de los mexicanos de todos los tiempos. “Mis estudios sobre la muerte terminan con ritos dañinos para México, porque el mundo nos ha considerado a partir de los escritos de Octavio Paz, quien describe que los mexicanos somos una población ideológicamente patológica, cuyo motivo único de la vida parece ser la muerte” (Malvido, s.f., como se citó en López, 2021, p. xxii). Respecto al célebre Día de muertos argumentaba: “Las celebraciones de Todos Santos y Fieles Difuntos han sido fiestas de guardar en el mundo católico, pero los intelectuales mexicanos, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas las volvieron mexicas y prehispánicas y los antropólogos se lo han creído” (Malvido, s.f., como se citó en López 2021, p. xxii). Explicaba el cambio en la denominación de Día de Todos Santos y Fieles Difuntos a “Día de Muertos” como una expresión del anticlericalismo y el nacionalismo del discurso gubernamental cardenista. Criticaba que se generalizara la concepción de la muerte en el México prehispánico a partir del conocimiento

que tenemos de los mexicas y mayas soslayando las prácticas funerarias de cientos de grupos de los que no se tiene la información necesaria.

Por caminos un tanto distintos (la filosofía marxista de Althusser) otro relevante investigador del INAH también ha refutado la interpretación poética de Octavio Paz sobre la muerte en México. Se trata del arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma.

En *Muerte a filo de obsidiana*: los nahuas frente a la muerte, Matos señaló, con la claridad que caracterizan todos sus trabajos, un tema hasta ese momento poco visible en la historiografía nacional, aunque ya comenzaba a estar presente en los intereses de investigación. En 1968, Alberto Ruz Lhuillier sacó *Costumbres funerarias de los antiguos mayas* editado por la UNAM.

Muerte a filo de obsidiana salió a la luz en 1975, en aquella célebre colección de SEPsetentas (dirigida por Florescano, por cierto), se trata de un texto por demás interesante y provocativo, de esos que invitan a reflexionar sobre las fronteras entre la arqueología y la historia. El libro, reeditado una vez más este año por el Fondo de Cultura Económica (FCE), a casi 50 años de su primera edición, hacía gala del uso de una variedad de fuentes para el tratamiento del objeto de estudio, como códices, esculturas, pintura mural, relatos de los cronistas y la estructura arqueológica conocida como *tzompantli*. La tesis principal del trabajo es que la concepción de la muerte entre los nahuas y los mitos asociados a ella responden a la necesidad de cohesión social de la sociedad azteca. Matos considera que la religión mexicana fungía como principal mecanismo de control ideológico. La única muerte deseada entre los nahuas era la del guerrero o el sacrificado, la “muerte a filo de obsidiana”, con el propósito ideológico de legitimar la guerra como principal vía de aprovisionamiento (Matos, 1978).

Al correr de los años, Matos, al igual que Malvido, hizo de la muerte una de sus principales líneas de investigación. Y también, al igual que ella, denunció con voz clara y firme la tergiversación de la historia con fines político-ideológicos, autorizada, nada menos, que por la pluma de Paz. En el prólogo a la segunda edición de *Muerte a filo de obsidiana*, Eduardo Matos expresa los objetivos de la obra y apunta:

Finalmente, quisimos ayudar un tanto a despejar un mito que se creó por la década de los años 50; cuando diversos autores quisieron caracterizar al mexicano actual adjudicándole, como decimos nosotros, toda una serie de adjetivos subjetivos, y en donde se trataba de partir de las “raíces prehispánicas”. Aunque en alguna parte del libro decimos que no queremos responder aún a esto, cada vez estamos más convencidos de que nada nos queda ya de aquello, pues en grupos indígenas actuales en los que se conservan aún rasgos prehispánicos, vemos que en realidad estamos ante un sincretismo en el que los elementos occidentales tienen un peso tremendo. Todo lo que se maneja de nuestra “sangre indígena” y que nos lleva a esos conceptos aztequistas, en detrimento de los otros grupos indígenas, no es más que tratar de alcanzar lo que los aztecas no terminaron de hacer: el control económico e ideológico. Y todo esto también está ubicado en el campo de la ideología actual que quiere llegar a un nacionalismo al tratar de hacer héroes aunque por ello haya que decir mentiras piadosas, con las que, desde luego, no estamos de acuerdo (Matos, 1978, pág. 10).

El texto concluía haciendo votos para que el trabajo fuese el primer paso para el estudio del tema en todo Mesoamérica (Matos, 1978: 181), y así fue. Desde entonces, Malvido y Matos Moctezuma, dos pioneros de la historia de la muerte, inspiraron y formaron a otros investigadores como Ximena Chávez, Jesús Montoya, Jesús Ochoa, Lourdes Báez y Catalina Rodríguez, entre otros.

Por su parte Matos, tras varias décadas de investigación, publicó en 2010 *La muerte entre los mexicas*. Texto en el que ofrece su visión más acabada sobre el tema desde una perspectiva más amplia. Es decir, Matos explica la particularidad de la concepción mexicana de la muerte, inscribiéndola en el pensamiento mítico-religioso de todo el género humano. Al igual que Elsa Malvido, Matos concluye que, en el estudio de la muerte, no se puede pasar por alto que se trata de una realidad universal ante la cual todas las culturas, de todos los tiempos, han respondido con mitos y ritos que coinciden en más de un aspecto. Señala las semejanzas en los mitos cosmogónicos, antropogénicos y necrogénicos entre pueblos que no tuvieron contacto entre sí. “El hombre tiene respuestas similares ante toda una serie de fenómenos que se presentan en la naturaleza, aunque les imprime su propio sello y características conforme al tipo de sociedad” (Matos, 2021, pág. 50). De esta forma, una vez más cuestiona esa “muerte a la mexicana” de la que hemos venido hablando.

Así, en el último cuarto del siglo xx, en México, hubo un desarrollo de la Historia de la muerte que respondió a preguntas de investigación propias; aunque, sin lugar a duda, se benefició por la introducción al panorama historiográfico mexicano de las innovaciones teórico-metodológicas de la imponente historiografía de *Annales*.

Cabe mencionar que, en enero de 1978, se fundó en el INAH el Seminario de Historia de las Mentalidades, con la participación de Solange Alberro, Serge Grusinski y Sergio Ortega Noriega, a partir de un convenio entre el INAH y el Instituto Francés para América Latina. Uno de los objetivos del seminario era formar investigadores mexicanos en la historia de las mentalidades. Inicialmente se abordaron temas relacionados a la historia de la familia y la sexualidad. Desde ese espacio, los trabajos de historia de las mentalidades y sus objetos de estudio, como el de la muerte, comenzaron a conocerse de manera más profunda y extendida entre los historiadores consagrados y entre los que estaban en formación; cultivándose en las últimas dos décadas del siglo xx.

Hoy la historia de la muerte en México sigue vigente y sigue atrayendo a mentes inteligentes de historiadores mexicanos y mexicanistas extranjeros. Aunque la historia de las mentalidades haya perdido protagonismo en la medida que lo ha ganado la historia cultural, la muerte es un tema que ha interesado y hasta fascinado a ambas.

Una línea de investigación que aún es atractiva y que goza de buena salud es la demografía histórica, revitalizada recientemente por las preguntas que provocó la pandemia de Covid-19. Trabajos como los de Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos*, de Manuel Miño Grijalva, *El otoño de la muerte: la crisis demográfica de 1779 en la ciudad de México*, o los de Chantal Caramussel y Pedro Canales, así lo demuestran.

La historia de la “muerte vivida” ha sido especialmente trabajada para la época novohispana, puesto que la posibilidad de recurrir al testamento como la fuente privilegiada para este tipo de estudios lo permite. Gisela Von Wobeser aborda las creencias en el más allá en *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España* y es la autora de *Sor Juana ante la muerte*. El trabajo de Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante*

la muerte: actitudes, ceremonias y memoria 1750-1850, tiene el mérito de periodizar conforme al objeto de estudio haciendo a un lado cortes temporales que provienen de la historiografía política y que desvirtúan la comprensión de ciertos fenómenos. Destacan también los trabajos de Nadine Beligand: “La muerte en la ciudad de México en el siglo xviii” y “Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España. Los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1672 a 1794”. De María de los Ángeles Rodríguez, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Álvarez Alberto Soto Cortés escribió “Reina y soberana: una historia sobre la muerte en el México del siglo xviii”. María Justina Saravia es la autora de “Andaluces en Zacatecas (México) 1700-1750. Sus devociones y ritos ante la muerte”. Algunos de estos trabajos han sido, en un principio, tesis doctorales; historiografía profesional, académica, que ha dado todo el rigor científico y metodológico a las investigaciones sobre la muerte en el ayer.

El siglo xix también ha sido atendido, pero en menor medida con los textos de Sonia Alcaraz Hernández, “Las pestilentes mansiones de la muerte. Los cementerios de la Ciudad de México 1870-1890”, y de Alma Victoria Valdés, *Itinerario de los muertos en el siglo xix*.

La “muerte hablada” (o los discursos sobre la muerte) también se ha estudiado con la historia de escritos e impresos de tema mortuario. *La muerte por escrito: catálogo de sermones fúnebres* o los estudios sobre *Arts moriendi* son aquellos textos usados para propiciar el bien morir.

La muerte ha llegado a la historia regional. Hay estudios locales de Aguascalientes, Guadalajara, Chiapas, por mencionar algunos. Y en ese sentido, no puedo dejar de mencionar los trabajos de calidad hechos en nuestra Facultad de Humanidades, por María Elena Bribiesca Sumano, Georgina Flores, Gerardo González, Carlos Ledesma, Antonio de Jesús Enríquez y Marco Antonio Peralta, quienes han elaborado trabajos sobre la muerte en el entorno del Valle de Toluca.

Consideraciones finales

La historia de la muerte en México llegó por la puerta de la literatura. Las interpretaciones de Octavio Paz calaron hondo e invitaron a otros pensadores y científicos sociales a repensarlas. Se creó la convicción de que en México la muerte tenía algo de especial y que su especificidad tenía mucho que ver con el pasado del México Antiguo. La historia profesional, auxiliada por la arqueología y la antropología, hizo su trabajo para aportar los argumentos necesarios para rebatir la idea. No obstante, la imagen literaria de la muerte a la mexicana o, mejor dicho, aquella usada por Octavio Paz, ha sido mucho más eficaz en la comunicación. También es cierto que ha sido usada como un producto cultural y turístico y se ha comercializado. Mientras que los trabajos históricos académicos tienen mayores dificultades para permear en la sociedad.

En esta empresa de estudiar la muerte, su historia y sus particularidades en nuestro país, destacan dos investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia: Elsa Malvido y Eduardo Matos Moctezuma, quienes desde sus propias trayectorias ayudaron a afianzar la línea de investigación, sus procedimientos y sus resultados. Paralelamente, se dejó sentir la influencia de la historiografía de *Annales*. Puesto que, cuando este país administraba la bonanza petrolera, se fomentó y financió la formación de historiadores que se comprometieron a su vez con las instituciones culturales del país. El papel del Instituto Nacional de Antropología e Historia en el último cuarto del siglo xx fue sumamente importante para el cultivo de metodologías novedosas para abordar la muerte como objeto de investigaciones históricas. Desde ahí se cultivó el tema y se formó una generación de especialistas connotados. Considero necesario reconocer la importancia de las instituciones donde se realiza la historia profesional y académica, en un momento en que tan prestigiosa y valiosa institución ha dejado de recibir el apoyo y la importancia que merece.

Hoy, el tema de la muerte, en general, tiene una actualidad indiscutible. Al estar haciendo la investigación para estas líneas, en una búsqueda general en el catálogo de la Biblioteca Nacional de México con las palabras

muerte y México, el buscador arrojó más de cuatro mil registros bibliográficos. La muerte es taquillera, a pesar de ser un tema tabú en nuestra sociedad; incomoda y hasta molesta, pero atrae el interés de diversas disciplinas, como mencionaba al principio. En la última década sobresalen los tratamientos desde la sociología estudiando el fenómeno del culto a la llamada “santa muerte”, mientras que el Derecho reflexiona sobre la voluntad anticipada y la pena de muerte y la bioética lo hace sobre la eutanasia y el suicidio.

La historia de la muerte en México está ya en la edad madura, ronda ya los cincuenta años. Corresponderá a las nuevas generaciones de historiadores proponer nuevas formas de acercarse a un tema tan censurado como omnipresente.

Referencias

- Ariès, P. (2008). *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Adriana Hidalgo.
- Azpeitia Martín, M. (2008). *Historiografía de la «historia de la muerte»*. *Studia Historica, Historia Medieval*, (26), 113-132.
- Burke, P. (1993). *La revolución historiográfica francesa: la escuela de los Annales 1929-1984*. Gedisa.
- Florescano, E. y Malvido, E. (1982). *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*. Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Iglesia, R. (1986). *El hombre Colón y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica.
- INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) (2001). *Entrevista homenaje a la historiadora Elsa Malvido. 1940-1911*. YouTube.
- López, O. (2021). Las aportaciones de Elsa Malvido a los estudios de la muerte y los mitos que derrumbó. En Nadine Beligand (Coord.). *Ritos y prácticas funerarias: discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural*. Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Secretaría de Cultura y Turismo del Estado de México.

- Matos, E. (1978). *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*. Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Matos, E. (2021). La muerte entre los mexicas: Expresión particular de una realidad universal. En Nadine Beligand (Coord.). *Ritos y prácticas funerarias: discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural*. Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Secretaría de Cultura y Turismo del Estado de México.
- Matute, A. y Trejo, E. (2018). *La Historia*. Bootktique.
- Pérez Ruiz, M. L. (2014). El Día de Muertos como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Los dilemas de una convención en Michoacán. *Diario de Campo*, (2), 39-51.
- Sánchez, G. (2023). En busca de la memoria de la Nación. El quehacer historiográfico de Enrique Florescano Mayet, 1937-2023. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, (78).
- Trejo, E. (2010). Historia mexicana. En Evelia Trejo (Comp.). *La historiografía del siglo xx en México: recuentos, perspectivas teóricas y reflexiones*. UNAM.
- Vázquez O. M. y Flores R. (2022). La muerte, viva en las canciones populares mexicanas. *Cuadernos Fronterizos*, (56), 32-35.
- Villegas, G. (2010). Panorama actual de la historiografía mexicana. En Evelia Trejo (Comp.). *La historiografía del siglo xx en México: recuentos, perspectivas teóricas y reflexiones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vovelle, M. (2002). Historia de la muerte. *Cuadernos de Historia*, (22), 17-19.
- Vovelle, M. (2001) *La Mort el l'Occident de 1300 à nos jours*. Gallimard.

La importancia de la muerte para los santos

Carlos Alfonso Ledesma Ibarra

Introducción

En el Museo Virreinal de Zinacantepec se localiza una interesante colección de pintura. Lamentablemente, la mayoría de estas obras carece de un estudio iconográfico y formal. La dirección del museo posee un inventario donde aparece el título sugerido de la obra, medidas, época, técnica, tipo de objeto y ubicación. Dicho documento lo conocemos en su formato digital y carece de autor; además, las fichas que acompañan las obras se basan en él. Hace cuatro años me interesó conocer este acervo y acompañado de algunos alumnos elaboramos varias fichas catalográficas que pudiesen acompañar a las pinturas.

Acervo artístico Inventario: 206-022287	
Título	Muerte del beato Salvador de Orta [sic]
Técnica	Óleo sobre lienzo
Medidas	178.5 x 117.0 cm
Época	Siglo XVIII
Tipo de objetivo	Pintura
Ubicación	Celda

En este contexto, estudiamos el cuadro denominado *Muerte del beato Salvador Orta (sic)*. Con esta pista comenzamos por investigar sobre la hagiografía de dicho beato para reconocer el episodio representado por el artista.

Además, se procuró la posibilidad de establecer alguna relación con otras representaciones de dicho personaje al momento de su fallecimiento para comprobar la atribución del episodio. Los resultados de la pesquisa resultaron sumamente interesantes, pero comenzaré por exponer un resumen de la vida del beato catalán antes aludido.

Vida del beato Salvador de Horta

Salvador nació en 1520 en Santa Coloma de Farnés, localidad de la provincia de Gerona en Cataluña. Muy joven quedó huérfano junto con su hermana Blasa y trabajó como pastor para ganar su sustento. Aún adolescente, con dieciséis años y aquejado por la penuria económica, se trasladó a Barcelona, donde se desempeñó en el oficio de zapatero. Más tarde, cuando su hermana se casó, sintió el llamado de la vocación e ingresó a la Abadía Benedictina de Moserrat (Corredor, 1989, pág. 4). No obstante, a ser bien recibido entre los benedictinos, el joven Salvador decidió trasladarse al Convento Franciscano de Santa María de Jesús en 1541, también en las afueras de la Ciudad Condal.

Ese mismo año realizó su primer milagro, cuando fue encargado de cocinar durante la celebración de la Circuncisión del Señor a la que asistiría el Canciller del Virrey, pero olvidó su tarea por mantenerse en oración durante toda la noche; sin embargo, para sorpresa de sus hermanos, la comida estaba preparada sin que siquiera se hubiese encendido el fogón (Corredor, 1989, pág. 8).

Al año siguiente hizo su profesión religiosa. Entre los franciscanos se distinguía por su marcada devoción, humildad y disposición al trabajo. En su vida monacal destacaba por su obediencia. Realizaba diversas labores junto a los otros frailes en la huerta, la cocina o procurando limosnas. De acuerdo con testimonios de sus compañeros, en dos ocasiones, mientras oraba, se elevó del suelo sobre una pequeña nube (Camacho, s.a., pág. 5).

Posteriormente, se dirigió al Convento de Tortosa en Tarragona, donde curó a un niño desahuciado. Este acontecimiento marcó su vida

como taumaturgo y su fama ocasionaba que constantemente se trasladara a diversos conventos para no perturbar la vida monacal de sus hermanos. Fueron numerosas las sanaciones milagrosas. Tuvo la virtud de hacer hablar a los mudos. También resucitó al niño Marlin Ruiz de 12 años en 1559, hijo del Duque de Maqueda (Camacho, s. a., pág. 9). Las noticias de sus abundantes y comprobados milagros llegaron a los oídos del monarca Felipe II de España, quien lo recibió en el palacio de El Escorial (Corredor, 1989, pág. 20).

No obstante, el Hermano Menor siempre huyó de la notoriedad y pronto abandonó la corte real. Este fue el principal motivo para su traslado a un apartado convento en Cagliari en la isla de Cerdeña, donde finalmente falleció en santidad, el 18 de marzo de 1567. Murió rodeado de sus hermanos y sus últimas palabras fueron “Jesús y María” (Corredor, 1989, pág. 24).

Desde 1600 comenzaron los procesos para elevarlo a los altares. Sin embargo, su beatificación se logró hasta 1711. Por otro lado, cabe agregar que no se conoce gran devoción por su persona en el contexto novohispano. Su canonización tuvo que esperar hasta 1938 cuando España se sumó en una Guerra Civil.

Representaciones del beato Salvador de Horta

No son muchas las representaciones históricas que hemos podido localizar de Salvador de Horta; entre ellas se encuentra un grabado donde el beato se encuentra retratado de tres cuartos. Es un joven de cabello corto, sin barba, amplia frente, ojos grandes y tristes, su mirada se dirige al firmamento, sus facciones son finas y viste el hábito de los Hermanos Menores. Su mano izquierda con delicadeza se coloca sobre su pecho, con su mano derecha ofrece una delicada flor, símbolo de sus milagros, a una persona que se arrodilla con devoción frente a él. Este personaje es un joven que viste ropas humildes y con los ojos cerrados extiende su mano izquierda con la intención de tocarle delicadamente. En el fondo se distinguen un par de delgados árboles y una nube oscura.

Tenemos otras representaciones como el cuadro de Juan Rodríguez Juárez, pintor novohispano de principios del siglo XVIII, quien lo representa de pie mientras bendice a una multitud de enfermos que se acercan a él en fila para procurar su curación. El franciscano aparece vestido con su hábito, su cabello es corto y su barba apenas una sombra. Con su mano derecha bendice a los aquejados, en la mano izquierda lleva un crucifijo, en el cielo se distingue la imagen de la Virgen María con el Niño Jesús en brazos; al fondo, escarpados picos azulados de los Pirineos con algunos monasterios.

Descripción del cuadro

En esta composición se observa al supuesto beato Salvador de Horta al momento de su agonía. Al centro de la composición se encuentra el protagonista: acostado, sobre su lecho, vestido de blanco, pálido por la enfermedad, abraza, devotamente, con sus dos manos un crucifijo. Su mirada perdida está dirigida al cielo y se convierte en testigo de una visión: en un rompimiento de gloria, que ilumina el cuadro, aparece san Agustín, con su mitra de obispo y su hábito negro. El obispo de Hipona le muestra a la Virgen María al fraile. La madre de Jesús se encuentra vestida de azul con rojo y permanece sentada con las manos juntas a manera de oración, rodeada de luz. Resulta extraño que un fraile franciscano tuviese al momento de su muerte la visión de san Agustín a quien se le atribuye la fundación de otra de las órdenes evangelizadoras de la Nueva España.

Cuatro hermanos acompañan al protagonista. Dos de ellos de pie, se acercan para escucharle. Todos visten un hábito oscuro (color del hábito de los agustinos) y llevan la tonsura en sus cabezas. Otro de los frailes, de mayor edad, se acerca al rostro del moribundo, con un libro y una vela encendida. Otro más, cercano a la cabecera, está hincado mientras ora con sus manos juntas y rostro concentrado. En el piso distinguimos el acetre que contiene agua bendita y el hisopo. Símbolos de una muerte asistida que le permitirá morir en gracia de Dios.

Destaca en esta composición el cuidado en los detalles de los rostros y las manos de los protagonistas, pues en los cinco casos es encomiable el dibujo de las facciones individualizadas que les proporcionan personalidad y las particularidades de las manos que establecen un diálogo de oración, bendición, sujeción, admiración y abrazo. Por lo tanto, no es gratuito que el artista se haya esmerado en otorgarles mayor luminosidad en su composición.

Por otro lado, es necesario destacar el papel protagónico que tiene esta imagen para la reflexión sobre el momento de la muerte y la necesidad de que sea encarado de forma santa para alcanzar la salvación. La recompensa en este caso es eterna. De ahí la importancia que tenía ser enfrentado en buena compañía para combatir esas últimas dudas de fe.

La muerte y la salvación

El cristianismo plantea este mundo como el tránsito necesario para acceder a la vida eterna. La salvación del alma es el punto central de las dudas, preocupaciones y reflexiones del cristianismo europeo en las postrimerías de la Edad Media y el nacimiento de la Edad Moderna. Alrededor del problema de la “salvación” se situó la discusión de las diferentes iglesias y credos surgidos posteriores a Martín Lutero (1517). No obstante, al interior del catolicismo fueron diversos los llamados de predicadores místicos y hombres de fe para renunciar a los placeres de este mundo a cambio del gozo en la eternidad.

Por nombrar un ejemplo, basta recordar al predicador dominico Girolamo Savonarola, quien a finales del siglo xv estremeció con sus prédicas a Florencia, la cuna del Renacimiento. Su discurso sobre el pecaminoso estilo de vida por el que discurría la ciudad le costó el poder a la Familia Medici. Las palabras del dominico calaban tan profundo en su audiencia que le otorgaron una autoridad de facto sin precedentes. Fueron numerosas las personas que cambiaron su conducta, entre quienes puede nombrarse a Sandro Boticelli, quien abandonó el arte para dedicarse a la oración y vivir de la caridad. Sin embargo, sus prédicas también le trajeron numerosos enemigos entre

quienes se encontraban las familias Borgia y Medici. Su discurso alcanzó al mismo Papa Alejandro VI (el Papa Borgia), quien ordenó su arresto, interrogatorio y condena.

Entre los libros con mayores impresiones de la época se encuentra *El arte del buen morir*, escrito realizado durante el siglo XV (1415-1450), en una época donde Europa estaba asolada por las pestes y las guerras, por ejemplo, la Guerra de los 100 Años. Los originales escritos en latín contienen consejos sobre los protocolos y procedimientos para acceder a una muerte piadosa. Su enorme popularidad llevó a su traducción a diversas lenguas.

Otro texto que debe mencionarse es la *Danza de la Muerte* (siglo XIV), un diálogo en verso sobre la muerte y cómo alcanza a todos. Su contenido hace posible su representación; pues la muerte personificada como un esqueleto llama a diferentes personas a bailar alrededor de una tumba. El texto recuerda la vida mundana de todas las personas ricas y nobles, poderosos papas, humildes labriegos y artesanos. Es muy probable que este espectáculo macabro haya sido representado. Posteriormente, con el invento de la imprenta, el texto fue impreso y acompañado por imágenes como las realizadas por el pintor Holbein.

También conviene recordar *Los Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola, donde se recomendaba una meditación sobre nuestra propia muerte. En este sentido, los jesuitas recomendaban, a los integrantes de la orden, tener cerca al momento de orar y meditar una calavera o una representación de la muerte que nos enfrentase a ese instante ineludible (Ziegler, 2010, pág. 27). Juan de Borja (1533-1606), otro humanista de ese momento, planteaba en sus escritos la necesidad de que el hombre se reconociese como ceniza y polvo susceptible de desaparecer en cualquier instante. La vida es efímera como una pompa de jabón, aseguraba (Ziegler, 2010, pág. 26).

Lo temible que era enfrentar este momento que definía la vida eterna de las almas llevó a los católicos a establecer procedimientos que permitían una mayor certidumbre. En la Nueva España el ritual de la muerte estaba acompañado de ayudar a bien morir por medio de los sacramentos: confesión, comunión-viático y extremaunción (Rodríguez, 2001, pág. 73).

Se recomendaba desde el mismo Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585 que el moribundo estuviese acompañado para reconfortarle en las tribulaciones de tan difícil trance.

Fueron varios los libros que se usaron para auxiliar a los ministros encargados de esta misión (en el siglo ^{xvi} los coadjutores podían brindar dicho auxilio). Uno de los más populares fue *Índice práctico moral, para sacerdotes que confiesan moribundos* del jesuita Francisco Javier Lazcano, donde se recomendaba tener a la mano y encendida una vela bendita y en la otra la imagen de Jesucristo. Además, decir constantemente una oración que no perturbase al moribundo, pero que afirmase su fe en Jesús, María, san José, san Miguel, el Ángel de la Guardia y otros santos (Rodríguez, 2001, pág. 75).

También se le exhortaría a realizar actos de caridad, confirmar los artículos de fe, solicitar la intercesión de la Virgen, por supuesto, confesar sus pecados y pedir perdón por ellos, perdonar con sinceridad las ofensas recibidas, ofrecer a Dios el sufrimiento por la enfermedad. Posteriormente, confortar el alma con más oraciones que le ayudasen en la lucha con el demonio que vendría a quebrantar su fe con tentaciones de todo tipo (Rodríguez, 2001, pág. 76). Era recomendable poner a su vista la imagen de Cristo que traerían a su memoria a la Virgen y los santos de su devoción si se podía rociar constantemente con agua bendita la habitación.

La representación de las muertes ejemplares en la pintura occidental

La muerte se convirtió en un momento crucial que podía determinar la salvación en el credo católico. Las instrucciones para que los fieles tuviesen una muerte santa se difundió desde el púlpito, el confesionario y la imprenta. La Iglesia Católica también se auxiliaba de la pintura y el grabado para la representación de la muerte ideal, generalmente, vivida por los santos, quienes invariablemente debieron tener una muerte ejemplar; no obstante, varios de ellos enfrentaron al mismo demonio en este momento decisivo. Conviene recordar que varios santos fueron mártires y enfrentaron

una muerte violenta, pero no todos los católicos finalizaban su vida de esa manera. Además, era necesario enfatizar la brevedad de la existencia y la impostergable llegada del final (Rodríguez, 2001, pág. 74).

Las representaciones más recurrentes eran de la familia del propio Jesús. La Virgen María cuya muerte fue calificada como un simple “Tránsito”, pues los mismos ángeles habrían bajado a la Tierra para ascenderla en cuerpo y alma al cielo. Además, estaba san José, quien había estado acompañando en su lecho de agonía por Jesús y María, una compañía inmejorable en ese momento trascendental. Las muertes de los santos fundadores como san Francisco de Asís, santo Domingo de Guzmán, santa Teresa de Ávila o san Ignacio de Loyola también fueron representadas en varias ocasiones. No obstante, entre los agustinos se distinguía su primer santo: san Nicolás de Tolentino.

La vida y la muerte de san Nicolás de Tolentino

El futuro santo nació en Castel de Sant’ Angelo en Pontano en 1245, fue hijo del matrimonio entre Compagnone y Amata, quienes después de varios años no habían podido tener descendencia. Por ese motivo emprendieron una peregrinación al Santuario de san Nicolás de Bari. Al poco tiempo, su madre quedó embarazada y cuando nació el ansiado primogénito decidieron nombrarlo Nicolás. Desde muy joven su vocación fue evidente e ingresó a los 12 años como oblato al convento de los Ermitaños de Brettino, quienes se fundirían con los agustinos en 1256. Años más tarde, se ordenaría como sacerdote en Cingoli en 1270.

En su vida monacal se distinguió por su humildad, devoción, ayunos constantes y mortificación de su cuerpo. Uno de los milagros más significativos de este personaje fue cuando se le apareció fray Peregrino de Osimo, quien ya había fallecido, y le suplicó rezara algunas misas para que le liberase del fuego purificador. Entonces le guió en una visión donde vislumbró una gran llanura cubierta con innumerables almas que eran atormentadas por torbellinos de fuego purificador y le llamaban por su nombre para que les

auxiliase. El futuro santo ofició varias misas con este propósito. Siete días después volvió el alma de Peregrino acompañada por otras que habían sido liberadas del Purgatorio, completamente resplandecientes, para agradecerle por sus oraciones y devoción. Por ese motivo, más tarde, fue declarado protector de las ánimas del purgatorio.

En los últimos días de san Nicolás en este mundo se encuentra el relato de su biógrafo que nos permite relacionar su muerte con la pintura del Museo Virreinal de Zinacantepec. En su lecho de muerte el futuro santo fue tentado por el demonio por el pecado de la gula. El moribundo acudió a su oración a María (de quien tenía una pequeña imagen en su celda) y al mismo patriarca san Agustín de Hipona. El futuro santo en ese momento se encontraba aferrado a su crucifijo como fue representado en la pintura del siglo XVIII.

Entonces, continua el relato, se quedó dormido y en sueños tuvo la aparición de la madre de Jesús con el Niño en brazos y acompañada del Santo Fundador. Ante la presencia divina el fraile preguntó: “¿Qué ha sucedido, Señora para que vengas a mí tan espléndida? ¿Yo que soy polvo y ceniza?”. A lo que ella respondió: “Yo soy la madre de tu Salvador, la Virgen María, que tanto has invocado junto a san Agustín, que está aquí junto a mí.” Posteriormente, le indicó que cuando despertase mandase a uno de sus hermanos por un pan y que lo pidiese en el nombre de Jesucristo y antes de comerlo lo sumergiese en agua. Así lo hizo y cuando lo comió mejoró notablemente su salud (Peña, 2006, pág. 30); aunque tiempo más tarde recayó y tuvo que guardar cama varios días. En sus últimos días, san Nicolás, hizo traer una imagen de la Virgen a su celda y la madre de Dios y el Santo Patriarca volvieron a hacerse presentes en su celda momentos antes de ser confesado. Falleció el 10 de septiembre de 1305 (Peña, 2006, pág. 35).

En este relato se detalla la forma en qué surgió la práctica de bendecir panes el cuarto domingo de Cuaresma en el Santuario de san Nicolás en Tolentino y el día de san Nicolás fuera de ese Santuario para dárselos los enfermos. Incluso, se asegura que uno de estos panes benditos sanó milagrosamente al futuro rey Felipe II de unas terribles fiebres a la edad de ocho años (Peña, 2006, pág. 30).

Por otro lado, cabe resaltar que san Nicolás fue el primer agustino canonizado por Roma. Desde tiempos medievales la vida y obra del ermitaño de Tolentino fue un modelo de conducta y devoción para todas las órdenes. En este sentido, debe señalarse que en la colección del Museo Virreinal de Zinacantepec se encuentra otro par de pinturas dedicadas al santo agustino.

La representación de la muerte de san Nicolás de Tolentino

La relevancia de la muerte del primer santo agustino tuvo importancia casi acaecido el fallecimiento del monje. La presencia de Jesús, la Virgen y el santo fundador en el momento de su agonía se representó desde la época en que predominaba el llamado Románico. En la pintura Románica se puede observar al santo agustino al momento de su muerte acompañado por sus hermanos frailes. Sobre el futuro santo, aparecen rodeados de ángeles, la Virgen con Jesús niño y san Agustín de Hipona.

También en el Museo de Antequera en Málaga, España, se encuentra un lienzo procedente del siglo *xvi* que representa la muerte de san Nicolás de Tolentino, quien está postrado en su cama con los ojos cerrados. En la cabecera se encuentra un ángel que señala la parte superior del cuadro, donde se observa la aparición de la Virgen, Cristo adulto y san Agustín de Hipona acompañados por ángeles. Uno de ellos desciende con una corona del martirio para ofrecerla al santo. Dos frailes con sus libros abiertos hacen oración junto al lecho de muerte de san Nicolás de Tolentino.

Conclusiones

Los pintores novohispanos representaron en innumerables ocasiones la muerte de los santos como un ejemplo de enfrentar ese momento culminante que podía determinar la salvación o condena del cristiano. Una de sus funciones era ilustrar la presencia permanente de la muerte que podía

llegar en cualquier momento. Mostraba con claridad lo efímero de la vida y subrayaba la temporalidad del mundo que habitamos. Sin embargo, al mismo tiempo, era la promesa de la resurrección y la vida eterna, el elemento fundamental de la religión católica. En la pintura de Zinacantepec, la presencia de la Virgen y san Agustín renueva la promesa y ofrece la certeza de haber elegido el camino correcto.

La pintura que actualmente se exhibe en el Museo Virreinal de Zinacantepec bajo el nombre de “Muerte del beato Salvador de Horta” debe cambiarse por la “Muerte de san Nicolás de Tolentino”, donde además se rememora uno de sus últimos milagros cuando el futuro santo estuvo ante la presencia de la Virgen María y de san Agustín, a quienes les solicitó no ser tentado por el demonio al momento de su muerte. La propia madre de Jesús le indicó que dicho favor sería concedido y no fue tentado en los últimos momentos de su existencia.

Asimismo, cabe agregar la devoción de san Nicolás de Tolentino por las Ánimas del Purgatorio. Esta cercanía hizo que frecuentemente se representara al santo agustino celebrando misa por ellas. En este sentido, debe recordarse la existencia de una importante cofradía dedicada a las Almas del Purgatorio. De acuerdo con Karen I, en algún momento esta obra se cambió de nombre. Posiblemente, la búsqueda de algún santo franciscano que poseyera características taumatúrgicas y en este caso quizás coincidiera con su canonización la interpretación cercana al santo catalán. Sin embargo, a diferencia de san Nicolás de Tolentino, no hemos podido localizar otra representación, por lo menos cercana, que permita atribuir la pintura al santo franciscano.

Referencias

Caredda, S. y Dilla Martí, R. (1998). *Imagen y taumaturgia en época moderna. El culto a Salvador de Horta en la antigua Corona de Aragón*. Instituto de Historia de la Europa Mediterránea, Torino.

- Camacho y Madueño, B. (s.a.). *Uida y novena del Glorioso Beato Salvador de Horta*. Imprenta de Flotats.
- Corredor García, A. (1989). *San Salvador de Horta*. Apostolado Mariano.
- Rodríguez Álvarez, M. (2001). *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Colegio de Michoacán.
- Peña Benito, Á. (2006). *San Nicolás de Tolentino. Un santo amigo*. Nihil Obstat.
- Ziegler, M. (2010). Meditación sobre la muerte en la pintura barroca. *Cuadernos Unimetanos*, 22.

Blasfemia, superstición y melancolía, ¿posesión o locura novohispana?

Maricela Dorantes Soria

Introducción

Desde el inicio del periodo novohispano y hasta finales del siglo xviii, la insania mental se observó bajo la lupa de la religión cristiana. En las últimas décadas, las investigaciones sobre el comportamiento de sentenciados por el Tribunal del Santo Oficio cobraron relevancia, razones que vuelven oportuno analizar los procesos por herejía y de aquellos casos en que los reos se consideraron melancólicos, con la finalidad de comprender los pormenores del modo de actuar de blasfemos, supersticiosos o tocados de la imaginativa. Estas conductas quebrantaron las normas establecidas por la Iglesia católica, por lo que se juzgaron en un ambiente religioso y en el marco del estigma social, pese a que algunas actitudes presentaban claros trastornos o patologías mentales. Entre los casos analizados no se encontró información del diagnóstico de los médicos inquisitoriales o de tratamientos curativos a los procesados, esto confirma una clara inclinación al imaginario religioso en los juicios. En esta investigación pretendo mostrar los pormenores de los inculpadados, a partir de expedientes inquisitoriales, para conocer las causas que motivaron que se observaran tales trasgresiones bajo un mismo lente, sin tomar en cuenta los indicios de enfermedades mentales.

Con base en lo anterior, la hipótesis propone que las herejías y los comportamientos de demencia se consideraron equivalentes en los siglos xvii y xviii novohispanos, debido a que vulneraban el orden social, religioso y moral de la comunidad. Por tales motivos, en lugar de tratar la locura como insania mental, se pensó como acciones en contra de la fe y de una adecuada civilidad. En Nueva España, una de las instituciones que participó en dictaminar las aflicciones de los inculpadados fue el Tribunal del Santo Oficio.

En la actualidad se reconocen en la psiquiatría condiciones como esquizofrenia, psicosis y trastorno maníaco-depresivo, en el espacio novohispano, se catalogaba a los sospechosos como corruptos del alma por la influencia del demonio. Circunstancias que los condujeron a imputaciones por actos que contravenían la norma religiosa, las cuales fueron señaladas como herejía, apostasía, superstición o brujería.

El primero de los trabajos historiográficos modernos que presentó litigios inquisitoriales en contra de hombres, que para la época se catalogaron como melancólicos, fue el de José Toribio Medina, publicado en la primera década del siglo pasado. Medina investigó sobre la historia del Santo Oficio y mostró una basta cantidad de datos sobre la institución, entre los que mencionó sumarios pormenorizados de inculpadados, como fue la situación de Guillén Lombardo. Otro estudio pionero fue la obra de Manuel Romero de Terreros, quien presentó los detalles del proceso en contra de Melchor Pérez de Soto, afamado arquitecto del siglo xvii, acusado de melancólico con afectación en la imaginativa. El interés por investigar la locura en la Nueva España ha atraído en los últimos años a historiadores, antropólogos y profesionales de la medicina, en esta revisión destacan el sociólogo y antropólogo Roger Bartra, la psiquiatra y etnohistoriadora Ernestina Jiménez Olivares, la especialista en historia y antropología María Cristina Sacristán, así como los historiadores Alberto del Castillo y Salvador Bernabéu, y a Hélène Trope, entre otros. Contribuciones que forman parte de esta propuesta.

Con el propósito de analizar las conductas de los acusados, fue primordial recurrir a los documentos inquisitoriales que permitieron conocer, de primera mano, las causas que los colocaron frente al Santo Oficio y los argumentos que se dieron para declararlos enemigos de la fe o tocados de la imaginativa. Este escenario requirió de la revisión de los concilios provinciales, de las explicaciones de la doctrina cristiana, de los compendios de medicina de la época, así como de la historiografía relacionada con esta problemática.

Este capítulo pretende reflexionar sobre dos alcances en torno de la herejía y la melancolía. El primer ámbito estará encaminado en discurrir sobre la concepción de la blasfemia y la superstición desde la Iglesia católica novohispana, por lo que se considerarán los concilios provinciales y la

explicación cristiana del jesuita Juan Martínez de la Parra; perspectivas que servirán para revisar los casos inquisitoriales en que los inculpados cometieron actos blasfemos y supersticiosos, y sus distintas variantes. En el segundo alcance conoceremos qué se identificaba como melancolía y, con base en tratados médicos, cuáles eran los medios para curarla. En esta comprensión presentaremos los procesos contra individuos diagnosticados como melancólicos o con lesiones de la imaginativa.

Quiero advertir que esta propuesta se basa en una perspectiva histórica que busca identificar los procesos de blasfemia y superstición, en los que la melancolía tuvo un papel relevante, con el fin de comprender por qué sus acciones estuvieron bajo el escrutinio religioso, pero no del científico de la época. En Nueva España, tales afecciones estaban determinadas por el imaginario religioso y por los comportamientos en contra de la fe, los cuales deben leerse desde el influjo de una cultura novohispana en la que sobrevivieron símbolos cristianos que convivían con discursos y prácticas que hoy se considerarían trastornos mentales, pero que en ese momento eran trasgresiones diabólicas y, por consiguiente, heréticas.

Blasfemia y superstición: prácticas diabólicas

Durante los siglos *xvii* y *xviii*, la tradición judeocristiana conjuntó y vilipendió los antivalores cristianos y monstruosos, apoyándose en los principios del movimiento contrarreformista del siglo anterior (Báez, 2013, pág. 38). La locura se vinculaba con las personas sinrazón y el vicio. En Nueva España, la insania mental, desde 1521 hasta 1770, se fundamentaba en el modelo de modernidad incipiente con tendencia hacia el sistema medieval, donde el imaginario religioso constituía el núcleo de los sumarios contra la fe. Será hasta finales del siglo *xviii* cuando se reafirmó una vertiente ilustrada sobre la locura, con el protagonismo de la secularización y la ciencia. Los padecimientos de los desequilibrados se reflexionaban desde “saberes populares, tradiciones medievales, concepciones astrológicas y supuestas intervenciones divinas o demoniacas” (Castillo, 2000, pág. 352). Una revisión a los

archivos inquisitoriales permite observar las normas y prácticas que diagnosticaron a las personas blasfemas o supersticiosas, pese a que los acusados presentaban comportamientos que constituían genuinos trastornos mentales. Para comprender por qué el Tribunal del Santo Oficio declaraba su modo de actuar como apostasías, tenemos que adentrarnos en las medidas y los decretos que respaldaban tales resoluciones.

En el Tercer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1585 y convocado por el arzobispo Pedro Moya de Contreras, la blasfemia y la superstición se consideraron pecados graves que merecían la excomunión. La blasfemia era un delito digno de severo castigo, inclusive, si los imputados consagraban honra y culto a Dios; era un hecho profanador que injuriaba la majestad divina y a los santos, violentaba la eucaristía y aspectos sagrados, tal como si el execrador se encontrara loco. La penitencia para esos extravíos implicaba una sanción pecuniaria; si el acusado reincidía, podría ser privado de beneficios económicos y desterrado por un tiempo definido, mismo que era indicado por las autoridades religiosas. Estas reglas fueron ratificadas en el Cuarto Concilio Mexicano; sínodo encabezado por el cardinal Francisco Antonio de Lorenzana, en 1771.¹

Valdría la pena preguntarnos ¿de qué manera se transmitió esta información y normativa a los feligreses novohispanos? Uno de los medios fueron los sermones. En esta práctica destacó el predicador y educador de la catequesis novohispana Juan Martínez de la Parra, quien fuera un jesuita dedicado a la doctrina de la sociedad novohispana. Este fraile utilizó sermones que abordaban los preceptos cristianos, los mandamientos y los sacramentos; sus prédicas se dictaron en La Casa Profesa de la Ciudad de México, en 1691. Martínez de la Parra reveló que la blasfemia consistía en expresar injurias y ofensas contra Dios. Existieron dos tipos: las blasfemias simples (donde el furor, la ruindad, la malignidad y la muerte hacían presencia) y las herejías (en las que se negaba la perfección de Dios). Tales sacrilegios heréticos eran comunes en las casas de juego, que eran garitos infernales y cavernas de dragones infestadas de demonios que corrompían y pervertían a los asiduos a esos lugares. Dios no era el único que motivaba la blasfemia, la Virgen María podía recibir injurias cuando el jugador, cansado de manifestar su malestar

contra Dios, dirigía su molestia hacia ella. Martínez de la Parra señaló que, por disposición religiosa, todo aquel que escuchara una blasfemia herética estaba obligado a delatar al perjurio ante el Santo Tribunal de la Inquisición (Martínez, 1691, págs. 136, 137-138).

El primer ejemplo ilustrativo de una causa de blasfemia, con conciencia de las perversiones que quebrantaban las normas de la Iglesia católica, fue el proceso contra José Mariano de Ayala, español, soltero y natural de la Ciudad de México, de 43 años, quien fue reo del Tribunal de la Inquisición, sentenciado por manifestar expresiones sacrílegas, blasfemia y herejía. Sus vituperios estaban dirigidos a Cristo y a María, de quienes cuestionaría su castidad, y se acompañaban con actos como arrojar al piso un rosario y escapulario de María Santísima del Carmen. Las ofensas consistieron en llamar a María una “grandísima puta, mientras más le rezo más me fornicar, refornicarla a ella, de Santa nada”. Frente a la representación de Cristo, el acusado pedía que tornara a la vida para que él lo matara de nuevo y así pudiera resucitar; lo retaba a que bajara de la cruz y le hiciera pagar por sus blasfemias, a la vez que solicitaba que le enviara uno de sus rayos. Lanzaría cuatro o cinco puñados de frijoles a sus imágenes y embarraría de excremento una estampa de la Santísima Trinidad que estaba en la puerta de su celda, mientras gritaba que le quitaran de trabajos.²

El Tribunal del Santo Oficio consideraba a Ayala como una persona astuta, debido a que había solicitado a conventos de religiosas el obsequio de escapularios y rosarios, bajo el argumento de tener a donde dirigir la mirada. Al recibirlos, los vendía entre los reos. También afirmaba la existencia de dos cielos, uno para ricos y otro para pobres; dos infernos; y otras picardías y maldades. Escribió una carta a la Madre Mariana del Señor de San José, religiosa de San Jerónimo, en la que profirió blasfemias y dibujó al demonio, afirmando que no creía en Cristo, que lo pensaba con un corazón de mierda; renegaba del día en que nació y maldecía al padre que lo engendró. Llegó a mencionar que, así como otros tomaban la “oblea” (hostia), él lo haría, pero no la comería, sino que la echaría a la mierda, dado que argumentaba que si Jesús o quien lo tenía encarcelado fueran cristianos ya lo habrían despachado, y no lo tendría en cueros vivos, sin

nada que comer en todo el día. El Santo Oficio recomendó tener cuidado con Ayala, ya que había escapado en tres ocasiones, valiéndose de un sinfín de medios, como argumentar que estaba enfermo de apoplejía o gota coral,³ se había fingido ahorcado y había roto sus grilletes.⁴

Ayala fue procesado cuatro veces por blasfemo. En el expediente se refieren a sus acciones como “diabólica máxima”, “diabólicas ficciones” y “procedimientos diabólicos”. Formalmente, se declaró blasfemo hereje y sin ignorancia alguna convirtiéndose en reo del Santo Tribunal. Los testimonios consistieron en escritos, papeles, cartas y la presentación de once declarantes. Entre las sentencias que le dieron estaba el presidio, azotes por las calles públicas y confinado a perpetuidad en un presidio de Filipinas.⁵

Para los revisores inquisitoriales, José Mariano de Ayala no era un enajenado, por el contrario, lo consideraron consciente de las apostasías y actos sacrílegos contra la doctrina cristiana, Cristo y María. No obstante, si consideramos los síntomas psicóticos de la esquizofrenia,⁶ Ayala vislumbraba una conducta alejada de la realidad, con distorsión, al entablar diálogos con entidades religiosas y reclamar por las vicisitudes a las que estaba expuesto en su vida terrenal. Los actos de agresión a las imágenes, ya sea romperlas o embadurnarlas de excremento, así como los reclamos de que le hicieran pagar por sus injurias o le otorgaran la muerte, eran síntomas negativos resultantes de su falta de interés o pérdida de motivación. Esta conducta podría considerarse perfectamente dementada por presentar trastornos y alucinaciones; no obstante, el momento en que se suscita el proceso de Ayala aún se fundamentaban las valoraciones de los reclusos inquisitoriales en el escrutinio religioso, sin intención de proveerse de un examen médico, debido a que estos inculcados se pensaban como amenazas contra el orden establecido por la Iglesia.

La blasfemia no era un comportamiento aislado, constantemente se acompañaba de la superstición, ambos eran dos males que aquejaron a buena parte de los reos inquisitoriales. Por tanto, conviene que distingamos la concepción que se tuvo de superstición en Nueva España. La superstición fue una práctica considerada como herética, que iba contra las creencias y comportamientos aprobados por la norma religiosa. En los Concilios Provinciales

Mexicanos, la superstición distinguía a la gente ruda⁷ por su credulidad manifiesta en llevar objetos pendiendo del cuello, mencionar palabras y oraciones. Aquellos que realizaran estos actos supersticiosos serían excomulgados. Los confesores de los perpetradores de tales faltas tenían el compromiso de exhortarlos a evitar los errores de presunción supersticiosa.⁸

Por su parte, Juan Martínez de la Parra señaló a la superstición como un pecado mortal que se dividía en dos categorías. La primera era la idolatría, distintiva de bárbaros y de gentiles, que consistía en brindar incienso, adorar, ofrecer culto a las piedras y vincular a la religiosidad antigua. La segunda clase era la magia que descansaba en la superstición diabólica de la adivinación. Se trataba de la vana observancia, de creencia en agüeros, en los sueños, que no eran más que artes diabólicas. El contrato con el Diablo era el más destacado de los compromisos de la magia, en el que se le prometía culto y reconocimiento como Señor. El propósito era que, con el apoyo del Ángel de Luz, se lograra alcanzar aquello inaccesible por fuerza humana. El pacto explícito residía en convenir visiblemente con el Maligno; en tanto que, el pacto implícito consistía en participar en ceremonias o realizar señales, sin invocar directamente al demonio (Martínez, 1691, págs. 121-123, 126-127).

A través del proceso iniciado contra Vicente Antonio Pérez, vecindado en la Ciudad de México, por blasfemia y superstición, nos conduciremos a analizar y comprender estas valoraciones excesivas. Pérez renegó de la presencia de Dios, refutó la existencia del Cielo, Infierno y Purgatorio, y refirió, al momento de morir, que todo terminaba para el hombre. El acusado también había incurrido en la superstición diabólica, debido a que había hecho un pacto explícito con el demonio, al que le había entregado su alma y cuerpo para que le concediera intimar con una mujer. La denunciante testificó haber visto un papel con sangre de las venas de Vicente Antonio, en que hacía escritura al demonio, para que en un lapso de quince días le consiguiera los favores de una mujer de la que se desconocía el nombre; además, lo había escuchado platicar con el demonio. El manuscrito estaba firmado con la sangre del acusado, al parecer mezclada con agua. Este acto se consideró como un sortilegio cualificado heretical.⁹

Para comprender las particularidades de las interacciones entre Sata-nás con los hombres, recurramos al trabajo de Maynor Antonio Mora, quien propone tres tipos de reciprocidades. La primera era la invasión mortal del Maligno, en que acechaba a través de padecimientos, faltas, desastres naturales; de tal suerte que el demonio se volvía enemigo de la humanidad y de la naturaleza. La segunda manera de relacionarse era por la posesión diabólica: invadía espiritualmente el cuerpo del hombre, animales, plantas y objetos; acción que motivaba el cambio de comportamiento. Por último, el pacto con el Diablo era la más extrema y relevante de las interacciones. Todos los intercambios referidos derivaban en la corrupción espiritual y tenían como consecuencia la condena, el pecado y el alejamiento del proyecto de salvación (Mora, 2007, págs. 53-54).

Como advertimos, Vicente Antonio Pérez incurrió en el pacto ante la necesidad de favores que no le eran posibles realizar por cuenta propia, por eso solicitó del auxilio sobrenatural, hizo pacto explícito con el demonio y ofreció su alma como pago, a través de una escritura. Veamos qué contenían los pactos escritos con esta entidad maligna:

En el nombre de mi amo el Señor Lucifer, digo yo Belcebú de Zorrilla, que me constituí su esclavo y le hago escritura desde ahora día de la fecha 24 de julio de 1767 y hago escritura inviolable de en donarle mi alma y cuerpo y sentido y protesto el hacer juramento ante su divina presencia de renegar de toda la fe de Dios y de su Madre bajo la condición de que me ha de dar dinero y que me conceda el gozar y joder a mi comadre Gervasia y las que yo quisiera por el tiempo de 16 años, y cumplidos me arrebaté y me lleve a mi causa en compañía del Demonio, y asimismo me obligo a lo que fuere de su gusto y la firmé en dicho día del mes y año. Belcebú Zorrilla.¹⁰

El contenido de este pacto se localizó en la denuncia presentada por el bachiller Manuel de Torres y Acuña, en representación de su hermana Felipa de Torres, ante el Santo Oficio. El clérigo presbítero Juan Francisco Bravo y Zorrilla era el inculpado. Ana López de Arteaga, mujer que ayudaba en la casa del clérigo, localizó entre sus ropas, específicamente en su ropa interior, la cédula con el pacto explícito citado, mismo que entregó a Felipa Torres, quien al parecer era la comadre “Gervasia”, mujer con la que el clérigo tendría pensamientos impuros.

En los pactos explícitos con el demonio se llegaba a relacionar la posesión de animales y rituales que ratificaban su alianza, como sucedió con Francisco Antonio de Puente, quien era Alférez Real de la villa de San Felipe Guanajuato. Puente era natural de Castilla. Su pacto iniciaba con la palabra *ídolo* y finalizaba “por Dios”; además, se le acusaba de hechicero, de hacer bailar un mono que desaparecía a la vista de todos y tener en su posesión dos víboras o alicantes. Entre los testimonios destacó el presentado por el cura Francisco Zamacona al mencionar que una señal de su pacto era que enterraba en su caballeriza un cabo de vela del Divinísimo Señor Sacramento, así como unas pezuñas de mula.¹¹

Respecto al pacto implícito, un caso relevador se siguió en la Ciudad de México a Diego Enríquez, español, originario de Xochimilco, y avecindado en Calpulalpan, quien se desempeñaba como sastre. Su juicio fue consecuencia del contenido de la escritura que hizo al Santísimo Sacramento, donde pactó una serie de sanciones que cumpliría si recaía en el juego. En el documento presentado como prueba, Enríquez ofreció veinte libras de cera si volvía a jugar, y para acrecentar su compromiso hipotecó su alma al demonio si incurría en esa falta. El manuscrito era de su puño y letra, y, al finalizar su redacción, salió a recabar las firmas de tres individuos para garantizar su promesa. La escritura refería:

Digo yo Diego de Enríquez, vecino del pueblo de Calpulalpan, hago escritura al Santísimo ofreciéndole veinte libras de cera el día que juegue y lo cumpliré como soy cristiano de no coger más naipes en lo que me resta de vida en las manos, sino fuera para cosa de entretenimiento, materia de medio o un real, y vuelvo a decir que para no quebrantar dicha escritura hipoteco mi alma al Demonio, para que el día que yo falleciere, si vuelvo a jugar en esta vida y quebranto dicha escritura, haga de mi alma lo que hubiere obligación, pues se la tengo hipotecada, y para que conste lo firmé con tres testigos, hoy día jueves 16 de junio de 1728.¹²

Resulta evidente la delgada línea en la que transitó Diego Enríquez al comprometerse con la responsabilidad de frenar sus impulsos del juego, haciendo un pacto explícito con el Santísimo puso como castigo la hipoteca de su alma si contrariaba lo especificado en la escritura, así realizó un pacto implícito al demonio. El Santo Oficio penaba y no pasaba por alto este proceder.

Llama la atención que los procesos por pacto con el demonio no eran exclusivos de los vivos, sino también de los muertos. Tales circunstancias se observarían en el juicio iniciado en contra de Juan de la Rosa, pardo difunto, quien fue acusado por Ignacio Francisco, natural y de oficio zapatero, de invocar al demonio en una cueva. El relato del declarante señaló que antes de ingresar al lugar, Juan de la Rosa se quitó el rosario e invocó a los demonios, mientras el delator se arrepintió de acompañarlo e intentó salirse. La acusación se realizó después de la muerte del pardo supersticioso, con el propósito de que el testigo recibiera la absolución de sus pecados por su confesor el presbítero Nicolás Fernández.¹³

Volviendo sobre los actos de superstición, traigo a colación el culto inapropiado e ilegítimo a Dios, veneración o reverencia a alguna criatura indebida. Al respecto, la devoción a objetos o imágenes inapropiadas iba en sentido opuesto a la norma, ya que debía imperar el culto a Dios. El desacierto era un culto erróneo; la veneración debía ampararse en la costumbre de la Santa Iglesia, en sus ceremonias y ritos. En consecuencia, superstición era hacer culto falso y fingir reliquias de santos que no eran; aparentar milagros, decirlos, contarlos o escribirlos, revelaciones y raptos. Aquellos impostores, presentados como gente humilde o penitente, con austeridad y ayuno, pero en lo escondido sabían cuánto regalaban, eran considerados pecadores. Esta veneración inapropiada contextualiza el protagonismo de las imágenes en procesos inquisitoriales por superstición. Las cédulas con figuras, letras o lenguas que no se entendían, se pensaban como engaño del demonio, ya sea contra las calenturas, lo frío, frente a todo lo que fuere; por tanto, equivalía a pecado mortal por valerse de ellas (Martínez, 1691, págs. 120-121, 127).

Algunas imágenes empleadas como amuletos y los rituales que les profesaban fueron motivo de acusaciones ante el Santo Oficio. José Salinas, español vecindado en el pueblo de Santa Bárbara, en Cuautitlán, fue inculpado por tener un diablo pintado en el brazo y por haber realizado pacto con el demonio. Quien lo incriminó fue su mujer, quien atestiguó que Salinas tenía en el brazo al Maligno, con un pico de gallo. Inclusive, narró que una noche, después de haber sido maltratada físicamente por su marido, le

solicitó a su casera que permitiera que su hijo los acompañara a San Lorenzo. Estando en camino, salió al paso un animal con pitones, que semejaba a un toro, e intentó echarlos a la zanja, pero José Salinas, quien estaba ebrio, les señaló que lo cogería y le haría frente sin temor alguno, al mismo tiempo que les comentó que constantemente se le aparecía un perro que lo acompañaba a su casa. Mientras Salinas intentaba tomar al animal, Gertrudis, la esposa, observó en el brazo derecho lo que parecía la figura del Diablo, así como un Cristo de Chalma y una santa Gertrudis.¹⁴

En esta usanza de imágenes del diablo pintadas en el cuerpo se encuentra la situación de Dionisio Vicente Torres por tener en el muslo, y detrás de la puerta donde dormía en la cárcel, una representación del demonio. En el expediente se describieron figuras con cuernos y cabellos desparramados. La convicción de su poder se apreció en los argumentos supersticiosos de Dionisio, quien creía fervientemente que por llevarlas impresas en el cuerpo había logrado escapar de la cárcel, limar los grilletes y huir por la fosa, aunado a imposibilitar su captura.¹⁵ Un claro ejemplo de superstición.

Las imágenes para establecer relaciones deshonestas fueron otra variante de la superstición. El fraile mercedario Juan María de Aranda fue procesado por pintar figuras obscenas, entre las que destacaban un hombre con la ropa interior abajo, de manera impúdica, o de una mujer con un vestido sutil que permitía observar sus partes vergonzosas. Otras imágenes mostraban el acto carnal, así como una mujer y un religioso franciscano bailando. El fraile, para evitar la vejación del proceso, invocaría colérico al diablo para hacer pacto con él.¹⁶ Situación que confirmó su acto irreligioso.

Haciendo referencia a actos impúdicos vinculados con el Demonio, se presentó con denuncia espontánea¹⁷ la doncella María Francisca Mendivil ante el Santo Oficio de México. Declaró que proclamó maldiciones por un disgusto que tuvo con su prima María Rosa, así como tocamientos con el demonio, cuando adquirió forma de hombre. El contacto carnal se suscitó luego de diversas ocasiones en que el Maligno se presentó ante ella como un hombre trajeado y como arcángel, oportunidad en que le pidió que se desprendiera de las reliquias religiosas, un rosario y un escapulario de Nuestra

Señora del Carmen. Después se presentó ante ella desnudo y fue el momento en que tuvieron contacto carnal.¹⁸

Por último, respecto a la veneración de imágenes erróneas, quiero traer a colación los actos supersticiosos de brujería y de canibalismo realizados por Luzia Castazaba, quien fue quemada en Manila por ser bruja confesa. Esta mujer declaró que junto con Alonso Tupandoc de Sibú, Morata, su hermana y otras personas, volaban desnudos con el cuerpo embadurnado de aceite de coco mezclado con raíces de árboles. La inculpada confesó que habían comido carne humana que tenían prevenida antes de sus rituales. Cuando habían finalizado de comer, bailar y cantar, se trasladaban a sus casas volando. Actos que realizaban los lunes o viernes. Relató que en un camarín adoraban al diablo, al que tenían representado de distintas maneras, como cabrones o culebras. Al idolatrarlo, se hincaban y cantaban; entre tanto, Alonso Tapandoc respondía “Hu, hu, Hu”, mientras los rodeaba. La carne consumida era de hombres y niños.¹⁹ Esto es un claro ejemplo del culto y la corruptibilidad de la veneración a imágenes erróneas.

Para finalizar este apartado recupero una de las actividades que el Tribunal del Santo Oficio prohibió de manera categórica: la adivinación, una rama de la superstición que implicaba la malicia humana, debido a que volvía la espalda a Dios y por consiguiente a su sabiduría, ya que daba culto y reconocimiento al demonio. La adivinación se convertía en un pacto con el diablo para hacer actos que no se saben de manera natural, por la distancia, ocultas o por venir. Era pacto explícito si el adivinador invocaba y hablaba con el demonio al poner señales o ceremonias para que acudiera y le diera la información. Era implícito si no lo invocaba. Los astrólogos podrían prevenir los eclipses, los vientos o la lluvia, pero nada referente al libre albedrío, eso únicamente podía conocerlo Dios. Otras adivinanzas eran las relacionadas con la suerte de las cartas de los naipes y la magia para los jugadores de manos. Estaba prohibido consumir la yerba del peyote para descubrir o saber cosas ocultas. Este pacto moral era gravísimo, convertido en un trato con el diablo y por consiguiente asunto de la Inquisición (Martínez, 1691, pág. 123).

Un proceso por adivinación se presentó contra una mujer negra llamada Celia, quien servía en el Hospital Real del Puerto de Acapulco y culparon

de adivinación, debido a que pronosticaba la llegada de las naos con bastante exactitud. Quienes la denunciaron testificaron que ella decía el momento en que llegarían las naos de China y de Perú; por su precisión, se le consultaron diversas cosas, como la ubicación de la entrada de una mina o de algún tesoro antiguo que los indios tenían con curiosidad. Celia respondió a uno de los denunciantes la pregunta sobre un tesoro antiguo, lo situó donde se encontraba un ídolo de piedra; inclusive, localizaron ese tesoro.²⁰

Otro inculpado fue Juan Trejo o Juan Carlos de Santa Cruz y Trejo, acusado por tener entre sus posesiones un libro de conjuros con juramentos al demonio. El implicado era estudiante de la Facultad de Cánones y empleaba los conjuros como suerte de encanto para conseguir torpes fines. Uno de los testigos refirió que estando en casa de una mulata llamada Isabel, de oficio pastelera, llegó Juan de Trejo y le pidió prestado su sombrero negro, para ir a hablar con una monja detrás de una reja. A cambio le dejó su sombrero viejo, también negro y semejante al del testigo. Del sombrero cayó un papel o pergamino que estaba cosido en forma de librito con cuatro hojas escritas. El delator tomó el librito y lo llevó con su hermano el bachiller José Rodríguez, quien le dijo que el pergamino era de conjuros y que debía dar cuenta al Santo Oficio. Cuando se presentó Juan Carlos de Santa Cruz y Trejo a declarar dijo que hacía seis meses que llegó a casa del maestro de niños Alonso de Escobar, quien vivía junto a su casa, y al entrar encontró sobre la mesa a Bernardo de Escobar, hijo de su vecino, quien también era maestro. En la mesa estaba el libro que tenía en su poder, el cual tenía una medida aproximada de 6 dedos y tenía 6 hojas de pergamino de piel de oveja. Comenzó a leerlo y, al ser un contenido atractivo, decidió llevarlo consigo.²¹

Con base en los ejemplos presentados sabemos que este tipo de procesos contra blasfemia y superstición plantearon un análisis sobre las prácticas heréticas en que incurrieron hombres y mujeres que buscaban obtener algún beneficio, en donde la mayoría de los inculpados invocó al Demonio para lograrlo. En estas prácticas, los procesados emplearon imágenes, realizaron pactos e hicieron rituales. Algunos de ellos señalaron su interacción con el Maligno, lo que hoy podría considerarse como alucinaciones, que refieren a

trastornos mentales; no obstante, el contexto cultural y religioso fue lo que enmarcó los relatos y, en consecuencia, determinaron las sentencias. Por tanto, antes de conocer los procesos inquisitoriales de hombre con claros indicios de locura, será conveniente saber cuáles fueron las consideraciones sobre la melancolía y las curaciones propuestas para ese padecimiento, aspectos que abonaran a su comprensión.

La melancolía y los tocados de la imaginativa: sus rasgos, su cura y los procesados inquisitoriales

En el Renacimiento, la demencia se distinguía en dos categorías. De acuerdo con Erasmo de Rotterdam, la primera era heredera de los infiernos y de las furias crueles esparcidas por la tierra, mientras arrojaban serpientes a los corazones de los hombres, causantes de las guerras, del anhelo voraz del oro, del amor deshonesto y perverso, “el parricidio, el incesto”, así como otros crímenes de la misma naturaleza, como del furor que embargaba el alma proterva de los hombres con una horrenda cólera. La segunda era distinta a la primera, debido a que estaba encaminada a la felicidad; radicaba en la inexplicable ilusión y la certera que embargaba al alma, provocando el olvido de las penas e inquietudes; así, todos aquellos disgustos que enmarcaban la vida eran sumergidos en una multitud de deleites; suprimía las sensaciones incómodas, originadas por los males. En el mundo antiguo, cuando los médicos erradicaban este tipo de locura de un griego, él la añoraba porque le permitía integrarse socialmente, al ser un “buen amigo, marido complaciente, dueño indulgente” que no se enfadaba por nimiedades. Por esa supresión, arremetía contra quienes habían logrado desapegarlo de sus placeres e ilusiones que lo alegraban (Rotterdam, 2023, p. 57).

Este apartado se centrará en analizar la primera concepción que presentó Erasmo de Rotterdam, la locura como hija de los infiernos. Para tal enfoque será necesario que detallemos ¿cómo se valoró la demencia en Nueva España? Se consideraba a la demencia como melancolía, debido a que en el espacio novohispano estaba determinada por la teoría humoral del sistema

médico galenismo, propuesto por Claudio Galeno de Pérgamo. Esta perspectiva vislumbraba una enfermedad-salud desde una postura racional, y planteaba metodologías y recursos para solventar las necesidades sobre la sanidad (Romero, 2017, págs. 232-233). Galeno pensaba que la salud dependía de un correcto equilibrio entre los humores residentes del cuerpo, flema, sangre, bilis amarilla y bilis negra. De acuerdo con Antonio López de Hinojosos, cirujano jesuita, quien, desde el galenismo arabizado, señaló que la melancolía era un humor frío y seco, mismo que se originaba en la parte gruesa del chilo.²² distinguido por un color morado oscuro, como si fuera hollín (López, 1578, pág. 18r). Dentro del organismo, el espacio final en que se localizaba la melancolía era el bazo. Así, los humores presentaban semejanzas con los cuatro elementos: la sangre con el aire, con su particularidad de ser caliente y húmeda; la cólera estaba paralela al fuego, por ser caliente y seca; por su parte, la flema tenía cercanía con el agua, por su frialdad y humedad; y, por último, la melancolía era análoga a la tierra, debido a su frialdad y humedad, distintiva de los meses de septiembre a noviembre, correspondiente a la estación de otoño (López, 1578, pág. 18v-19r).

Ante la necesidad por contextualizar las particularidades de la melancolía recuperemos el trabajo del doctor Juan de Barrios, intitulado *Verdadera medicina, cirugía y astrología*, publicado en 1607, en Nueva España. Este médico definió la melancolía como un delirio sin calentura, pero con una notoria inclinación al temor y a la tristeza. Esta era una afección iniciada en el cerebro, aunque con la salvedad que no todo el humor melancólico tenía su origen en ese órgano. Tales particularidades enviciaban la imaginación de quien padecía melancolía, al tiempo que los embargaba la tristeza o permanecían risueños o se consideraban reyes, gallos o perros (Barrios, 1607, págs. 60-61).

Respecto a las señales de un melancólico, el temor y la tristeza eran evidentes, sin que existiera una causa aparente; igualmente, llorar y buscar lugares solitarios eran otros gestos inequívocos. El temor solía ser la muestra del temperamento frío del cerebro y el corazón, derivado del humor negro y oscuro. Los ancianos eran los más afectados por la melancolía, al tener un cerebro frío y seco en demasía, en comparación con el de un mozo

melancólico. Los viejos se diferenciaban porque las locuras que padecían eran resultado de una sequedad y frialdad progresivas, que los embargaba de manera natural; en tanto que, en los jóvenes tales condiciones eran prematuras y morbosas (Barrios, 1607, pág. 61).

Conviene preguntarnos ¿qué causaba la melancolía y cuáles eran sus signos? Juan de Barrios propuso que era preciso diferenciar entre los tres géneros de melancolía para ser conscientes de si se producían o no en el cerebro, en el resto del cuerpo, o en el estómago. Pues bien, los melancólicos se caracterizaban por el color negro, por estar secos y delgados, sus venas serían grandes, y se distinguían por comer cecina, pescado, legumbres, queso, liebres y vino tinto.²³ Por lo que esta melancolía tendría su origen en el estómago. Sus padecimientos eran la ansiedad y la congoja y se consideró una melancolía hipocondríaca. Aparte del temor y la tristeza, se diferenciaban por la crudeza y gases acedos, ventosidades securas y en ocasiones dolores de estómago después de comer; también, escupir de manera constante y tener hinchazón del vientre. Cuando los males referidos no estaban presentes, salvo el temor y la tristeza, la enfermedad se localizaba únicamente en el cerebro; y se tendría noción de melancólicos naturales. Si esta indisposición no era generada por el consumo de alimentos o su origen era natural, se tendría que pensar que se detonaba por pasar trabajos, pérdidas y dietas. En el supuesto de que el médico tuviera dudas, debía considerar si ese humor estaba en todo el cuerpo, en el estómago o en el cerebro; para ello, debía sangrar en dos o tres ocasiones la vena del arco²⁴ de uno de los brazos del melancólico. Si la sangre emanada salía melancólica y gruesa, era que el mal abundaba en el cuerpo; por el contrario, si era tenue y delgada únicamente estaba en algunas de las partes mencionadas (Barrios, 1607, págs. 61-62).

Ante tales circunstancias era preciso que se curaran los males o sufrirían apoplejías, combustiones, furores, cegueras y gotas corales.²⁵ Se debía eliminar el humor melancólico del cuerpo para que la enfermedad no creciera, se volviera atrabilis²⁶ y se tornase incurable (Barrios, 1607, pág. 62).

La cura propuesta para la melancolía debía considerar un aire claro —no oscuro, ni que hediera—, no desvelarse y dormir lo que más se pudiera.

Llevar a cabo paseos en huertas, prados; asistir a espectáculos de comedia y música; participar en buenas conversaciones y dichos. Debía procurarse que los melancólicos no estuvieran expuestos a cosas que les infundieran miedo o tristeza. La comida debía distinguirse por estar cocida y húmeda; los alimentos adecuados eran gallinas, pollos capones y faisanes, huevos frescos, y pescado obtenido de aguas petrosas y no de lagunas. En cuanto a verduras, tenían permitido comer borrajas y lechugas. Los alimentos agrios eran pertinentes, como también los atoles de cebada, uvas, manzanas, en pocas cantidades, y pasas. Las proteínas idóneas eran las de cordero y carnero, el consumo de leche recién ordeñada; aceite de almendras dulces; agua hervida y vino blanco aguado, que no fuera fuerte ni estuviera dulce y tampoco añejado. Debían tomar baños frecuentes. Al final de la comida podrían ingerir un poco de vinagre fuerte, porque adelgazaba y deshacía el humor melancólico, pues los vapores húmedos de la comida se iban al cerebro y les ocasionaba sueño, esto se convertía en el mejor remedio (Barrios, 1607, pág. 62-63).

Si la melancolía estaba en todo el cuerpo, lo idóneo era comenzar con sangrías copiosas, de la vena de todo el cuerpo, dos a cuatro veces si fuese necesario. Las mujeres que no tuvieran su periodo de menstruación y los hombres que padecían de almorranas necesitaban realizarse estas sangrías en los tobillos. El canon de la curación de la melancolía señalaba que se debía humedecer hasta lo último, así, la manera de evacuar la cólera negra sería tomando jarabes usados por algunos médicos como el de manzana, ya que el zumo de esta fruta conformaba al corazón. Otros remedios incluían el de borrajas, de palomina o de cidra. La cámara se hacía con ayuda del cocimiento de malvas, cañafístola²⁷ y miel rosada. Incluirían una purga con onza y media de confección de *hamech*²⁸ y media onza de diacatolicón,²⁹ deshecho de agua de borrajas o con polvos de Michoacán y de Xalapa, cada uno con un peso de un real y media onza de pulpa de tamarindo o una de cañafístola. Si el enfermo no tuviera oportunidad de tomar las bebidas referidas sería conveniente que, al que se esté tratando heridas de la cabeza, en caso de que no fueran funcionales las purgas indicadas, se le darían seis granos del estibio, echado en infusión de cuatro o seis onzas de vino; por la mañana se colaría y se le proporcionaría el líquido. Después

de la purga se le suministrarían por varios días trianca o cocimiento de ajeno y centaurea.³⁰ Los baños tenían que hacerse con agua tibia en todo el cuerpo, sobre todo en la cabeza. En el corazón debían colocar el ungüento de azar o las pítimas³¹ que eran comunes. No convenía darle en la boca algunos letuarios,³² sino elaborados de piedras verdaderas. Era necesario hacer fregazones con hojas de higueras; así como utilizar paños ásperos o poner sanguijuelas para que succionen y abrieran las vías (Barrios, 1607, pág. 63).

Cuando este padecimiento se localizaba en el cerebro, la cura consistía en baños constantes, alimentos húmedos y frescos, para que no se convierta en un mal viejo. Si por alguna circunstancia fuera el mal viejo y el paciente presentara signos pletóricos de sangre, era necesario sangrarlo para que el humor fuera purgado. Ante la existencia de imaginaciones, se le debía hacer pensar que eran verdaderas, para que con los medicamentos suministrados pensarán que sanaron (Barrios, 1607, pág. 63-64).

La cura de la melancolía hipocondriaca consistía en tomar cada semana tres dramas de *epithimo*³³ con una onza de jarabe aceitoso. De igual manera, el uso del letuario de la escoria del hierro³⁴ con vino. En caso de existir una abundancia de sangre se debía sangrar y purgarlos, lograr que bebieran agua de poleo o de ajeno, inclusive, untarles en el cuerpo aceite de ruda y ajeno cuajado con cera. A la altura del estómago se debían colocar fomentos de cocimiento de comino, poleo y anís con vinagre; mezcla a la que se añadiría ciprés, rosas, ajeno, romero en polvo, para que los consumiera antes de comer; pudiera agregárseles aceite nardino³⁵ o un poco de trementina, y al obtener un ungüento se ungía sobre el estómago, así como el uso de ventosas secas. Resultaban convenientes los vómitos con oximiel o jarabe aceitoso con agua caliente, así como el uso de triaca, para purgar a los enfermos melancólicos con los remedios blandos mencionados. Barrios refirió que había curado a diversos melancólicos al emplear dos purgas y un vino que consistía en cuatro onzas de polipodio, que había sido quebrado y colocado en remojo por una noche, en dos cuartillos de vino dulce; se debía beber por dos días. El médico lo consideró un remedio eficaz y sencillo (Barrios, 1607, pág. 64).

Es por demás significativo, pese a la divulgación del conocimiento científico en torno de la melancolía y a los tratamientos propuestos, que en

los expedientes inquisitoriales no exista información de alguna cura o medicación para los procesados sentenciados como melancólicos y/o lesionados de la imaginativa. Los comportamientos referidos en los documentos del juicio estaban plagados de conductas que, desde la medicina psiquiátrica, se considerarían como psicóticas, delirios y trastornos de la personalidad.

Valga como referencia la causa que llevaba el Santo Oficio contra el irlandés Guillén Lombardo de Guzmán o Guillermo Lampart (Lamport). Lombardo fue declarado hereje y sospechoso de la fe en 1650; estaría acusado de 228 cargos y preso por 17 años. Pese a que presentó evidentes indicios de demencia, hasta el momento no se ha localizado una valoración médica. Se le denunció por pretender la independencia de México y tenía una manía de grandeza y argumentaba compartir ascendencia genealógica con el Conde-Duque de Olivares y el monarca Felipe IV. Entre sus planes, después de nombrarse virrey, estaba la apertura comercial con Francia, Holanda, Inglaterra y Portugal. Lombardo mencionaría que los monarcas españoles ostentaban el poder de las colonias americanas de manera injusta, debido a que una bula pontificia se lo había otorgado y no por decisión divina. Tales delitos se hicieron saber a Felipe IV, y ante la gravedad de las trasgresiones decidió que Lombardo fuera juzgado rápidamente, por lo que despachó una cédula real a los inquisidores novohispanos. Por información otorgada por el fraile Juan Lombardo, hermano del inculcado, se dio a conocer que desde pequeño estudió latinidad, pero destacaba por “inquieto, audaz, apreciador de las cosas propias, astuto, mal inclinado de todo, de poca verdad e intentador de cosas”. Otros testigos mencionaron que era un ávido estudioso de la astrología y las matemáticas, que decía absurdos totalmente incoherentes, tal como si estuviera loco. Pese a todos los testimonios, que irremediablemente demostraban la demencia de Lombardo, la Inquisición lo juzgó como cuerdo (Medina, 2010, págs. 325-336; Jiménez, 1992, 33-48).

Su proceso inició en 1642. Al cabo de varios años de prisión, Lombardo presentaba indicios de trastornos. Se lamentaba de “sufrir espantos y de tener visiones diabólicas”, lo que tendría como consecuencia que compartiera celda con otro reo para que tuviera oportunidad de “desahogar sus

pasiones melancólicas”; compañero con quien escapó la madrugada del 26 de diciembre de 1650, aunque fue capturado al día siguiente al denunciarse. Intentaría fugarse nuevamente, sin éxito. El desequilibrio mental se hizo más evidente cuando se entregaba a ayunos extremos, rezaba continuamente y tenía llagadas las rodillas. Estaba negado a asearse y se presentaba con una constante desnudez, mientras se embadurnaba con su propio excremento, bajo el argumento de que se trataba de una terapia curativa para sus ojos. Su proceso finalizó el 22 de octubre de 1659 y el 30 del mismo mes se dictó su sentencia. El Tribunal resolvió condenarlo por herejía, apostasía, sectario de Calvino, Lutero y otros alumbrados, uso de peyote y astrología judiciaria para saber el futuro y usar remedios para curar enfermedades, por supersticioso y pacto explícito con el Demonio, así como por conspirar contra el rey. En Auto general de fe, Lombardo fue quemado vivo el 19 de noviembre de 1659. Sus restos, junto con los de otros procesados, se lanzaron al canal de agua fangosa en los lindes de las tapias del convento de San Diego (Medina, 2010, págs. 325-336; Jiménez, 1992, págs. 33-48).

Como observamos, la práctica de la astrología judiciaria era uno de los actos penados por la Inquisición, por lo que fue constante en los sumarios contra hombres intelectuales. Los inquisidores expedían edictos particulares de la fe, en que detallaban en qué consistía la astrología judiciaria y sus variantes, todas ellas como parte de la superstición. El 8 de marzo de 1616, se publicó en la Ciudad de México, por mandato de los inquisidores Juan Gutiérrez Flores y Gutierre Bernardo de Quirós, así como el secretario del Tribunal, Juan de la Paraya, un decreto en que manifestaron su rechazo contra la astrología judiciaria y supersticiones en general. La proclama pretendía que se cumplieran las normas por quienes habían contravenido los preceptos de la Iglesia, al trasgredir el temor a Dios, dañar sus almas y conciencia. Resolución que se notificó al Promotor Fiscal del Santo Oficio, para que se diera a conocer de manera pública. Pero ¿cuáles actos quebrantaban esos criterios? Los inquisidores mencionaron una larga lista de actividades que trasgredieron la norma eclesiástica. Entre ellas destacaban los estudios de la astrología judiciaria: la superstición de contar las estrellas para formular algún juicio, contingentes o sucesos, la voluntad divina, el libre albedrío,

el nacimiento de personas, la adivinación, así como sucesos o acontecimientos del pasado. Se sumaban a esas contravenciones la predicción sobre los hijos, las desgracias, los peligros, la salud, la enfermedad, las pérdidas o ganancias de hacienda, los caminos por hacer y los que les sucedería. De igual manera, los vaticinios sobre la muerte, juicios o adivinaciones de la misma índole.³⁶ Lo anterior se definía como prácticas de “nigromancia, geomancia, hidromancia, piromancia, onomancia, quiromancia”. Actividades en las que hacían uso de sortilegios, hechicerías, conjuros, presagios, brujerías, imágenes, invocación a demonios, por medio del pacto expreso o tácito. La adivinación también se encaminaba a descubrir a perpetuadores de hurtos, señalar la ubicación de algún tesoro o cualquier cosa escondida.³⁷

Asimismo, se penaron el estudio de las líneas de las manos; las inclinaciones de las personas o sucesos futuros; y la interpretación de los sueños. El pronóstico por medio de las habas, el trigo, el maíz, las monedas, las sortijas o cualquier otra semilla o suerte también se consideraron como augurios. Respecto a las relaciones interpersonales, estaba rechazado el uso de la adivinación para atraer a hombres y a mujeres, desearlos como maridos o pretender que les dieran buen trato. La invocación de Dios o la Santísima Virgen o los santos, bajo oraciones vanas o supersticiosas, por palabras indecentes o desacatos, orar ante las imágenes en días específicos, fueron actos en contra la norma religiosa.³⁸

En cuanto a las ofrendas, aquello consagrado como sacrificio, ya fuera encender candelas, quemar incienso, otros olores o perfumes, y unciones en el cuerpo en nombre del Ángel de la Luz estaban prohibidos. Los inquisidores ordenaron que los libros que formaran parte de los índices o catálogos de los libros censurados por la Inquisición, sobre todo, de los dedicados a la astrología judiciaria. Por añadidura, los tratados, los cuadernos, las memorias, impresos o manuscritos, que abordaran ciencias o artes adivinatorias. La gravedad era mayor si los réprobos daban a conocer el contenido de esas obras.³⁹

El Tribunal del Santo Oficio pensaba que la astrología judiciaria, y artes semejantes, eran obra del demonio, debido a que era el enemigo del hombre y se emulaba con la Majestad de Dios Nuestro Señor. La interpretación

predictiva atentaba contra la integridad y franqueza de la Santa Fe Católica al relacionar a los creyentes con los riesgos de la perpetua condena. Así, la inquietud de los inquisidores fue dar a conocer el contenido del mandato, para que se exhortara a los practicantes a obedecer las reglas, y quienes no las siguieran obtendrían la anatema mayor. De igual manera, se exhortaba a quienes habían sido testigos del uso de la astrología judiciaria, la magia, los sortilegios, los augurios o las invocaciones que denunciaran, ya fuera a vivos como a muertos.⁴⁰

Finaliza el edicto particular de fe con la advertencia de que solo el Santo Oficio era la institución que absolvía, valoraría, reprendería o castigaría a las personas que realizaban pacto con el Demonio o entremezclara cosas sagradas. Ordenaron que el contenido de este documento se publicara en todas las iglesias del distrito.⁴¹

Un proceso destacado en la historiografía sobre astrología judiciaria y el padecimiento de melancolía fue el cuadro que presentó el arquitecto Melchor Pérez de Soto, quien se desempeñaba como Maestro Mayor de la Catedral, de 49 años. La causa se publicó por Manuel Romero de Terreros en su obra *Un bibliófilo en el Santo Oficio*, de 1920. Los datos biográficos que presentó Romero muestran a un hombre de letras que conocería a personas que lo introdujeron en el estudio de la astrología. Entre sus maestros destacó el Almirante Pedro Porter Casanate, con quien fue enviado por orden del virrey Conde de Salvatierra hacia California, en 1640. El almirante se distinguía por ser un erudito y aficionado a la astrología judiciaria; por lo que, Pérez de Soto pronto aprendió este arte y comenzó a trazar horóscopos. En la ciudad de México, otros maestros le enseñaron el arte de la astrología, se trataba de dos frailes, Felipe de Castro, agustino que le prestaba libros sobre la materia, y Diego Rodríguez, mercedario, catedrático de la Real y Pontificia Universidad, maestro de matemáticas, geometría y aritmética. Junto con el galeno Bonilla, Soto consultaba las estrellas acerca de los enfermos que visitaba el médico antes de encontrarse con él. El Maestro de Catedral se distinguió por ser un apasionado de los libros, entre los que estaban disciplinas como la arquitectura, geometría, armas y otros temas. La mayoría de esas obras se encontraban en latín, y debió enviarlas a traducir,

por lo que gastaba grandes sumas de dinero, tanto por adquirirlas como por las traducciones (Romero, 1920, págs. 5-7). Antes de que los libros de astrología se tradujeran, Pérez de Soto los presentaba al padre Francisco Javier de Faria, del Colegio de San Pedro y San Pablo, y tener su aprobación para consultarlas (Romero, 1920, págs. 9).

Pérez de Soto estudiaría las estrellas en distintas ocasiones, ante el afán por saber sobre futuros conocimientos. Romero de Terreros detalló una serie de casos en que consultaron al arquitecto para que: hallara objetos robados; adivinara quien sería electo Provincial de la Orden de San Francisco; sobre la ventura de las personas (Romero, 1920, págs. 11-13). Comportamientos que no fueron desapercibidos para el Santo Oficio por tener el matiz de prácticas sospechosas. El 12 de diciembre de 1654, el escribano del Tribunal, Tomas López de Erenchún, acusó formalmente a Melchor Pérez de Soto por realizar delitos contra la fe, al tener en su posesión libros prohibidos y por el uso y práctica de la astrología judicialia. El día 18 del mismo mes se reunieron los calificadores del Santo Oficio, fray Gregorio de Curiel, fray Alonso de la Barca y fray Rodrigo de Medilla, dominicos; fray Juan Becerra, mercedario; y el padre Juan de Ibarra, jesuita. Los convocados declararon que Melchor Pérez de Soto trazó horóscopos y empleó sortilegios, para indagar sobre hurtos, tesoros y acontecimientos futuros. Tales actos incurrieron en las censuras y penas de las constituciones de Sixto V, y sumaron su posesión de libros herejes. El 9 de enero de 1655 ordenaron la aprensión del arquitecto, no importando si se encontraba en iglesia, monasterio o algún lugar sagrado. Se sumó la confiscación de libros, papeles, manuscritos y de molde, para inventariarlos y depositarlos en la Cámara del Secreto. El mandato fue llevado a cabo y Pérez se condujo a la Inquisición e ingresó a los presidios oficiales del patio (Romero, 1920, págs. 14-15).

El 13 de enero se inventarió la biblioteca del arquitecto, la cual sobresalió por ser una de las más ricas de un particular en Nueva España y no tan menor a la de los conventos destacados. La biblioteca se integraba por 1502 libros en latín como en romance. De manera breve, Romero de Terreros mencionó los títulos de las obras. Las temáticas eran literatura, proverbios, ortografía y novelas. Títulos como *La divina Comedia*; de arquitectura y

ciencias auxiliares destacó Arquitectura de Vitrubio; las obras de Copérnico y de astrología, magia y esoterismo (Romero, 1920, págs. 19-21).

En las primeras declaraciones, Melchor Pérez de Soto señaló que no faltó contra las obligaciones cristianas; en cuanto a las traducciones de libros de astrología, astronomía y aritmética, fueron para responder a su interés por perfeccionar el arte de arquitecto. El trazo de horóscopos, juicios de nacimientos o hurtos los consideraba lícitos, pensaba que el signo era natural y prevalecía en cada persona al nacer, se distinguía por los cuatro elementos o humores según su calidad. Pensaba que el libre albedrío no se comprometía por las tres potencias que Dios dio al hombre: memoria, entendimiento y voluntad; y no podrían ser dominadas o violentadas por los astros, ya que podrían obrar libremente (Romero, 1920, págs. 23-24).

Habían pasado dos meses desde la aprensión de Pérez de Soto, cuando, el 16 de marzo comenzó a desvariar y declaró:

Que habrá dos años que don Sabiniano, que no se acuerda del sobre nombre, que actualmente es Gobernador de China, llegó a esta Ciudad, cuando iba al dicho gobierno, le pidió unos libros de fortificaciones, y de escuadrón [...] y le dio [...] un poco de oro, y una medida de la muñeca de su brazo, para que le hiciese fabricar una manilla, [...] también le dio un librito pequeño encuadernado, que al principio del estaban unas letras impresas, que no decían nada, pero separadas unas de otras, y las oraciones que se contenían en dicho librito, comenzaba cada una por una de dichas letras, para que hiciese poner en dicha manilla, por de dentro en la parte que tocaba a la carne, dichas letras; y [...] lo ejecutó por mano de un platero [...] y [...] hizo del oro que resultó de la manilla, por mano del mismo artífice, una sortija con las mismas letras puestas por de dentro, que ha traído desde dicho tiempo en el dedo índice de la mano siniestra, y le puso una piedra que le dio su mujer, la que es amatiste, la cual exhibe y demuestra [...] y dicha piedra de dicho anillo la dio a su mujer María de Espinosa, mujer soltera [...] la cual ha entendido que está presa en este Santo Oficio; ... y ayer tarde y noche, le dijo la dicha María de Espinosa que su mujer sabía el secreto de dicha piedra; y que la dicha María de Espinosa y otras mujeres [...] le hablaron y le dijeron muchas cosas; y que no sabe si eran ángeles o eran mujeres o espíritus, que representaban la voz de las mujeres (Romero, 1920, págs. 37-38).

Para los inquisidores esta declaración evidenció que el Maestro Mayor se encontraba “con demasiada melancolía, con alguna lesión en la imaginativa”. Por tanto, decidieron que Pérez compartiera celda con Diego Cedillo, mestizo, con quien aliviaría su padecimiento, tendría diversión y podría hablar de

diferentes cosas, menos de aquellas por las que estaba preso. Al día siguiente, Melchor Pérez fue encontrado muerto por el alcalde de las Cárceles secretas, Diego de Almonacir. El médico del Santo Oficio, Sebastián de Castro, y el cirujano, Alonso de Acevedes, declararon que el arquitecto tenía una cortada producida por un metal debajo de la barba en dirección a la quijada derecha, con el largo del dedo pulgar. También le hallaron, entre el ojo izquierdo y la nariz, una contusión, lesiones en la cabeza y diversos golpes. Algunas de las heridas dejaban al descubierto el “pellejo grueso y descubriendo los nervios y arterias” (Romero, 1920, págs. 38-41).

Los restos de Melchor Pérez de Soto se envolvieron en una frazada y se colocaron en las cárceles viejas. La mortaja ordenada por los inquisidores fue un hábito del Carmen. El entierro se realizó en presencia de cuatro clérigos con la Cruz alta de la Catedral y su cuerpo se trasladó por los porteros del Santo Oficio al monasterio de Santa Catalina de Siena, en donde colocaron sus restos en medio de la iglesia (Romero, 1920, págs. 41-42).

La muerte de Pérez de Soto fue resultado de un comportamiento psicótico, matizado por delirios, alucinaciones y hablar incoherencias, que presentó Diego Cedillo, preso que se asignó como compañero de celda de Melchor Pérez y que fuera su asesino. El Santo Oficio tenía como estrategia asignar acompañantes a inculpadados destacados para que calmaran sus furores, pero también con el propósito de que todo lo que escucharan lo hicieran saber a los inquisidores (Stucchi-Portocarrero, 2019, págs. 72), como sucedió con Melchor Pérez de Soto y Diego Cedillo.

Cedillo fue acusado por Ana Moreno, vecindada en Santa María la Redonda, quien declaró que él tenía su casa y negocio de comida y menuencias contiguo al convento del barrio de Santa María. En una ocasión, varios testigos, incluida ella, lo escucharon decir que “se lo llevarán los demonios en cuerpo y alma y que había de tomar el peyote e iría a ver a una mujer que lo tomaba para saber dónde estaba su mujer para matarla”. Esta declaración la hizo después de que su esposa, Juana Morales, se escondiera por el maltrato físico que él le propinó (Jiménez, 1992, pág. 55). Cedillo tenía mal carácter y profesaba constantes blasfemias y juramentos. El Santo Oficio resolvió aprehender al inculpadado el 20 de noviembre de

1654. La esposa del procesado fue llamada a testificar e hizo evidente los maltratos físicos y las vicisitudes que padecía a su lado. Añadió que era “blasfemo y mal cristiano” por jurar “el nombre de Dios, el de la Virgen y de todos los santos del cielo”. Morales reveló que Cedillo no asistía a misa ni se confesaba, pues reconocía que no nació para ser cristiano, ya que cuando “él nació, Satanás había nacido también”; argumentaba que invocaba al demonio en compañía de un amigo que ya había fallecido; proclamaba ser adepto del Diablo; y la amenazaba con irse con Cota, una mulata que ingería hierbas para la buena fortuna y vendía pocimas, como “tepache, pulque y otras bebidas” (Jiménez, 1992, págs. 56-57).

De acuerdo con Juana Morales, la madre de Diego Cedillo, Beatriz de Orante, la habría visitado un día antes de presentarse ante el Tribunal y le comentó que de ser necesario estaría dispuesta a declarar ante la Inquisición que a su hijo lo aquejaba el “mal de corazón y estaba tocado de melancolía” (Jiménez, 1992, pág. 57). El sospechoso fue presentado ante los inquisidores el 15 de enero de 1655. En la audiencia declaró tener una insana convivencia con una mulata que bebía hierbas para adquirir conocimiento, y él había propiciado en una ocasión que la tomara, pero se arrepentía de haberle solicitado tal acción, ya que la mujer había perdido el juicio y actuó como loca. Argumentó que eso era lo que tenía que decir ante el Tribunal y solicitó que se indicara por qué fue requerido, ya que él no había cometido alguna falta que lo hiciera sentir culpable, excepto lo que acababa de relatar. Al día siguiente, nuevamente ante los inquisidores, Cedillo les comentó que, cuando tenía 16 años, Miguel, un mestizo, le pidió que invocaran al demonio en una habitación en penumbras con una candelilla ardiente. Por temor a que lo agrediera, el declarante accedió, pero al nombrar al demonio, tenía en su pensamiento a la Virgen; acción que repitieron dos días después, ahora, incluyendo a un mulato que laboraba en casa de Cedillo, llamado Clementillo. Después de estas supersticiones se confesó en Santo Domingo, cuyo sacerdote le respondería que no se sintiera culpable (Jiménez, 1992, pág. 58).

En subsecuentes declaraciones, el procesado Diego Cedillo justificó su comportamiento iracundo por las actitudes de su mujer, y reconoció

que en ocasiones juraba el nombre de Dios y maldecía (Jiménez, 1992, pág. 59). El desenlace del proceso de Cedillo fue adverso debido a que los inquisidores del Santo Oficio tomaron la decisión de que compartiera celda con Melchor Pérez de Soto, esto se ordenó el 3 de marzo de 1655. Por la demasía melancólica y alguna lesión imaginativa que presentaba Pérez de Soto, Cedillo se trasladó a la celda veinticuatro, no sin antes advertirle que debía evitar pláticas sobre el proceso que llevaba el arquitecto y que su comportamiento debía ser pacífico, no debía alzar la voz; sin embargo, no tenía que ser tan baja como para que no pudiera escucharlo otra persona. Se le advirtió que, si Pérez le comentaba algo relacionado con su proceso o alguna otra situación que le hubiera sucedido, debía solicitar audiencia para hacerlo saber a los inquisidores. Al siguiente día del traslado, a las siete de la mañana, Diego Cedillo se encontró con el rostro lleno de sangre y al cuestionarlo sobre lo sucedido, respondió que la sangre era de Melchor Pérez. Cedillo relató que Pérez apagó la vela por la noche, acto que lo encolerizó, y al estar dormido el arquitecto lo tomó por el cuello para ahogarlo y al reaccionar el agredido lo embistió y estuvieron forcejeando hasta la media noche. Cedillo encontró una piedra, golpeó a Melchor Pérez y lo mató. Un mes después, el 5 de abril, el cuerpo de Diego Cedillo se encontró pendiente de un paño blanco que ató en la reja de su cárcel. De acuerdo con Ernestina Jiménez, la violencia de Cedillo era desenfrenada, lo que resultó en el asesinato de Melchor Pérez. Sobre “el mal de corazón”, mencionado por la madre de Cedillo: él padecía epilepsia (Jiménez, 1992, págs. 60-61).⁴²

La melancolía y trastocado de la imaginativa fueron padecimientos que, al parecer, eran actos de blasfemia y superstición. A partir de los expedientes novohispanos analizados, aquellos con estos males fueron denunciados por testigos que consideraron sus comportamientos réprobos de la fe, con una actitud inapropiada a la época que derivó en locura; ellos transgredían los comportamientos normados y adecuados para una sana interacción social y profesión religiosa. Estos ejemplos presentan personajes que no se apegaron a los criterios establecidos y que su reclusión en la cárcel del Tribuna del Santo Oficio acrecentó sus dolencias mentales.

Consideraciones finales

Los inculpados por blasfemia, superstición y melancolía ante el Tribunal inquisitorial fueron mujeres y hombres con comportamientos que alteraban el orden religioso, moral y social en el espacio novohispano. Las sentencias por herejía, superstición, pactos con el demonio o astrología judiciaria se realizaron bajo los criterios del imaginario religioso de la época. Se hacían prisioneros en las cárceles secretas del Tribunal y recibían penitencias que se saldaban con azotes públicos; aunque otros juicios culminaron en el destierro perpetuo o la muerte en autos generales de fe. Durante los siglos XVII y XVIII, la blasfemia y la superstición se consideraron actos heréticos que atentaban contra las normas de la Iglesia católica, por lo que eran comportamientos perniciosos que merecían la excomunión, sin obviar la total dependencia e influencia del demonio. Respecto a la melancolía, este padecimiento afectaba la conducta de los inculpados, pero tal diagnóstico no los eximía de expiar sus pecados por incurrir en actos de superstición y blasfemia, y tampoco, por lo menos en los expedientes analizados, se procuraba algún tratamiento curativo para subsanar o sobrellevar esta enfermedad.

Desde la psiquiatría, hoy se consideraría que los procesados presentaban comportamientos esquizofrénicos, distinguidos por psicosis, delirio, enajenación y trastorno de personalidad. Con base en lo anterior, traigo a colación la reflexión que presenta Santiago Stucchi-Portocarrero, cuando refiere que el acercamiento histórico a los casos de inculpados inquisitoriales dependen totalmente de la influencia política o social de quienes redactaron los hechos novohispanos. Circunstancias que nos dejan en desventaja, y que nos llevan a presentar especulaciones diagnósticas desde una mirada actual, sin obviar la subjetividad (Stucchi-Portocarrero, 2019, pág. 80).

En este sentido, este apartado cumplió su objetivo al desentrañar las concepciones de la blasfemia y la superstición, desde la mirada de la Iglesia católica. Bajo tales criterios se contemplaron sus prácticas y se valoraron con los estándares de un comportamiento melancólico, para advertir las diferencias y comprender por qué el Santo Oficio determinaba quíen

se comportaba con lesiones en la imaginativa y quiénes eran conscientes de sus actos. En cierto sentido, aquellos inculpados de actos heréticos en el periodo novohispano, hoy perfectamente se diagnosticarían con locura.

Referencias

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación (AGN)
Indiferente Virreinal
Inquisición

Bibliografía

- Archivo Municipal de Málaga (AMM) (s/f). Botica y boticarios malagueños del siglo XVIII. Recuperado el 14 de agosto de 2024.
- Báez-Jorge, F. (2013). *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Dirección General Editorial-Universidad Veracruzana.
- Barrios, J. (1607). *Verdadera medicina, cirugía y astrología*. Licencia y privilegio impreso en México por Fernando Balli.
- Bartra, R. (2015). Doce historias de melancolía en la Nueva España. En R. Bartra (Comp.). *Transgresión y melancolía en el México colonial*. UNAM.
- Bernabéu Albert, S. (2018). Nuevas líneas de investigación: Tebanillo González, un loco ante la inquisición mexicana (1789-1790). *Anuario de Estudios Americanos*, 75(2).
- Castillo Troncoso, A. (2000). Locura e Inquisición: El caso de Josefa de Ape-lo (1768-1785). En Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (Eds.). *Inquisición mexicana*, vol. II, UNAM / UAM.
- Concilio Provincial Mexicano IV (1898). *Concilio Provincial Mexicano IV, Celebrado en la Ciudad de México el año de 1771*. Imprenta de la Escuela de Artes, 1ª. de Santa Clara, núm. 7.
- Departamento de Salud y Servicios Humanos de los Estados Unidos. (2021). La esquizofrenia. Institutos Nacionales de Salud, Publicación de NIH, núm. 21-MH-8082S. Recuperado el 15 de agosto de 2024.

- Dussel, E. (1979). La cristiandad moderna ante el otro. Del indio “rudo” al “bon sauvage”. *Concilium. Revista internacional de Teología*, Separata, 150.
- Esteyneffer, J. (1712). *Florilegio medicinal de todas las enfermedades*. Con licencia en México por Herederos de Juan José Guillena Carrascoto, en el Empedradillo.
- Farfán, A. (1592). *Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades*. Imprenta de Pedro Ocharte.
- Figueroa-Duarte, A. S. y Campbell-Araujo, O. A. (2015). La visión de la epilepsia a través de la historia. *Boletín Clínico Hospital Infantil del Estado de Sonora*, 32(2).
- Jiménez Olivares, E. (1992). *Psiquiatría e Inquisición. Procesos a enfermos mentales*. Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina de la Facultad de Medicina de la UNAM.
- Martínez de la Parra, J. (1705). *Luz de verdades católicas y exploración de la doctrina cristiana*, Barcelona, Rafael Figueroa Impresor.
- Medina, J. T. ([1905, primera edición], 2010). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México*. CONACULTA.
- Mora, M. A. (2007). *Los monstruos y la alteridad: hacia una interpretación crítica del mito moderno del monstruo*. Escuela de Filosofía-Universidad Nacional de Costa Rica.
- Real Academia Española (RAE). (2019). *Diccionario Histórico de la Lengua Española (1726-1739)* [Diccionario de autoridades]. Madrid.
- Real Academia Española (RAE). (2001). *Diccionario de la lengua española* [22.^a ed.]. Madrid.
- Real Academia Española (RAE). (2023). *Diccionario de la lengua española* [Edición del Tricentenario]. Madrid, España.
- Romero de Terreros, M. (1920). *Un bibliófilo en el Santo Oficio*. Librería de Pedro Robredo.
- Romero y Huesca, A. et al. (2017). Impacto del galenismo durante la Edad Media: la importancia de la cultura árabe en su introducción al médico cristiano. *Anales Médicos*, 62(3), 232-239.
- Rotterdam, E. (2023). *Elogio de la locura*. Edición de Juan Carlos Vinent Mercadal, Islas Baleares.
- Sacristán, M. C. (1994). *Locura y disidencia en el México ilustrado, 1760-1810*. El Colegio de Michoacán, A.C., Instituto Mora.

- Stucchi-Portocarrero, S. (2019). Apuntes sobre la locura en el Virreinato del Perú. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 82(1), 66-83.
- Tercer Concilio Provincial Mexicano. (2004). Tercer Concilio Provincial Mexicano Celebrado en México en 1585. Aprobación del concilio confirmación del Sínodo Provincial de México Sixto V, Papa, para futura memoria. En María del Pilar Martínez López-Cano et al. (coord.). *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Tropé, H. (2010). La Inquisición frente a la locura en la España de los siglos *xvi* y *xvii* (y ii). La eliminación de los herejes. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 30(107), septiembre, 465-486.
- Vocabulario de Comercio (2024). Vocabulario de Comercio Medieval Legado Gual Camarena. Universidad de Murcia.

Notas al final

- ¹ Tercer Concilio Provincial Mexicano, Libro 5, Título vii. De los maldicientes / Tít. vii, § ii. Y del mismo modo, la blasfemia; Tít. vii, § iii. Penas de los clérigos que blasfemaren contra Dios (2004, pág. 243); Libro 5, Tít. xii, § ix. Pecados y excomuniones reservados (2004, pág. 260). *Concilio Provincial Mexicano* iv (1898, págs. 165, 188, 194).
- ² AGN, Inquisición, vol. 1136, cuaderno 3, cama 4, legajo 27, fs. 1r-223r. Años 1757 a 1769.
- ³ La gota coral era una enfermedad distintiva por convulsiones en el cuerpo, “el recogimiento o atracción de los nervios, con lesión del entendimiento y de los sentidos”. Era causante de que el enfermo cayera de repente. Esta procedía de los humores flemáticos corruptos. *Diccionario de Autoridades*, Tomo iv (1734).
- ⁴ AGN, Inquisición, vol. 1136, cuaderno 3, cama 4, legajo 27, fs. 1r-223r.
- ⁵ AGN, Inquisición, vol. 1136, cuaderno 3, cama 4, legajo 27, fs. 1r-223r.
- ⁶ Se valoraron los síntomas psicóticos y negativos propuestos en “La esquizofrenia”, escrito publicado por el Departamento de Salud y Servicios Humanos de los Estados Unidos (2021: en línea).
- ⁷ Enrique Dussel refiere que, para los españoles, los indígenas eran contemplados como *rudos*. Este término procedía del latín *rudis*, que significaba ‘bruto’, el cual estaba en oposición a *erudito* o *erudición*, es decir, ‘sin rudeza, brutalidades o incultura’. Así, el indio, al ser “rudo”, se equiparaba a un niño, con posibilidades de educarle o evangelizarle (Dussel, 1979, pág. 500).
- ⁸ Tercer Concilio Provincial Mexicano, Libro 3, Título xviii. De las reliquias y veneración de los santos y de los templos / Tít. xviii, § vii. Se prohíben los amuletos o cédulas supersticiosas (2004, pág. 209).
- ⁹ AGN, Inquisición, vol. 1086, exp. 21, fs. 392r-412r. Año 1752.
- ¹⁰ AGN, Inquisición, vol. 1078, exp. 6, fs. 157r-161r. Año 1752.
- ¹¹ AGN, Inquisición, vol. 981, exp. 17, fs. 254r-264v. Año 1728.
- ¹² AGN, Inquisición, vol. 811, exp. 11, fs. 413r-424r.
- ¹³ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 5196; Inquisición, exp. 7, 1r-1v. Año 1715.
- ¹⁴ AGN, Inquisición, vol. 1113, exp. 20, fs. 337-341r.
- ¹⁵ AGN, Inquisición, vol. 1133, exp. 2, fs. 125r a 151r. Año 1771.
- ¹⁶ AGN, Inquisición, vol. 1104, exp. 18, fs. 247r-262v.

¹² Se trataba de denuncias realizadas por los inculpados, quienes motivados por su conciencia o por recomendación de sus confesores, se presentaban ante el Santo Oficio a declarar de sus actos inmorales o corruptos.

¹⁸ AGN, Indiferente Virreinal, caja 5053; Inquisición, exp. 18. Año de 1719.

¹⁹ AGN, Indiferente Virreinal, caja 1766; Inquisición, exp. 8. Año de 1688.

²⁰ AGN, Inquisición, vol. 335, exp. 102, fs. 380-1r a 380-3v. Año 1621.

²¹ AGN, Inquisición, vol. 594, exp. 8, fs. 569r-586r. Año 1664.

²² Con base en el *Diccionario de Autoridades*, Tomo II (1729), el chilo (*chylo*) era la sustancia blanca que resultaba de la primera transmutación dentro del estómago. En ese momento sucedía una separación de lo que engendraba sangre y nutría al cuerpo; mientras lo que no servía al organismo era desechado en el excremento (RAE, 2019).

²³ En el *Florilegio Medicinal de todas las enfermedades*, Juan de Esteyneffer distingue entre los alimentos que originan el humor melancólico a las legumbres melancólicas a la lenteja y al frijol. Aconsejó que el poco consumo de alimentos derivados de los lácteos, por provocar flatulencias y por fácilmente corromperse. El pan mal leudado o salado o sus costras, por el migajón, de preferencia que no fuera pan caliente del mismo día. No son convenientes las masas de empanadas apelmazadas o fritas con manteca; poco indigestos son los huevos duros o fritos en manteca. El queso, la carne de vaca de gran dimensión, de venado, libres o de carne salada o endurecida por el sol, patos, grullas y semejantes deben evitarse por ser de dura digestión (Libro I, Cap. xxxvii. De la melancolía hipocondriaca; 1712, pág. 156).

²⁴ De acuerdo con el *Diccionario de Autoridades*, tomo I (1726), la vena arca es la que nace de la vena que llaman Cava, la cual se divide en dos ramos en los brazos (RAE, 2019).

²⁵ La gota coral, según el *Diccionario de Autoridades*, tomo IV (1734), era una enfermedad distinguida por la convulsión corporal, el recogimiento de los nervios, con lesiones en el razonamiento y los sentidos, provocando la caída repentina del enfermo. El padecimiento se caracterizaba por la profusión de humos flemáticos corrompidos, mismos que inflamaban súbitamente los ventrículos anteriores del cerebro, y al exterior, el doliente quedaba sin movimiento, como si estuviera muerto. La gota coral era también conocida como epilepsia (RAE, 2019).

²⁶ Etimológicamente deriva de *atra-*, que significa ‘negra’, y de *-bilis*, que era ‘cólera’. La atrabilis era uno de los humores principales del organismo (RAE, 2001).

²⁷ Árbol de la familia de las leguminosas con fruto en forma de vaina utilizado en medicina (RAE, 2001).

²⁸ Según Moliné, hamech (*amech*) tiene el significado de almizcle, sustancia aromática, cremosa al tacto (Vocabulario de Comercio, 2024).

²⁹ “Diacatolicón o Composición Universal que purgaba todos los humores: a base de Casia, ruibarbo, tamarrindos, simiente de violeta, zen y polipodio” (AMM, s/f).

³⁰ Planta perenne, de la familia de las Compuestas (RAE, 2001).

³¹ Socrocio que se aplica sobre el corazón (RAE, 2023).

³² Según el *Diccionario de Autoridades*, tomo IV (1734), especie de mermelada. Letuario es lo mismo que electuario, de donde se corrompió, y significa mermelada (RAE, 2019). Y, de acuerdo con el Tomo III (1732), electuario es una cocción medicinal en que se entremezclan elementos simples o ingredientes con azúcar o miel (RAE, 2019).

³³ Se trata de una planta parásita, del género de la cuscuta, se localiza sobre el tomillo (RAE, 2023).

³⁴ La escoria de hierro son los remanentes que se derivan de la fundición de metales.

³⁵ Aceite de nardo.

³⁶ AGN, Inquisición, vol. 312, exp. 84, f. 518r.

³⁷ AGN, Inquisición, vol. 312, exp. 84, f. 518v.

³⁸ AGN, Inquisición, vol. 312, exp. 84, f. 518v.

³⁹ AGN, Inquisición, vol. 312, exp. 84, f. 519r.

⁴⁰ AGN, Inquisición, vol. 312, exp. 84, f. 519v.

⁴¹ AGN, Inquisición, vol. 312, exp. 84, f. 520v.

⁴² En crónicas españolas, la epilepsia era referida como “enfermedad del corazón” (Figueroa y Campbell, 2015, nota 7, pág. 92).

ANTROPOLOGÍA. ESTUDIOS DE GÉNERO
Discriminación y violencia: consecuencia de la corporalidad idealizada
Carolina Serrano Barquín y Héctor Serrano Barquín

Preludio

La violencia y la corporalidad han coexistido desde siempre, ya que el cuerpo ha sido instrumento de poder, ejercido por una persona dominante hacia una vulnerable o menor generando intimidación a un cuerpo cosificado. La coacción produce miedo y esto tiene sus orígenes en las violencias institucionales y estructurales relacionadas con la pobreza, baja autoestima, escasa educación sexual, expectativas de vida con base en estereotipos de género, entre otros aspectos.

Para contextualizar este capítulo y con base en la interseccionalidad¹ se vincularán tres tipos de violencia: en la infancia, en el estudiantado universitario y en las mujeres académicas. Se hará énfasis en la violencia de género especialmente, en contra de las mujeres, no porque hacia los hombres sea menos importante, sino por ser la más practicada.² Cabe mencionar que en algunos casos se realizarán correlatos metafóricos de la corporalidad manifiesta en alguna de las artes.

La corporalidad se presenta como el discurso que se construye a partir del cuerpo (Vivero, 2017); así, el cuerpo puede ser motivo de admiración cuando se tiene el cuerpo idealizado o motivo de discriminación, exclusión o violencias que van desde la simbólica hasta la física y que puede llegar a la muerte. El discurso de la corporalidad en la opinión de Serrano, Morales y Serrano (2022) impone a los cuerpos determinadas reglas de actuación, pero también y, de manera relevante, valores asociados a la visión androcéntrica. De tal modo que según Nancy: “el cuerpo es el exilio y el asilo en el que algo así como un ‘yo’ viene a quedar expuesto, es decir, a ser” (2001, pág. 4).

De esta forma, el cuerpo es el discurso social predilecto para encadenar una serie de reacciones, sentimientos y conductas diversas. “La

mirada busca un cuerpo donde posarse. Lo que gobierna nuestras reacciones, no es únicamente lo que miramos, sino la forma en que lo percibimos. La imagen o el texto pueden estimular, ofender o provocar ambas cosas de manera simultánea” (Serrano, Serrano y Ruiz, 2016). El cuerpo ha sido modelado por el contexto social y cultural, es ese vector semántico mediante el cual se construye la evidencia de la relación con el mundo, en palabras de Le Breton (2007); de tal forma, las percepciones, la expresión de los sentimientos, las apariencias y convenciones de los juegos sutiles de la seducción, de los ritos de interacción, las técnicas corporales, la relación con la satisfacción, el sufrimiento y el dolor, en suma, la existencia misma del individuo es, en primer término, corporal.

Son innumerables las posturas, corrientes o teorías desde las que se puede analizar el cuerpo. Entre las propuestas más afortunadas de la historia cultural, está la historia cultural del cuerpo: “Sin duda está ligada a la historia del género, igual que a la del sexo, a la de la comida o la del vestido y existen muchas otras más” (Burke, 2007, pág. 115). Dentro de los estudios feministas, por ejemplo: existen aportes como los de Silvia Federici, quien explica: “cómo para las mujeres el cuerpo puede ser tanto una fuente de identidad como una prisión y que el cuerpo de la mujer es la última frontera del capitalismo, porque monetiza su desnudo: Quieren conquistarlo porque de él, dependen” (2004, pág. 265).

La comunicación corporal de los individuos ya sea a través de gestualidad, vestimenta, peinado, uso de tatuajes, u otro tipo de accesorios, quizá es un medio contundente de comunicación simbólica a partir del cual, los individuos parecen conformar una determinada personalidad o identidad que en la gran mayoría de los casos responde a lógicas socioculturales hegemónicas del momento histórico en que se ubican (Serrano *et al.*, 2018, s/p).

Proponer una mirada académica al género desde una metáfora de la corporalidad histórica donde se manifiestan las prácticas cotidianas que reflejaban una diferencia violenta entre ideales de virilidad/feminidad³ como estructura social, por ejemplo, es la propuesta para identificar las características físicas de la arquitectura conventual novohispana (Serrano y Serrano, 2015), contraponiendo la vida pública de los frailes expresada en los grandes atrios

y fortalezas edificadas para la intimidación, contra la vida íntima y privada, donde se entraba y se moría en ese lugar, donde los espacios fueron para la mortificación, expiación y tormento corporal de las monjas, mismo que tiene su correlato en la arquitectura novohispana religiosa.

El ámbito de estudio de la imagen corporal en el momento actual recibe “una atención preferente en las sociedades modernas, por la distribución masiva en redes sociales” (Vaquero, Macías y Macazaga, 2014, pág. 163). Las imágenes virtuales y reales son marcas que quedan en el imaginario colectivo y parafraseando a Paul Auster: las imágenes “no mienten, pero tampoco lo cuentan todo. Son simplemente un testimonio del paso del tiempo, la prueba visible” (2007, pág. 11). Sin embargo, habrá que analizar más allá de lo visual, pues para descubrir ciertas intenciones de la persona expuesta. Una condición fundamental de los seres humanos es estar abierto al mundo mediante procesos semioquímicos que involucran semiótica (significación) y estesis (experiencia sensible, percepción), es decir, el sujeto es atraído a ciertos elementos que le permiten tanto darle una significación como experimentar una fascinación (Mandoki, 2006). Así, de la imagen deviene entre otros, el fenómeno de la violencia en sus diversas manifestaciones.

La imagen corporal propiamente dicha es dinámica y se modifica a lo largo de la vida, comprende los componentes perceptual, cognitivo, afectivo y conductual que se ven ampliamente influenciados por aspectos emocionales como autoestima y socioculturales en donde el entorno del individuo ha impuesto unos estándares de cuerpo ideal. Dichos estándares generan alteraciones en la percepción del propio cuerpo y pueden traer consigo trastornos como: depresión, obesidad, trastornos dismórfico corporal, de conducta alimenticia, vigorexia, entre otros (Rodríguez-Camacho y Alvis-Gómez, 2015, pág. 280).

El libro *Más allá del imaginario eurocéntrico, empoderando de la mujer indígena* (Serrano y Rojas, 2014) analiza, entre otros, el imaginario corporal occidental y la idealización eurocéntrica del cuerpo, situación que provoca la insatisfacción por una cierta imagen de corporalidad mestiza, aún no superada.

Históricamente la corporalidad, la desnudez y la cabellera femeninas han sido objeto de seducción, estigmatización y otros consumos, predominantemente masculinos, mismos que fomentan estereotipos de género que

usualmente objetivan a las mujeres y generan dentro de su entorno diversas formas de violencia física o simbólica. El cabello como parte integrante del cuerpo fragmentado cobra relevante importancia si se analiza como discurso social y cultural, ya que aporta significantes específicos de la identidad (Serrano *et al.*, 2018). De tal suerte que la negación de la desnudez y la cabellera impide el disfrute y erotización por parte del varón.

La mirada busca un cuerpo dónde posarse. Se asume que cada género, observa, identifica y representa diversos aspectos y detalles del cuerpo de su contraparte; dicha representación social se traslada a la elaboración de imágenes artísticas que se suman a identidades individuales y colectivas, pero con sesgos (Serrano *et al.*, 2021, pág. 347).

La mirada reconoce, identifica y caracteriza variables que son discriminadas o aceptadas en cada periodo histórico o en ciertos contextos, para configurar algunos rasgos distintivos e individuales. En casos, como los de la identidad sexual, son depuraciones colectivas orientadas de forma binaria para los respectivos géneros. Asimismo, la autorrepresentación femenina ofrece una oportunidad de ser analizada, “ya que cada persona asocia un conjunto de códigos visuales que habitualmente no se cuestionan y son asumidos al ser legitimados por la sociedad” (Serrano *et al.*, 2021, pág. 348).

Los deseables cuerpos infantiles

Abordar el cuerpo infantil desde otras aristas posiblemente permitirá observar su complejidad. Las niñas —especialmente en países en desarrollo— en ocasiones lloran de dolor, vergüenza y miedo, y escapan del mundo en la fantasía, la locura o hasta la muerte, sufren acoso y son menospreciadas por niños y adultos sexistas. En este escenario se evidencia un “conflicto fundamental en la formación de las subjetividades femeninas en culturas patriarcales: la pugna contra el imperativo de la pasividad históricamente asociada con el cuerpo y el deseo femeninos” (Celis, 2013, pág. 16). De tal modo, que las niñas sufren por un castigo del cual no entienden su origen que, así como un inexplicable sentimiento de culpa, además y según Foucault

(1980), a modo de su concepto de las “tecnologías del pecado”, se buscará producir obediencia a partir del disciplinamiento de los cuerpos. Para Butler (2010), Bourdieu (2003) y otros, lo fundamental de la dominación se juega precisamente en el gobierno de la vida, en su definición de poder, por lo que el cuerpo, sus significados y la regulación del deseo y los afectos pasan a ser centrales, pero se configuran desde la niñez, dentro de una permanente asimetría de género, que será la predisposición del futuro esposo dominante y una probable mujer sumisa.

En el imaginario patriarcal, a las mujeres desde niñas se les inculca que únicamente los hombres están en contacto con la inteligencia y la capacidad de decidir; por lo tanto, hay una suerte de escala para ellas que oscilaría entre los extremos masculino y femenino, y en cuanto más lejos estén del extremo femenino, más fácil les resulta usar el intelecto y ser independientes. Curiosamente, en una famosa carta de Freud “se refiere al ideal de la feminidad como «la cosa más deliciosa que el mundo nos ofrezca», es decir, mujeres femeninas en aquel extremo de la escala que nada tienen que ver con el desarrollo intelectual, profesional o trascendente” (Errázuriz, 2012, pág. 356). Así, los hombres deciden el destino de ellas. Asimismo:

Si existe «la mujer» es porque la fantasía masculina ha construido en la alteridad de las mujeres un prototipo de feminidad que le ha resultado conveniente, ya sea para reflejar su erotismo, ya sea para reforzar su dominación, ya sea para impedir la repartición del poder político y social con ellas, ya sea, en definitiva, para no incluir a la mitad de la humanidad en la categoría de sujeto (Errázuriz, 2012, págs. 374-375).

Entonces, las niñas y adolescentes en ocasiones son presionadas, por no decir obligadas, a tener relaciones sexuales cuando no tienen la más mínima idea de lo que significa y de los resultados que conlleva, en el peor de los casos, son violadas con graves consecuencias como un embarazo no deseado.

La literatura ha sido medio de expresión del ser humano durante su desarrollo civilizatorio, pues permite percibir su cultura en las diversas sociedades, épocas y regiones (Hernández, Serrano y Serrano, 2017), además del entorno social, se pueden vislumbrar nuevos horizontes individuales que parten de experiencias generadas por la imaginación, la cual es una conquista

cognitiva. La narración y la lectura son fundamentales en la construcción y desarrollo del género (Yubero, Larrañaga y Sánchez-García, 2014), ya que cuentos y poesía han sido protagonistas de vida.

La literatura infantil puede ser un instrumento educativo para forjar comportamientos, actitudes y valores morales apreciados por la sociedad, pero paradójicamente, también, puede ser un arma para la manipulación ideológica, el fomento de estereotipos de género y la transferencia de conductas agresivas que favorecen la “naturalización” de la violencia y la legitimación de la intolerancia (Hernández *et al.*, 2017, pág. 42).

La literatura romántica, especialmente durante el siglo XIX, da cuenta de una distorsión en la identidad femenina, donde se fortalece una imagen tierna, frágil y callada de las mujeres habitualmente, pero en frases como las de los ya citados adjetivos naturalizados para y por la feminidad dentro de la novela *María* de Jorge Isaacs (2004), tal vez la novela más leída en Latinoamérica en esa época, se fortalece por un lado, la supuesta debilidad femenina a la vez que, por otro, se perpetúa la sumisión de la mujer.

Sin embargo, en la narrativa realizada por literatas contemporáneas se caracteriza a las niñas de formas muy distintas ya que estas nuevas escritoras se oponen al fetichismo ofrecido por los patriarcas literarios. “El motivo de la niña erotizada es tan recurrente entre los autores latinoamericanos y caribeños que cabe preguntarse qué quedaría de nuestros Premios Nobel sin ancianos enamorados contemplando virginales y mudas púberes o seduciendo virtuales ‘Lolitas’” (Celis, 2013, pág. 16). Así surge otro mito: la inocencia. Ante ello, Celis ofrece un argumento en sí mismo revelador y rebelde: ni inocentes ni seductoras, tampoco víctimas pasivas. En las historias de formación se evidencia la tensa coexistencia de, por un lado, el cuerpo activo —cuyo distintivo es el cuerpo infantil—, “escenario de la aprehensión del mundo y aliado del deseo y la curiosidad de la niña y, por el otro, el cuerpo objetivado, socialmente construido como apariencia, propiedad, receptáculo, significativo vacío o carencia” (2013, pág. 17), siempre adjetivado, filtrado o fortalecido por el imaginario masculino: ese cuerpo vano y frágil que todavía está inmaduro o, bien, la privación de lo que todavía no se tiene, pero que se intuye o prefigura desde el imaginario infantil y que

las hormonas lo invaden peligrosamente, por ser el motivo de su tentación. Acaso el imaginario masculino ha idealizado tanto el asunto de la virginidad femenina a ultranza que una garantía de obtenerla es recurrir a los cuerpos femeninos muy jóvenes o abiertamente incurrir en la pederastia, lo que se manifiesta en los inexplicables mitos de la existencia edénica de las 10 000 vírgenes o que a cada mexicano le corresponden siete mujeres, esto en suma habla de la peligrosa simplicidad del machismo y de idealizaciones negativas sobre la corporalidad infantil de las mujeres.

Ahora el mundo está dominado por la liquidez, con objetivos inmediatos y efímeros (Bauman, 2020), los depredadores sexuales ponen en práctica sus estrategias, para llegar a su presa de forma rápida y prescindible, de modo que hasta los cuerpos son desechados.

Cuando se refuerzan determinados estereotipos de género sin lugar a duda la niña o adolescente se siente inmersa en ello y su cuerpo se puede convertir en objeto de consumo “cuyo espacio de interacción es delimitado por el morbo, el voyeurismo y la crítica, hechos que bien podrían derivar en manifestaciones implícitas y explícitas de violencia” (Valdés, 2017, pág. 91). De tal suerte que, la violencia puede conducir a las personas vulnerables a ser víctimas de delitos graves e incluso, al feminicidio infantil.

Algunos estudios científicos han demostrado que las mujeres miran de modo distinto que los hombres, particularmente cuando se trata de sexualidad, esto afirman Serrano *et al.*, (2021), esto posiblemente permite comprender por qué hay más deseo masculino de mirar el cuerpo desnudo de una niña que viceversa.

En la actualidad y, a pesar de que se han vencido algunos de los estereotipos de género que han limitado a las mujeres a lo largo de la historia, se les ha indagado, escondido, abrumado e impuesto prejuicios y pudores; ya que así “puede construirse un mundo existible donde no prive la omnipresente amenaza de la indomable y ardiente sexualidad femenina” (Moreno, en Serrano *et al.*, 2021, pág. 348); lo más devastador es que los depredadores creen que las niñas ya tienen conciencia de su sexualidad.

El deseo masculino por mirar el cuerpo femenino puede derivar en la pornografía, donde es posible encontrar la deshistorización de formas

socialmente consolidadas de ejercer la violencia simbólica basada en los cuerpos (Bourdieu, 2003). De este modo, el discurso porno, como parte del dispositivo de sexualidad del que habla Foucault: es “un mecanismo para promover formas de facilitar resultados de intensificación, orientación y de novedad sobre el deseo mismo, además sostiene formas que presentan a las mujeres como objeto del deseo masculino, la otredad en eterna constancia y disponibilidad” (Córdova, 2002, pág. 7), y deja cierta libertad para manifestar el cuerpo, el deseo y los placeres.

El deseo por un cuerpo erotizado, desde antaño, permitido a los varones y probablemente solo a ciertas mujeres, en las niñas podría considerarse “ante la violencia más que locura es un miedo ancestral el que se tiene guardado en el ADN cultural de las mujeres” (Serrano, Serrano y Ruiz, 2016, pág. 73). Existe una ética del placer (Hierro, 2003), es decir, qué deben hacer hombres y mujeres en sus relaciones sexuales, pues si se hurga un cuerpo masculino podría haber excitación, pero, si se toca o transgrede el femenino infantil, podría haber acoso, violencia, embarazo o muerte (feminicidio, muerte durante el parto, en el puerperio, suicidio, entre otras), además de la mácula familiar y social. Interpretar el deseo en el comportamiento humano implica descifrar la gramática del erotismo, más allá del lenguaje, de los indicios presentes en la superficie visible del cuerpo.

Mucho se ha escrito sobre el cuerpo femenino infantil, pero ¿acaso se les ha preguntado lo suficiente a ellas? El punto de vista de las niñas permitiría reconstruir la combinación de factores y actores que conformarían una subjetividad; es decir, “el diálogo entre la materialidad y la inscripción psíquica y sociocultural de los cuerpos al que se remiten tanto las experiencias vitales de las protagonistas, así como su comprensión de sí mismas —su identidad—” (Celis, 2013, pág. 16) y las definiciones primarias de la feminidad. Cabría cuestionarse si las niñas cuentan con una identidad sana e independiente del sexismo con el que serán miradas.

La adolescente se encuentra en la búsqueda de una identidad adulta, y en su recorrido se ve obligada a renunciar a su identidad de niña. En este recorrido, la sexualidad tiene un papel esencial. El ser humano nace sexuado biológicamente, pero su sexualidad se irá construyendo a lo largo de toda la vida y se mostrará de diferentes maneras en

cada edad o momento de su evolución. La sexualidad y su expresión tendrán mucho que ver con la universalidad de la persona, y no solamente con el compromiso genital. Hay pocas dudas de que la vivencia y expresión de la sexualidad es una de las cuestiones más trascendentales de la etapa adolescente (Cabeza Cruz, en Robaina-Castillo *et al.* 2019, pág. 125).

Este tema también puede entrar en el campo de la conciencia corporal, o bien de las teorías de la subjetividad encarnada. Como refiere Guerrero (2018), se podría encontrar un vínculo directo entre pasiones, subjetividad y corporalidad. El argumento que Hume (2001) ofrece de las pasiones es que gobiernan más que la razón al comportamiento humano. Las pasiones indirectas permiten vincular su teoría de las pasiones con la configuración de la subjetividad y “con el marco de un campo intersubjetivo únicamente dentro del cual puede surgir y desarrollarse el sujeto. Asimismo, se busca resaltar el carácter encarnado que adquiere dicho campo intersubjetivo” (Guerrero, 2018). Así, posiblemente, el cuerpo de las niñas pre púberes está regido por sus pasiones, la subjetividad de sus deseos y la intersubjetividad con el Otro, aquel que podría aprovecharse de su candidez o de aquel que subrepticamente se le acerca y que gradualmente tenderá a intimidarla.

Al reconocer la relación problemática entre subjetividad y cuerpo —de la niña o adolescente—, se podrá identificar el carácter afectivo de la capacidad de respuesta del sujeto. De esa capacidad de “afección de los cuerpos deriva nuestra posibilidad de subvertir y transgredir los marcos, es decir, de alterar radicalmente los principios de integración y reconocimiento que definen nuestro sistema de dominación” (Angelcos, 2017, pág. 92). Por ello, un cuerpo femenino infantil quedará afectado física y emocionalmente cuando se le subestima, se le acosa o se le engaña por un otro que quizá no está descubriendo el mundo, ni experimentando nuevas sensaciones como ella y que, en muchas ocasiones, tendrá una mayor edad y experiencia sexual.

“Cabe prestar atención a la era de la precariedad, un tiempo en que la incertidumbre y el aumento del riesgo vital, junto al descenso en los derechos sociales, ha convertido la vida de las personas en trayectos de difícil tránsito” (Medina-Vicent, 2018, pág. 14). Particularmente niñas y adolescentes violadas que cargan un estigma de exclusión social y la desesperanza del futuro.

Las formas en que cada grupo genérico enfrenta las situaciones del embarazo infantil no deseado, particularmente en el medio rural son las mayores diferencias de los constructos socioculturales entre feminidades y masculinidades juveniles Incluso la violencia que padecen muchas de estas jovencitas es resultado de la naturalización del concepto “madre” que les asigna la sociedad desde cualquier edad y el concepto unilateral respecto a las responsabilidades que esto conlleva. Cierta condición de determinismo y fatalidad justifica toda la violencia que se les genera en su entorno inmediato, donde su papel como futuras madres propiciará mayor dependencia de sus padres, después la tendrán de sus suegros, lo que fortalece esta naturalización y creencia: “cada quien está con quien se merece estar y los argumentos suelen ser que cuando hay violencia en un hogar, es porque 'la mujer no cumple con sus responsabilidades'” (Fuentes, 2018, pág. 222), así como la predisposición del concepto de “madreesposa” (Lagarde, 2003), todo ello frente a un estructural dominio patriarcal.

Actualmente las legislaturas mexicanas debaten si debe quedar estrictamente prohibido el matrimonio infantil en todo el territorio nacional, donde los usos y costumbres parecen perennizarse en el medio rural y en los cinturones de miseria de las grandes ciudades. Baste un dato para reflejar la gravedad del asunto: en México, más del 23 % de las mujeres han sido casadas o bien cohabitan en unión conyugal, previo a los 18 años de edad y “aproximadamente 15% de las mujeres jóvenes entre 15 y 19 años está casada actualmente y esta proporción se relaciona estrechamente con el nivel de educación alcanzado” (UNICEF, 2017, pág. 37), esta misma fuente afirma que otros estados tienen cifras cercanas o superiores al 40 %, justo donde también se agudiza el problema de la inconcebible venta de niñas.

La violencia se está naturalizando, aunque no se justifica. Según Lagarde (2003, pág. 31) “han sido los hombres, sus instituciones y sus intelectuales, dueños de la palabra creadora, quienes han elaborado esa identidad simbólica de las mujeres mexicanas”. Ello deviene de las múltiples normalizaciones y legitimaciones de la masculinidad hegemónica que sistemáticamente ponen en desventaja a mujeres y niñas. Al estilo foucaultiano, la ortopedia corporal, el castigo del cuerpo, las tecnologías del pecado prevalecen.

Las normas culturales y sociales influyen en la validación de la violencia como un medio de resolver conflictos, como un patrón usual de crianza o del ejercicio de poder del hombre sobre la mujer. La tolerancia social hacia la conducta violenta se aprende desde la infancia a través del uso del castigo corporal, cuando se presencia violencia en el seno de la familia, a través de los medios, en la escuela, en la comunidad y en el país (Medina-Mora et al. 2011, pág. 6).

En otro sentido, consta evidencia de que ciertos factores biológicos o personales aumentan el riesgo de agredir o ser agredido e interactúan con factores externos, explican Medina-Mora, Robles y Real (2011). De acuerdo con Díaz (2001), se deben reconocer componentes innatos y adquiridos en la conducta agresiva y sus dos componentes: grupo de emociones y grupo de conductas; pues, toda violencia implica agresión, pero no toda agresión es violenta; no siempre la agresión es observable, pero sí hay interpretación de múltiples conductas. Sin embargo, se puede cuestionar esta aseveración o polemizarla, al tratar la violencia simbólica. O quizá la violencia es la agresión extrema y la violencia simbólica o la agresión intangible sean solo el camino en espiral para llegar a la subestimación, a las lesiones y, tal vez, la muerte.

El abuso sexual infantil va acompañado del silencio, las víctimas son silenciadas por el propio agresor o la familia, advierten Ramos y Moctezuma (2011); por el referido sentimiento de culpa de las niñas, porque en el imaginario social posiblemente se relaciona más este tipo de abuso con la sexualidad que propiamente con la violencia y el poder, esto es ejercido por personas que con frecuencia tienen apego, un lazo afectivo o confianza con el infante. Los abusadores refuerzan su poder mediante el silencio y convencer a las víctimas que tienen culpabilidad sobre lo ocurrido.

La violencia extrema que puede cometer un hombre hacia una niña, por su condición de mujer —representada socioculturalmente como “disponible o violable”—, está significada por un poder sexualizado que no se ejecuta de la misma manera con un niño, inclusive cuando se abuse sexualmente de él (Ramos y Moctezuma, 2011, pág. 160).

Desafortunadamente, México ocupa el primer lugar en embarazos precoces entre los países integrantes de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), con una tasa de fecundidad de 77 nacimientos por cada mil adolescentes de 15 a 19 años (DCCS, 2021).

La vida sexual en nuestro país comienza entre los 12 y 19 años y representa el 23 por ciento de los adolescentes. De acuerdo con cifras del Consejo Nacional de Población (CONAPO), esta actividad inicia a una edad promedio de 15.5 años, y estadísticas del Instituto Nacional de Perinatología contemplan que sucede a los 14.6 años, en promedio y “48.5% de los embarazos de las adolescentes no fueron deseados o planeados” (UNICEF, 2017, pág. 37). Asimismo, se aprecia la tendencia a ser gestante a más temprana edad.

Asimismo, el embarazo adolescente representa un fenómeno complejo ya que difícilmente, se asocia con satisfacción, esperanza y futuro. Menoscaba posibilidades de ejercer los derechos a la educación, la salud y la autonomía, garantizados en tratados internacionales, como la Convención sobre los Derechos del Niño. El embarazo precoz es la máxima violación de sus derechos y puede conducir a la muerte. Cuando una niña queda embarazada cambian esencialmente su presente y futuro, rara vez para bien, ya que no “puede terminar su educación, se desvanecen sus perspectivas de trabajo y se multiplica su vulnerabilidad frente a la pobreza, la exclusión y la dependencia” (Williamson, 2013, pág. ii), alterando de esta forma toda su expectativa de vida.

Investigaciones realizadas por el CONEVAL (Impacto del Programa Beca de Apoyo a la Educación Básica de Madres y Jóvenes Embarazadas, CONEVAL, 2020), para 2018, en México, la tasa de fecundidad de mujeres entre 15 y 19 años se aproximó a los 59.45 nacimientos por cada 1 000 mujeres, superando a Costa Rica, Cuba y Chile (52.52, 51.51 y 40.14, cada uno), y muy lejana de los Países Bajos, Suecia y España (3.70, 5.12 y 7.94, respectivamente) (Banco Mundial, 2020). Además, CONAPO señala que entre 2020 y 2021 los embarazos no deseados o no planeados en adolescentes de 15 a 19 años se podrían incrementar por sus necesidades insatisfechas de anticoncepción. “A julio de 2021 se registraron 8,876 nacimientos de madres menores de 14 años, lo que también refleja una problemática sobre una práctica patriarcal ancestral que se conoce como matrimonio arreglado” (Pérez, 2021, pág. 3). Existen tasas contrastantes a lo largo del país: en Ciudad de México hay 48 embarazos por cada 1 000; en Chiapas y Coahuila se reportan tasas de hasta 100, cifras parecidas a ciertas zonas de África.

Las reflexiones sobre este hecho explicita el entorno carente de personas adultas, familiares o abuelos confiables que contribuyan con la educación informal de estas niñas y niños, “dado el crecimiento del número en las jefaturas de familia en manos de mujeres: cerca del 25% en países como México y 20% para los de América Central y el Caribe” (Acosta 2001, pág. 45), dejando en la indefensión y total vulnerabilidad a niñas y niños pequeños, porque fractura la tradición milenaria de contar con la abuela que se ofrecía a cuidar a sus nietos cuando sus hijas trabajaban. La vulnerabilidad de las niñas ante la deformación sexista de la posesión de los cuerpos femeninos complejiza aún más esta problemática; además, la necesidad de las madres de trabajar largas jornadas no permite a las madres o abuelas contar con escenarios positivos, en términos de inculcación de valores, cuidado y vigilancia de los y las infantes.

Existen muchas condicionantes para que se dé este fenómeno, como el contexto socio cultural, educativo, político, “la profundización de las inequidades sociales acentúa aún más el acceso desigual a recursos materiales y simbólicos necesarios para la apropiación y ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, como la marginación que produce la pobreza” (Adazko, 2005, pág. 34). Analizar la violación de cuerpos infantiles desde sus aristas antropológicas, sociológicas, de salud pública, entre otras, complejizan su problematización; por ello, aquí solo se ofrecen ciertas reflexiones desde los ideales femeninos y masculinos, el deseo masculino y la violencia sexual.

Dos expertas en derechos humanos de la ONU, Maud de Boer-Buquicchio y Najat Maalla M’jid, han solicitado a los Estados que “impulsen medidas de protección para salvaguardar el bienestar de millones de niños en todo el mundo ya que, pueden estar más expuestos a la violencia, la venta, el tráfico, el abuso y la explotación sexual” (Noticias ONU, 2020b, §1). Cabe recordar que la UNICEF (2017) documentó que cerca de un millón cien mil niños, niñas y adolescentes han sido víctimas de violencia sexual en algún momento de su vida, y advierte que la etapa de niñez es una etapa de inocencia y de vulnerabilidad.

Situaciones tan aterradoras como que únicamente ocho de los 32 estados del país tipifican el abuso infantil como delito, explica Chávez (2020);

de acuerdo con cifras del INEGI, de cada 100 denuncias solo 10 llegan a juicio y, del total registrado, se condena una, por lo que 99 por ciento de los casos quedan impunes. Asimismo, se afirma que los niños deben ser protegidos de la pedofilia y el abuso exacerbado. Igualmente, el sufrimiento como resultado de la violencia y todas esas humillaciones tiene secuelas ulteriores cuando los menores crecen, por ejemplo:

los niños que tienen cuatro o más experiencias violentas durante su infancia tienen siete veces más probabilidades de estar implicados en actos violentos, como víctimas o como autores, cuando son adultos y 30 veces más probabilidades de suicidarse. Las personas que sufren abusos sexuales en la infancia tienen 14 veces más de posibilidades de reproducirlas de mayores con sus parejas y 16 veces más de ser víctimas de abusos nuevamente. En cuanto a niños que sufren acoso escolar, tienen 13 veces menos posibilidades de graduarse que los que no lo sufrieron (Noticias onu, 2020a, § 9-11).

Coincidimos con Sosa-Sánchez, Menkes y Velázquez (2023), quienes afirman que pensar la violación de un infante es accidental, reduce su comprensión y contribuye a conceptualizarlo en términos negativos o problemáticos, ya que este fenómeno es “un indicador, un resultado de exclusión y desigualdades estructurales generalmente previas a este evento y que lo dotan de sentido; es decir, que no es necesariamente —como tiende a presentarse en los discursos hegemónicos— la causa de la pobreza” (2023, pág. 24). Adolescentes limítrofes por pertenecer a contextos socialmente marginados respecto al ejercicio de sus derechos sexuales, reproductivos, sociales y humanos.

Detrás de la imagen corporal en el estudiantado universitario

Los riesgos que tiene el estudiantado de sufrir algún tipo de violencia —como se mencionó— son muy altos cuando en la infancia ya se tuvo. El alumnado universitario procura un cuerpo ideal, al no obtenerse, hay violencia.

Los cuerpos atléticos, medianamente ejercitados, pero idealizados y plasmados en el arte clásico, provienen de la configuración de estándares,

en ocasiones de medidas geométricas y proporciones estéticas planteadas desde la antigua Grecia que han permeado a lo largo de la historia. Por ello, se indagó sobre la percepción e idealización corporal, implicando los vaivenes entre el imaginario y la conceptualización aspiracional del cuerpo.

Aún persiste como canon la ejercitación de los cuerpos (predominantemente masculinos) durante el esplendor del clasicismo grecolatino y su apología plasmada y celebrada desde los gimnasios, así como la fuerte simbolización del ejercicio físico mediante las olimpiadas antiguas que propugnaban por la imagen estetizada y no por los cuerpos “promedio”, a veces imposible, de la corporalidad ideal.

En la investigación que analizó la percepción corporal entre estudiantes de cuatro licenciaturas, una de ellas la de Cultura Física y Deporte (Serrano *et. al*, 2024), se muestra que existe una contradicción respecto a lo que se piensa, se siente y se hace. Encontrándose en medio un factor importante para generar violencia: la imagen corporal distorsionada e idealizada, que nunca se podrá alcanzar. En la construcción de ese imaginario, se apoyan las prácticas poco éticas y saludables: los trastornos alimenticios y la modificación corporal a través de procedimientos peligrosos. Los estudiantes de perfil deportista parecen sentir una mayor fascinación por el cuerpo, piensan y sienten que la imagen corporal debe corresponder a la salud física, pero realizan actos que totalmente, lejos de ser sanos, son perjudiciales. Una conclusión de esa investigación es: el estudiantado le da mucha importancia al ser alto, delgado y con una nariz fina y perfecta, aunque no es una estética característica de la sociedad mexicana; sin embargo, se ha impuesto como parte de la construcción de la propia apariencia, como consecuencia de ejercer violencia a través de la discriminación, rechazo y autodestrucción.

Otra investigación sobre el consumo del cuerpo en redes sociales y su vínculo con el ciberacoso en universitarios es la de Serrano, Morales y Serrano, cuyo objetivo fue “comprender cuál es la representación social del cuerpo en el estudiantado implicado en episodios de ciberacoso como factor que influye para perpetuar o sufrir acoso a través de redes sociales” (2022, pág. 129). Dentro de los resultados más importantes está que el 70 % de los participantes pensaron que sufrieron violencia debido al aspecto de su

cuerpo. Con la información recabada de los grupos focales, así como en las entrevistas a informantes clave, se obtuvo que, en general, el estudiantado posee un culto al cuerpo y, por ello, sea bello o no es importante mostrarlo. Las redes sociales les brindan una gran oportunidad, especialmente para adaptarse a los estándares que la sociedad espera de ellas. Se nota que la delgadez es la estética corporal predominante.

Cada persona que participó, tanto hombres como mujeres, señalan la importancia de mostrar (aunque no lo tengan en la vida real) un cuerpo bello (delgado) para poder ser aceptado y aceptada entre los pares y ganar popularidad. En ocasiones, reconocen que en la adultez se recurre no solo a la cirugía plástica o, al más económico de los “productores” de belleza, el Photoshop, donde tanto bisturí como software minimizan rasgos desaprobados por el grupo social al que se pertenecen. La idea de falsificar la apariencia para encajar y forzarse a ser quienes no son da cuenta de lo importante que es el cuerpo (Serrano, *et. al*, 2022, pág. 145).

Resulta muy alarmante que la violencia no solo abarque las esferas del ciberracoso, ya que además se transforma en un arma de autodestrucción, por tanto, algunos estudiantes revelaron que participan de manera activa en “la conocida página de Facebook ProANA&ProMIA, que se dedica al culto del cuerpo muy delgado a través de la publicación de fotografías y consejos para obtener lo que se considera un cuerpo ideal, favoreciendo las prácticas de anorexia y bulimia” (Serrano, *et. al*, 2022, p. 150). Es decir, los participantes de esta página están dispuestos a todo para conseguir el cuerpo que los demás, supuestamente, desearían.

Discriminación hacia las mujeres pensantes e independientes

Los preceptos de género se materializan en el cuerpo, como una armadura que constriñe y regula las posturas y comportamientos corporales. Las relaciones de poder entre sujetos sociales, más dinámicas atravesadas por la corporalidad y el placer se configuran y condicionan dichas interacciones; “son un conjunto de relaciones de sentido, un orden simbólico que se aprecia en todas las acciones cotidianas del humano” (Serrano *et al.*, 2018, s/p).

En la discriminación hacia las mujeres pensantes e independientes, en las últimas décadas las cifras sobre la participación de las mujeres en la carrera académica y científica se han incrementado importantemente. Sin embargo, para conocer sobre las dinámicas de trabajo al interior de las universidades, también es necesario, pues el proceso de incorporación de académicas se ha caracterizado por mantener ciertos rasgos vinculados “con cuestiones estructurales —como la división sexual del trabajo «y simbólicas» como el ideal femenino— que hacen que su participación no se dé en condiciones de igualdad respecto a sus colegas varones” (Preciado, 2023, pág. 267).

Ahora bien, en cifras nacionales del SNI se pueden observar los sesgos de género, ya que conforme se avanza en el nivel la presencia femenina disminuye, en el primer peldaño que es candidatura un 42% son mujeres contra un 58% hombres; en Nivel I hay una disminución de casi 5 puntos, 37.7% mujeres y 63.3% hombres, para el Nivel II la presencia femenina baja a 29.9%, y en el Nivel III solo un 21.1% son mujeres contra un 78.8% hombres (Inmujeres, en Preciado, 2023).

En cuanto a la discriminación hacia la intelectualidad femenina, “el menosprecio demostrado por los académicos cuando profieren comentarios acerca de las diferencias intelectuales entre hombres y mujeres, aludiendo que la mujer tiene menos capacidades cognitivas” (Brito, Basurto y Posada, 2020, p. 13), sustentando que las ciencias son para los hombres, porque ellas no están preparadas para estudiar; con comentarios como “su cerebro no está hecho para entender, estudia enfermería porque no le alcanza el cerebro para medicina” (Serrano, Serrano y Zarza, 2023, pág. 14).

Los hombres fueron empujados por el movimiento feminista a comenzar a deconstruir (como ya habían hecho las mujeres) el concepto de lo masculino y la masculinidad (Montesinos, 2002). Asimismo, en forma provocadora, Bourdieu (2003) sostiene que los dominados como son los obreros y las mujeres, entre otros, participan en su propia dominación generando este modelo. En el ámbito del género, sin disculpar a los hombres, “no puede haber liberación de las mujeres (y nosotros agregaríamos tampoco de los grupos ligados a las luchas por la diversidad sexual) sino hay liberación masculina, en la que los hombres puedan quitarse las estructuras que los hacen dominantes” (Artiñano, 2015, pág. 99). “La búsqueda de la

igualdad de género tiene una historia extraoficial vinculada a la crítica feminista a la Ilustración y sus desarrollos posteriores en la política, lo social, lo cultural y lo económico” (Güereca, 2018, pág. 21). Por ello, quizá la equidad tan pretendida es utópica.

Existe un horizonte ontológico y epistemológico de incertidumbre y ansiedad “frente a la atávica idea de la objetividad del conocimiento científico y la confianza absoluta en el poder del sujeto productor de conocimiento, en ambos casos representados en masculino” (Gutiérrez, 2016, pág. 145), y afirma que el conocimiento científico, en tanto experiencia humana, está dividido por el género.

Con la visión de género es posible explicar cómo “a partir de las diferencias sexuales se tejen las desigualdades sociales en la academia” (Güereca, 2018, pág. 30). Así, la segregación ocupacional en las instancias de poder y toma de decisiones, basada en estereotipos de género, tiende a marginar a las académicas. La existencia del denominado “Androcentismo académico” en la opinión de Morgade, Fainsod, Baez y Glotz, “permite la práctica de la exclusión de las mujeres, debido a factores organizativos de las universidades, en particular en el ámbito de la gestión y la investigación” (2018, pág. 74). De tal suerte que las investigadoras quedan fuera de ciertos apoyos o primicias que generalmente se reparten entre el grupo de los patriarcas académicos.

La configuración del poder que se ejerce sobre las niñas, adolescentes e investigadoras, se relaciona con lo que Fabbri (2014) propone: se requiere una ardua tarea epistemológica denominada desprendimiento androcéntrico. Más algunos aportes sustanciales que los estudios feministas pueden realizar a la perspectiva geo-política y corpo-política del conocimiento elaborada por Walter Mignolo.⁴

Las mujeres con estudios universitarios son las que reportan los porcentajes más altos de incidencia de violencia y hostigamiento sexual, tal vez, debido a que las mujeres con menor educación ven más naturalizada la violencia y no la denuncian. “En el caso específico de la discriminación sexual laboral, se presenta cuando una decisión de empleo se basa en el género de la persona y no en su experiencia, capacidades o calificaciones”

(Giusti-Minotre, 2015, pág. 53). De tal suerte, las mujeres que rechazan ser objeto de acoso sexual suelen enfrentar una sucesión de consecuencias adversas, que van desde la descalificación pública, el traslado a otros cargos, hasta la terminación de su contrato o la pérdida de oportunidades profesionales, como la asignación de un curso. En este estudio se observó que uno de los mitos más naturalizados culturalmente en torno al hostigamiento sexual de las académicas es que la persona hostigada lo provoca por diversas razones, entre ellas, su forma de vestir o comportarse.

Reflexiones finales

Se analizó brevemente la relación entre la corporalidad y la violencia, para llegar a la conclusión de que ningún cuerpo debe ser violentado, ya sea infantil, adolescente, de mujeres, homosexuales o cualesquiera que exista o esté en proceso de transformación. Los cuerpos se trasfiguran, se fugan, se construyen, se reconstruyen. Los cuerpos son plásticos y, en su plasticidad, cuestionan, desestabilizan y subvierten el género. Los cuerpos escapan y se fugan al discurso heteronormativo, afirma Vivero (2017). Cuando se habla del cuerpo, en su dimensión discursiva y social, suele precisarse la diferencia entre el cuerpo biológico y el orgánico, de tal manera que la corporalidad es el discurso que se construye a partir de él.

La opresión, la agresión, la intimidación o cualquier otro tipo de violencia inicia sutilmente, mediante bromas, palabras hirientes o segregación, pudiendo llegar a la muerte, ya sea por homicidio, feminicidio o suicidio. Por ejemplo, la Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) 2022 afirma que de la población entre 12 y 29 años el 31.4 % de mujeres y el 25.6 % de hombres refirieron haber sido víctimas de discriminación en los últimos 12 meses.

Resulta insólito que todavía se realicen prácticas discriminatorias por motivos como la forma del cuerpo, por la raza, color de la piel o también llamada pigmentocracia, por motivos intelectuales, religiosos, ideológicos y muchos más. Sin embargo, de todas las violencias practicadas la más deplorable es aquella que se ejerce contra los infantes.

Referencias

- Acosta, F. (2001). Jefatura de hogar femenina y bienestar familiar: resultados de la investigación empírica. *Papeles de Población*, 7(28).
- Adazko, A. (2005). Perspectivas socio-antropológicas sobre la adolescencia, la juventud y el embarazo. En Mónica Gogna (coord.). *Embarazo y maternidad en la adolescencia: estereotipos, evidencias y propuestas para políticas públicas* (pp. 33-66). CEDES-UNICEF.
- Angelcos, N. (2017). Subjetividad, cuerpo y afecto en la teoría sociológica. *Revista Estudios Avanzados*, (26), 76-94.
- Artiñano, N. (2015). *Masculinidades incómodas: Jóvenes, género y pobreza*. Espacio Editorial.
- Auster, P. (2007). *Viajes por el Scriptorium*. Anagrama.
- Banco Mundial (2020). *Tasa de fecundidad*. Grupo Banco Mundial.
- Bauman, Z. (2020). *La modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2003). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Brito Rodríguez, S.; Basurto Porra, L. y Posada Lecompte, L. (2020). Percepción de prácticas de discriminación, exclusión y violencia de género en estudiantes universitarias. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 6(e473).
- Burke, P. (2007). La historia cultural y sus vecinos. *Revista Alteridades*, 17(33).
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Celis, N. (2013). Entre el fetiche y el cuerpo “propio”: las niñas en las escritoras del Caribe hispano. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (18).
- Chávez, V. (2020). Sólo ocho de los 32 estados tipifican el abuso infantil como delito: diputados. *El financiero*, Ciudad de México, 17 de febrero de 2020.
- CONEVAL (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social). (2020). *Impacto del Programa Beca de Apoyo a la Educación Básica de Madres Jóvenes y Jóvenes Embarazadas: estudio exploratorio con enfoque cualitativo*. México.
- Córdova Plaza, R. (2002). *Cuerpo y sexualidad. Tres perspectivas de análisis desde las ciencias sociales*. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana.

- Díaz, J. L. (2011). *La agresión y la violencia. Etología, psicobiología y neurociencia*. En M. Medina-Mora (coord.) *La agresión y la violencia. Una mirada multidisciplinaria*. Colegio Nacional de México.
- Dirección General de Comunicación Social (DGCS) (2021). Boletín UNAM-DGCS-729 (2021). México el primer país con embarazo adolescente en países de la OCDE. Ciudad Universitaria. México, 3 de septiembre de 2021.
- Errázuriz Vidal, P. (2012). *Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina*. Pressas Universitarias de Zaragoza.
- Fabbri, L. (2014). Desprendimiento androcéntrico. Pensar la matriz colonial de poder desde los aportes de Silvia Federici y María Lugones. *Universitas Humanística*, 78.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). (2017), Informe Anual México 2017.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- Fuentes Hernández, L. (2018). Asumir la maternidad. Madres jóvenes en territorios rurales indígenas. En N. Baca, N. García, Z. Ronzón y R. Román (Coords.), *Maternidades y no maternidades*. Gedisa.
- Giusti-Minotre, F. (2015). Percepciones del hostigamiento sexual en la academia: la experiencia de la Universidad Nacional de Costa Rica. En G. Vélez y A. Luna (coords). *Violencia de género. Escenarios y quehaceres pendientes*. UAEMEX.
- Güereca Torres, R. (Coord.). (2018). *Género y Políticas Públicas en Ciencia y Educación Superior en México*. Universidad Autónoma Metropolitana / CONACYT / BUAP.
- Guerrero, L. (2018). Subjetividad, intersubjetividad y corporalidad en la teoría humana de las pasiones indirectas. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (54).
- Gutiérrez Domínguez, L. (2016). La condición genérica masculina y el problema de la construcción del varón como sujeto epistémico en el feminismo. Reflexiones masculinas desde la antropología feminista. En Norma Blazquez Graf y M. Patricia Castañeda Salgado (Coords.). *Lecturas críticas en investigación feminista*, UNAM.
- Hernández, V. Serrano, C. y Serrano, H. (2017). Breaking gender stereotypes though children's literature: the beauty and the beast. *Revista Temachtiani*, 12 (23).

- Hierro, G. (2003). *La ética del placer*. Diversa / UNAM.
- Hume, D. (2001). *Tratado de la naturaleza humana*. Libros en la red.
- Isaacs, J. (2004). *María*. Porrúa.
- Lagarde, M. (2003). *Los cautiverios de las mujeres: madre-esposas, monjas, putas, presas y locas*. UNAM / PUEG.
- Le Breton, D. (2007). *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. La cifra editorial.
- Mandoki, K. (2006). *Prácticas estéticas e identidades sociales*. Siglo XXI.
- Medina-Mora, M. Robles, R. y Real, T. (2011). Epidemiología de la conducta violenta, en M. Medina-Mora (Coord.). *La agresión y la violencia. Una mirada multidisciplinaria*. Colegio Nacional de México.
- Medina-Vicent, M. (2018). *Cuerpos y mercado en la era de la precariedad*. *Revista Asparkia de Investigación feminista*, (33).
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Ediciones del siglo.
- Montesinos, R. (2002). *Las rutas de la masculinidad. Ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno*. Gedisa-Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento.
- Morgade, G.; Fainsod, P.; Baez, J. y Grotz, E. (2018). De omisiones, márgenes y demandas. Las universidades y su papel cardinal en la educación sexual con enfoque de género. En P. Rojo y Jardón, V. (Comps.). *Los enfoques de género en las universidades*. AUGM.
- Nancy, Jean-Luc (2001). *La existencia exiliada*. *Revista de Estudios Sociales*, (8).
- Noticias ONU. (2020a). *La mitad de los niños sufren algún tipo de maltrato físico, sexual o psicológico cada año*, 18 de junio de 2020.
- Noticias ONU. (2020b). *Los niños deben ser protegidos de la pedofilia y el abuso exacerbado por la pandemia del coronavirus*, 13 de abril de 2020.
- Pérez, M. (2021). *Alertan alza en embarazos adolescentes*. *El Economista*, México, 22 de septiembre de 2021.
- Preciado, F. (2023). Nadar contracorriente, las investigadoras ante la maternidad. En B. Gutiérrez Müller y A. Mendieta Ramírez, *La voz de las mujeres científicas*. Tirant lo Blanch.
- Ramos Lira, L. y Moctezuma Araoz, G. (2011). La agresión y la violencia de género. El caso de los asesinos y los abusadores sexuales de niños y niñas. En M.

- Medina-Mora (Coord.). *La agresión y la violencia. Una mirada multidisciplinaria*. Colegio Nacional de México.
- Robaina-Castillo, J. Hernández- García, G. y Ruiz Gómez, L. (2019). Consideraciones actuales sobre el embarazo en la adolescencia. *Universidad Médica Pinareña*, 15(1).
- Rodríguez-Camacho, D. y Alvis-Gómez, K. (2015). Generalidades de la imagen corporal y sus implicaciones en el deporte. *Revista de la Facultad de Medicina*, 63 (2).
- Serrano Barquín, C.; Serrano Barquín, H. y Zarza Delgado, P. (2023). Estudios de género desde la interseccionalidad: ¿La vulnerabilidad en las investigadoras? En B. Gutiérrez Müller y A. Mendieta Ramírez. *La voz de las mujeres científicas*. Tirant lo Blanch.
- Serrano Barquín, C.; Morales Reynoso, T. y Serrano Barquín, H. (2022). El consumo del cuerpo en redes sociales y su vínculo con el ciberacoso en universitarios mexicanos. *Revista Stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales*, 5(1).
- Serrano Barquín, C.; Ruiz Serrano, E.; Serrano Barquín, H. y Valdés Figueroa, F. (2021). La lente del género: la corporalidad desde la mirada de fotografías. *Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género*, (28), época 2, año 27.
- Serrano Barquín, C.; Serrano Barquín, H.; Zarza Delgado, P. y Vélez Bautista, G. (2018). Estereotipos de género que fomentan violencia simbólica: desnudez y cabellera. *Revista Estudios Feministas Brasil*, 26(3).
- Serrano Barquín, H. Serrano Barquín, C. y Ruiz Serrano, E. (2016). El luminoso objeto del deseo: el cuerpo femenino y la escultura, desde el género. *Revista Calle 14*, 11(20).
- Serrano Barquín, H.; Serrano Barquín, C. (coords.) (2015). Lo binario femenino-masculino. Simbolismos de género en conventos novohispanos. FOEM / UAEMEX.
- Serrano Barquín, C. y Rojas García, A. (coords.) (2014). Más allá del imaginario eurocéntrico, empoderando de la mujer indígena. Pacj.
- Sosa-Sánchez, I. A., Menkes, C. y Velázquez, M. (2023). Embarazo adolescente, desigualdad social y proyecto de vida en adolescentes de Morelos. *Iberoforum, Revista de Ciencias Sociales*, 3(1).
- Valdés Figueroa, F. (2011). Usos Culturales de la Autorrepresentación Femenina: El Caso de utilización de las Redes Sociales como espacio para la reafirmación de estereotipos [Tesis Doctorado en Diseño]. UAEMEX.

- Vaquero Barba, Á.; Macías Muñoz, O. y Macazaga López, A. (2014). La práctica corporal y la imagen corporal: reconstruyendo significados. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 17(1).
- Vivero, C. (2017). Cuerpos en fuga: la plasticidad de los cuerpos y la desestabilización de los géneros. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, 5(45).
- Williamson, N. (2013). Maternidad en la niñez: Enfrentar el reto del embarazo en adolescentes. UNFPA
- Yubero, S. Larrañaga, E. y Sánchez-García, S. (2014). Roles y estereotipos de género en la literatura para niños y jóvenes: una propuesta de educación para la igualdad. En F. Del Pozo y C. Peláez (Coords). *Educación social en situaciones de riesgo y conflicto en Iberoamérica*. Universidad Complutense de Madrid.

Notas al final

- ¹ La interseccionalidad hace referencia al modo en que las diferentes formas de desigualdad se entrecruzan” (McCabe, 2019, p. 72), lo que permite estudiar a quienes enfrentan diversos tipos de opresión, desde aquellos enfoques plurales o diversos.
- ² Para este trabajo se retomarán experiencias y publicaciones realizadas por los autores y con otros investigadores durante más de una década en torno a la corporalidad y su relación con la violencia.
- ³ La virilidad posiblemente se deba demostrar cada momento del día, por toda la vida y ante los demás; con fuerza, atracción y seducción, proeza del poder de la incommensurable testosterona.
- ⁴ Las experiencias humanas están interrelacionadas a través del conocimiento (la justificación racional del orden del mundo), de la enunciación (el racismo y el patriarcado que subyace a la clase y etnia) y a la composición genérica y preferencias sexuales de la élite que fundó y mantuvo cierto orden del mundo mediante el control del conocimiento (Mignolo, 2010).

La muerte en el contexto biocapitalista y postnatural. ¿Ejercicios de violencia biosocial?

David Figueroa Serrano

Introducción

La muerte, como fenómeno biológico, implica la transición que lleva a cada organismo a una disminución y pérdida irreversible de su funcionamiento en conjunto; no obstante, la muerte humana, también conlleva diversos procesos culturales vinculados a las condiciones religiosas, políticas y económicas. En el caso de las especies faunísticas, se suele identificar, además de los procesos “naturales” de depredación, un factor denominado antrópico, el cual refiere a los efectos de la presencia humana en cuanto a la continuidad de la existencia de ciertas especies. En todo ello, aunque puede existir un factor humano y social como generador o causante de la muerte biológica de animales humanos o no, ha quedado de lado la comprensión del fenómeno de la muerte desde su multidimensionalidad.

La muerte humana debe entenderse desde el cuerpo biológico y desde su condición humana, es decir, su historicidad y las relaciones sociales que trascienden lo biológico, puesto que la naturaleza de lo humano está en su vida cultural (Vicente, 1990). A su vez, la muerte de los animales ha adquirido diversas nociones diferenciadas de acuerdo con los imaginarios sociales, donde ciertas entidades adoptan un sentido más cercano a lo humano debido a las convivencias y percepciones que se tejen con ellos; a diferencia de otras especies desprovistas de interés por algunos grupos humanos. Por eso, se prepondera la protección de ciertas especies, por su historia de vínculos con lo humano, o porque son consideradas con un carisma especial, ya sea por sus cualidades estéticas o por ser emblemas culturales. Estos aspectos nos llevan a reflexionar sobre los impactos de las ideologías que se enraízan en fenómenos de bio y necropolítica de los animales.

Estas reflexiones también deben ser acompañadas de un posicionamiento multiespecie que nos permita entender desde qué lógica estamos comprendiendo la muerte de los animales más allá de una postura antropocéntrica. En principio, el fenómeno de reconocimiento de la muerte no es algo que únicamente atañe al ser humano, puesto que cada vez más hay evidencias de animales que identifican la muerte de sus semejantes, incluso pueden reconocer ciertas señales sobre su propia muerte cuando están sufriendo alguna enfermedad. Esto implica que ciertos animales no humanos también pueden tener una conciencia de la muerte. El *homo sapiens*, por tanto, no es la única especie que sabe de su muerte, pero posiblemente sí sea la única que se reconoce como ser finito, es decir, un ser para la muerte, como lo plantea Heidegger.

Además de un aspecto biosocial, el factor tecnológico nos ha llevado a resignificar el concepto de *vida* y de *muerte*, tanto de los animales humanos como de los no humanos. A partir del descubrimiento, en la década de 1950, del ADN como material bioquímico que contiene la información genética de los seres vivos y el posterior descubrimiento del ADN recombinante en 1973, se formalizó la era de la biología molecular, la bioinformática y la nanotecnología, propiciando el desarrollo de los programas de modificación genética de los organismos a partir de la manipulación de su información vital (Figueroa, 2025). Estos desarrollos tecnológicos han generado una redefinición de la vida y la perspectiva de la muerte de animales humanos y no humanos. A partir de ello, surgen proyectos biotecnológicos para la longevidad humana, así como bancos de genes para la conservación animal y proyectos de desextinción, lo cual se enlaza con una forma de recreación e invención de la naturaleza, que podemos definir como postnaturaleza.

En este texto busco reflexionar sobre la muerte en el contexto biocapitalista que ha dado origen a lo postnatural. La valoración de la longevidad humana de ciertos sectores sociales con posibilidad de acceso a las biotecnologías, así como la deliberada selectividad en la conservación de ciertas especies, marcan una lógica de violencia biosocial, puesto que son el enmascaramiento de la muerte de especies en el contexto de la sexta extinción masiva. En ello, el problema de fondo vinculado a un modelo

económico capitalista no se reconoce como uno de los motivos reales de la extinción de las especies y se busca compensar con procesos biotecnológicos, como la desextinción de especies y el conservacionismo selectivo.

Posthumanismo, transhumanismo y postnaturalismo

El posthumanismo ha surgido como una tendencia que, desde la artificialidad tecnológica, busca trascender las limitaciones biológicas del ser humano. El posthumanismo y el transhumanismo, vertientes cuyos fines son muy semejantes, en ciertos momentos son considerados sinónimos o utilizados indistintamente. Algunos autores han tratado de marcar una distinción entre ellos, tal es el caso de Marchesini (2002), quien considera que el transhumanismo es algo más radical que el posthumanismo, pues el primero busca solventar las limitaciones humanas con elementos tecnológicos, además de trascender al propio ser humano. En esa lógica, Rosi Braidotti (2015) también considera que en el transhumanismo hay una tendencia por ir más allá de los propios cuerpos, a diferencia del posthumanismo, donde existe una posición de hibridación creativa entre lo tecnológico y lo humano.

En posicionamientos distintos están Nick Bostrom (2005) y Wolf (2017), quienes asumen que el transhumanismo es una etapa vinculada al mejoramiento humano desde las tecnologías incorporadas al cuerpo, mientras que el posthumanismo es una superación de lo humano, es decir, una condición radical del uso tecnológico que trasciende al propio cuerpo biológico. En esa vertiente, Diéguez (2007) considera que el transhumanismo se fundamenta en los avances biotecnológicos que profundizaron su actuar a partir de la decodificación del genoma humano y, a través de diversas técnicas, pueden generar intervenciones y modificaciones genómicas, las cuales vislumbran diversas posibilidades terapéuticas o de mejoramiento humano, por ejemplo, en la programación genética de los embriones.

En el posicionamiento radical del transhumanismo, encontramos el pensamiento de autores como Ray Kurzweil (2005), quien asume que las biotecnologías permitirán eliminar las limitaciones biológicas, enfermedades

e incluso la muerte. La Universidad de la Singularidad, de la cual este autor es uno de los fundadores, Google y otras instituciones con las que colabora son instancias que realizan investigaciones profundas para la erradicación del envejecimiento humano, a partir del estudio celular. Este autor plantea que las inteligencias artificiales lograrán tener la potencialidad de la inteligencia humana, llevando a la evolución de nuestra especie a un nivel no biológico. En estos posicionamientos vinculados a los avances biotecnológicos se vislumbra la artificialidad orgánica como ruptura de la naturaleza y además como una post-evolución.

En ese contexto, también nos enfrentamos a las tendencias de superación de otras formas biológicas de la naturaleza, es decir, la postnaturaleza, pues “el proyecto de transformación abarca toda la biosfera, ya que absolutamente todos los seres vivos de la Tierra están compuestos por la misma sustancia: el mismo tipo de información” (Sibilia, 2006, pág. 142).

La transición de los procesos biológicos de las especies, caracterizados por sus relaciones simpoiéticas, hacia una tendencia donde se piensa a la naturaleza en sus posibilidades sintéticas ex situ, es el origen de lo que podemos entender como postnaturaleza, que se caracteriza por:

lo artificial orgánico, es decir, una sustitución de procesos que le son propias a las entidades orgánicas en cuanto a su interacción con el medio y sus convivencias con otras especies. El actuar postnatural se ha forjado en por lo menos dos aspectos que marcan su distinción con las estructuras biológicas “naturales”: la síntesis del tiempo y lo material a través de los modelos de creación y/o reprogramación biogenética de las especies; y la síntesis del espacio y sus efectos en la materialidad a partir de las limitaciones de las interacciones ambientales (Figueroa, 2025).

En la cosmovisión de la tecnociencia, la naturaleza y sus diversas entidades —entre ellas el ser humano— adquieren una nueva visión ontológica: ya no son entidades corpóreas en esencia, en algunos casos provistas de una entidad anímica (llámese alma, espíritu u otra semejante), ahora son definidas como configuraciones genéticas de las cuales emanan cadenas de información biológica con amplias posibilidades de modificación.

A finales del siglo xx se formalizó la era de las tecnociencias moleculares, la bioinformática y la nanotecnología, eso ha llevado al desarrollo

de los programas de modificación genética de los organismos a partir de la manipulación de su información vital. Estos elementos fueron forjando el fundamento cosmotécnico de la intervención de la naturaleza para su modificación *ex situ*. El ADN recombinante como técnica de transformación de la naturaleza para forjar naturalezas artificiales caracteriza el mundo transgénico cada vez con mayor fortaleza en diferentes campos.

En esta tendencia no se exentan los intereses económicos de diferentes empresas y grupos científicos que, a partir de diversas narrativas sobre la protección de las especies en peligro de extinción, la falta de alimentos en diferentes regiones o los programas biomédicos, han generado una economía de la información genética a partir de las patentes de la creación de nuevas semillas, especies y diversas mutaciones biológicas. Esto ha marcado una visión específica sobre los límites entre lo artificial orgánico y lo natural orgánico, así como los procesos de transformación y degradación natural.

La postnaturaleza ya no caracteriza a la naturaleza desde sus sistemas de relación; es un desplazamiento ontológico de lo natural orgánico climático-geológico hacia otra comprensión, donde se asume como entidad creadora y transformadora de la naturaleza —es decir, como referentes de la evolución— a la ingeniería genética: es una cosmovisión del mapa genético. Esta postura genera por sí misma un alejamiento de las connotaciones ecológicas que implica la transformación sistémica de las entidades biológicas; un proceso caracterizado por su vinculación a sus hábitats, generados por todo un conjunto de consecuencias históricas (Figueroa, 2025).

Mejoramiento de la naturaleza ¿para qué?

El capitalismo tiene muchos rostros. La génesis de este modelo se forjó a partir de los procesos mercantilistas e industriales, los cuales se mantienen a través de ciertos esquemas extractivistas de control y plusvalía de la tierra, sus recursos, así como de los medios de producción. No obstante, en la contemporaneidad se han generado nuevos campos de beneficio, entre ellos el capitalismo informacional que, como lo planteara Castells (1996) se

posicionó a partir de la era de la información, vinculada primordialmente a la conectividad global y los flujos de información en red en las últimas décadas del siglo xx. Ahora, nos encontramos en un momento donde la información se constituye de los datos que generamos, los procesos de transacción mercantil, el manejo de las finanzas globales, así como de la especulación de la información en los contextos político-económicos que pueden ser potencializados en los sistemas infotecnológicos.

El descubrimiento de la recombinación de los fragmentos de códigos genéticos de diversas especies abrió la posibilidad de incluir secuencias genéticas de una especie en otra distinta para adaptar o agregar nuevas características o elementos a las especies “intervenidas”. Estos procesos de manipulación genética han posibilitado patentar los resultados de las alteraciones transgénicas así como la propia codificación de los mapas de ADN de diversas especies.

La privatización de la información genética que define a cada entidad viva se ha logrado a partir de los avances de la bioinformática y la ingeniería genética, articulado a la tecnociencia, cuya acción en red se encuentra en el entrelazamiento de la ciencia y la tecnología, principalmente expuesto a través del poder de los laboratorios. Esta es una empresa demiúrgica que ocupa posiciones estratégicas (Latour, 1992). Este proceso tecnocientífico, además de reconfigurar la visión que se tenía sobre la naturaleza, ha dado paso a una nueva modalidad del capitalismo: el capitalismo genómico, también definido como biocapitalismo.

Desde la perspectiva de Peters y Venkatensan (2010), el biocapitalismo o capitalismo genómico es un tipo de capitalismo tardío que controla, cambia y experimenta con la base material de la vida. Esta revolución genética se ha resaltado desde la trascendencia del proyecto Genoma Humano, marcando el gran crecimiento de las industrias biotecnológicas. En un contexto neoliberal, el biocapital se ha vinculado a la gobernabilidad del Estado y la gobernanza de los sujetos. En la amplia presencia de la industria biotecnológica que surgió en la década de 1970 a partir de las técnicas del ADN recombinante, se ha creado un nuevo modelo de mercado que abarca diversos campos como el biomédico, la biotecnología agrícola,

el campo ambiental y el de las huellas dactilares que proporcionan información genética.

Para Letow (2018), el concepto de *biocapitalismo* surgió a partir de los debates sobre las bio-industrias que, en su carácter global, incluyen las industrias de reproducción y la bioeconomía, un proyecto que la propia OCDE definió desde el 2000. También asume que el biocapitalismo se refiere a los procesos de valorización de materiales derivados de los seres vivos, así como las estrategias de acumulación capitalista y las transformaciones relacionadas con los modos de trabajo, explotación y subjetivación. Una reflexión relevante que plantea esta autora es la necesidad de examinar las prácticas y relaciones sociales que se generan desde el papel de los materiales corporales vistos como mercancías o protomercancías y sus implicaciones en los sujetos como propietarios de sus cuerpos y materiales corporales.

De acuerdo con Braidotti, “el código genético de la materia viva —la vida en sí— es el capital fundamental. La globalización comporta la comercialización del planeta tierra en todas sus formas, a través de una serie de medios de apropiación interconectados” (2015, pág. 18). Así, el capitalismo se ha diversificado a partir de la potencialidad económica que generan nuevos campos de apropiación y mercantilización arraigada en un primer capitalismo, el informacional, pero ahora articulado hacia la información de la vida en su estructura molecular.

Esta vertiente económica se afianza en los modelos de control de la vida del propio ser humano, el campo biomédico y alimenticio, y de otras entidades biológicas que implican campos de relevancia para la economía mundial, por ejemplo, el capitalismo verde y las tendencias ambientales planteadas desde la lógica de la ingeniería ambiental. En 1980 se da la primera patente de un microorganismo (bacteria) en Estados Unidos, diseñada para romper con los derrames de petróleo. A esta innovación biotecnológica se sumarán las plantas modificadas genéticamente, en 1983, por la compañía Monsanto en colaboración con investigadores de Estados Unidos y Europa. Once años después aparecieron las primeras cosechas de transgénicos que fueron comercializadas en Estados Unidos (Then 2013, pág. 15).

A principios del siglo *xxi* aumentaron los cultivos transgénicos de maíz, soja, algodón, canola, remolacha, alfalfa, papaya y calabaza, llegando a superar la propia producción de plantas no modificadas genéticamente. Tokar (1999), desde finales del siglo *xx*, ya vislumbraba que las empresas como Monsanto generarían un proceso de manipulación genética sin precedentes, alterando de forma radical los genes de diversas especies de flora para la generación de nuevos productos.

En este proceso tecnocientífico, las prospectivas alimentarias y de salud han sido dos de los principales posicionamientos que sustentan la investigación basada en la manipulación genética. Los argumentos que respaldan esta acción demiúrgica, en cierta forma, son residuos de la primera revolución verde. Al uso de agroquímicos para la producción agrícola, así como la presencia de hormonas, antibióticos y aditivos nutricionales en animales, en las últimas décadas ha dado paso a la producción de semillas transgénicas y la siembra de células para la producción de organismos para la alimentación como parte del capitalismo genómico o biocapitalismo.

Un ejemplo claro de este proceso es la aprobación de Singapur, en el 2020, para la comercialización de *nuggets* de pollo creados en laboratorio. El justificante de esta decisión remite a la supuesta ética de responsabilidad ante el problema de una crianza, poco digna, de pollos por parte de la industria avícola. Estados Unidos siguió este ejemplo y, en 2023, también aprobó la producción y venta de carne sintética o de laboratorio derivada del pollo. A esta tendencia se suman otras empresas que llevan un avance significativo para la generación de carne de laboratorio de diferentes especies terrestres y acuáticas para consumo humano. El reconocimiento de estos posicionamientos como la alternativa para hacer frente a los diferentes momentos de desextinción o para la protección de los animales en crianza poco ética generan un cambio radical en los imaginarios de lo que asumimos como naturaleza (Figueroa, 2025).

En el campo de la medicina, la búsqueda de solucionar el problema de la donación de órganos ha motivado el cultivo de tejido humano y permitió el desarrollo de órganos en laboratorio. En el 2004 se realizó el primer implante de vejiga artificial, con muestras de tejido de la vejiga original del

paciente. A esta posibilidad de creación biológica, desde la siembra celular, se suma el desarrollo de órganos genéticamente modificados de animales compatibles para trasplantes en humanos. El 21 de marzo del mismo año se dio el primer caso, en el Hospital Central de Massachusetts, de trasplante de un riñón de cerdo modificado genéticamente en un paciente de 62 años; a pesar de que el paciente que recibió el trasplante murió a los dos meses, para muchos especialistas fue un gran avance de lo que se vislumbra en el futuro de la salud humana. Aunque no se han analizado los efectos posibles de estos trasplantes, la tendencia por generar órganos genéticamente modificados sigue siendo una expectativa central para ciertos campos biomédicos. Así como estos posicionamientos biotecnológicos, las vacunas ARNm para el desarrollo de la proteína viral son algunos referentes sobre las formas de manipulación biológica de algunos procesos para la atención de enfermedades y riesgos pandémicos propios del mundo globalizado.

En esa lógica, la expectativa para controlar enfermedades, por una base celular o por modificación de los genes con propensión al desarrollo de enfermedades hereditarias, es un tema que resuena en los intereses por redefinir el sentido de la salud humana. En ambos casos hay una disposición por controlar los procesos biológicos, definidos a partir de un futuro posible. Este control de enfermedades previo a su posible aparición, desde un sentido probabilístico, marca una nueva ruta de la atención médica que, además de enfocarse al padecimiento de enfermedades, empieza a vislumbrar el futuro de una medicina de estadística genética.

Este ejercicio científico basado en la bioinformática y la ingeniería genética forjan un nuevo sentido de la naturaleza y lo orgánico. La naturaleza recreada por el actuar humano obliga a pensar en el trasfondo ético de las nuevas dimensiones tecnocientíficas. A ciencia cierta no conocemos cuál es la raíz moral predominante en la tecnociencia, aunque justifican su actuar a partir de ciertos problemas sociales, ambientales, alimenticios, la mejora en la calidad de vida de pacientes con enfermedades crónicas o de la población en general, y los riesgos de salud global, entre otros; sin embargo, la reflexión de los efectos secundarios en la salud humana, la modificación de los esquemas ecológicos y de reproducción de las especies es limitada.

Desde una justificación ecológica, algunas tendencias de especialistas biotecnólogos han asumido que este campo puede generar una restauración del orden natural o la recreación de nuevas alternativas ecológicas. Un ejemplo de ello son los proyectos de desextinción de especies, la salvaguarda de la información genética de diferentes especies en bancos genéticos, así como la reproducción in vitro de especies en riesgo de extinción. Todo eso ha llevado al cambio radical en las formas en que percibimos la naturaleza. Las transiciones del imaginario social sobre una naturaleza sacralizada, con límites inalcanzables para el ser humano, han dado paso a una percepción sobre la naturaleza modificable, moldeable y manipulable para los intereses humanos. El posicionamiento antropocentrista se mantiene, aunque ahora en la naturaleza artificial que puede ser modificable para intereses impensables y no únicamente en el pensamiento de la naturaleza para las necesidades humanas.

La cosmovisión contemporánea que desde hace algún tiempo empezó a marcar el ocaso de los dioses, de lo sagrado, se ha convertido en una cosmovisión del mapa genético, la doble hélice que enmarca el fluir de la vida como representación de lo posible. Todo ello implica tomar en cuenta los efectos biosociales que se están gestando y dando forma a las nuevas condiciones de lo humano y la naturaleza, donde la subjetividad está cada vez más intervenida por el mercado sustentado en el poder tecnológico. El biocapitalismo marca esa relación entre los flujos continuos de información sobre los seres humanos, los materiales genéticos de diversas especies, así como la mercantilización de la información y de su procesamiento en la generación de bienes biomateriales. En todo esto, existe un gran andamiaje forjado desde un capitalismo simbólico que crea y proyecta imaginarios sobre la artificialidad y el devenir tecnológico como una gran panacea. Por eso, las reflexiones sobre la bioseguridad, la bioética y la reglamentación de estos procesos se convierten en un tema central que debe poner en el núcleo el reconocimiento de la naturaleza como una entidad libre y exenta de la posibilidad de su privatización.

La reflexión sobre la muerte, la naturaleza y lo humano

La muerte, como una condición a la que se enfrentan todos los seres vivos, eminentemente nos implica reflexionar más allá de lo propiamente humano y su emotividad, es decir, las condiciones biológicas en las que los individuos de una especie tienen una presencia o un transitar temporal en correlación con otras entidades biológicas y su medio. La autoconciencia humana ha llevado la reflexión hacia ese transitar. Más allá de su carácter biológico, implica una valoración de experiencias, biografías, relaciones afectivas y demás características culturales que nos han llevado a considerar la muerte como uno de los problemas humanos de mayor trascendencia.

Desde etapas muy tempranas de nuestra especie, encontramos referentes arqueológicos que muestran la reflexión por la ausencia, lo trascendental y el misterio que implica la muerte de un miembro de nuestra sociedad (Campbell, 2000). Algunas sepulturas que se consideran de las más antiguas hasta ahora descubiertas provienen del Oriente Medio y Kenia, las cuales han sido datadas alrededor del 100 000 a.C. En estas tumbas se contienen restos de *Homo sapiens*, el antepasado directo de la especie humana (*Homo sapiens sapiens*); sin embargo, en descubrimientos realizados en el 2018 se encontró una tumba en Sudáfrica datada entre 200 y 300 mil años a. C. (Deutsche Welle, 2023). Estos entierros son atribuidos al *Homo naledi*, un homínido emparentado con el *Homo sapiens*.

En los últimos años existe un amplio debate sobre el desarrollo del cerebro de los homínidos y su capacidad simbólica para realizar actividades complejas como la ritualización de la muerte. Estos cuestionamientos también han alcanzado a los neandertales, a quienes también se llegó a considerar los primeros en enterrar a sus difuntos. Aunque, como lo afirma Juan Luis Arsuaga, esta especie no tenía capacidad simbólica que propiamente generaría un pensamiento sobre lo sagrado y lo trascendental (en Olaya, 2019). Ya sea que nuestra especie, o alguna muy cercana a ella en el proceso evolutivo, haya sido la primera en generar procesos simbólicos vinculados a los entierros, se hace evidente que la muerte es un elemento central y de gran arraigo histórico en nuestro devenir.

Somos seres bioculturales en los que la vida, la muerte, las condiciones metabólicas, los ciclos circadianos, entre otros, van marcando las nociones de nuestra propia fisonomía cultural. La naturaleza humana remite a la cultura y, por tanto, lo natural en el hombre incluye ciertos niveles de artificialidad, es decir, su condición poiética. Lo propiamente humano es su naturaleza creativa y de generación de artificialidad que permite potenciar y transformar el entorno, no obstante, debemos reflexionar respecto a los procesos de creación, si estos corresponden a la relación con el entorno y si en algún momento estas artificialidades pueden ser antinaturales, es decir, si van en contra de la propia naturaleza en su conjunto.

La biología molecular ha abierto una ventana para imaginar las posibilidades de programación corporal, así, la alteración del material genético para erradicar los supuestos errores biológicos se ha convertido en el fundamento de supremacía de la vertiente transhumanista. Resulta necesario cuestionar moralmente la recreación de la naturaleza y la superación de los límites biológicos humanos, reflexionando sobre qué significa realmente mejorar como especie y cómo atender la degradación ambiental. Al respecto, Habermas (2002) argumenta que el posthumanismo opera bajo una eugenesia 'liberal', en la que el enfoque de las biociencias se desplaza del ser humano hacia intereses de mercado, amenazando nuestra propia naturaleza

Los argumentos del post y transhumanismo buscan afianzarse a partir de una base filosófica, en la cual se argumenta un elemento central: las limitantes de la naturaleza y la necesidad de continuar la evolución humana no desde las condiciones biológicas, sino desde los avances tecnológicos. La *Carta a la madre tierra* de More (1999) es un claro ejemplo de ello. Ahí More inicia con un agradecimiento a la Madre Tierra por lo que ha hecho del ser humano, no obstante, también hay una recriminación: “No cabe duda de que lo hiciste lo mejor que pudiste. Ahora bien, con todo respeto, debemos decir que, en muchos casos, hiciste un pobre trabajo con la constitución humana. Nos hiciste vulnerables a la enfermedad y al dolor. Nos obligas a envejecer y a morir justo cuando estamos empezando a alcanzar la sabiduría”.

La carta sugiere que, aunque la naturaleza ha hecho un gran trabajo, ahora le corresponde al ser humano seguir con el proceso: “Pareces haber

perdido interés en nuestra evolución desde hace 100,000 años. O quizás, has esperado el momento oportuno hasta que nosotros mismos demos el siguiente paso. En cualquier caso, hemos llegado al final de nuestra infancia. Hemos decidido que ha llegado la hora de enmendar la constitución humana”. Entonces, More plantea la necesidad de que el ser humano utilice las herramientas biotecnológicas para su propia evolución. La carta concluye con una frase lapidaria: “No toleraremos la tiranía del envejecimiento y de la muerte. Ya no seremos esclavos de nuestros genes”.

Hay un interés deliberado del transhumanismo por desplazar las relaciones biológicas del ser humano y su medio. Toda evolución es una adaptación, pero en este caso ¿es una adaptación a qué? Los procesos de adaptación biosocial que implican transiciones biológicas propias de nuestros contextos, a partir de la adaptación a las nuevas condiciones tecnológicas, económicas y culturales propias, el mundo con bifurcaciones temporales y espaciales queda desdibujado por una perspectiva reduccionista de la evolución desde la manipulación genética.

More y otros autores, como Kurzweil, consideran que el cuerpo humano tiene amplias limitantes y, por ello, debemos liberarnos a partir de su transformación tecnológica. Según Kurzweil, a mediados del siglo *xxi*, los humanos podrán expandir su pensamiento ilimitadamente, constituyendo otra forma de inmortalidad.

La mirada sobre lo humano en el transhumanismo se puede identificar a partir de por lo menos 3 planteamientos: 1) Ruptura en la valoración del vínculo de nuestra especie con su entorno: la tierra (recordando que humanidad viene de *humus*); 2) Ruptura con la idea de la memoria social y los legados como forma constructiva de hacer cultura, hacer historia; 3) Ruptura con la memoria biocultural, donde está implícito el vínculo genético de lo humano y otras especies. Todas estas se reflejan a partir del rechazo de la muerte, una cualidad de toda entidad orgánica.

El posicionamiento antropocéntrico del transhumanismo manifiesta una condición aún más radical que la que se gestó en la mirada de la modernidad sustentada en el pensamiento cartesiano. Descartes (2008) argumentaba que los cuerpos orgánicos y los mecanismos son semejantes, pues

tienen los mismos principios o reglas. Esto, a su vez, se traduce en la analogía entre máquinas creadas por los artesanos y los cuerpos que ha compuesto la naturaleza. La diferencia que proponía entre los humanos y los animales radicaba en el alma, una cualidad eminentemente humana que es, en particular, una conciencia de lo que sucede en el cuerpo y, por tanto, da cuenta de ese conocimiento. Así se llegó a la comprensión de los animales como *machina animata*, asumiendo que eran solo entidades autómatas carentes de entelequia, pasiones, emociones y con posibilidad de sufrimiento.

Esta mirada antropocéntrica ha marcado a las sociedades “occidentales”, no obstante, en las últimas décadas, las críticas al humanismo tradicional han generado giros epistémicos hacia un biocentrismo. Los resultados son identificables en diversas normativas y reconocimientos sociales sobre los derechos animales y la capacidad de agencia de estas entidades. Pero, el posicionamiento transhumanista ha mantenido la mirada antropocéntrica e incluso la ha radicalizado al asumir que el ser humano es la única entidad capaz de decidir su propia evolución, llegando al punto de querer desdibujar lo propio de las entidades biológicas: la muerte. En ese sentido, la muerte se nos revela como el límite trascendental por antonomasia.

La superación de la naturaleza y de la muerte como forma de violencia biosocial

La sexta extinción masiva es la primera gran extinción de la actividad humana. Se considera que el ritmo de la extinción actual de especies es 1000 veces superior al de la época pre-industrial. Este número alarmante se agrava más con el vínculo muerte-ecosistemas, más allá de las especies. El problema socioambiental global requiere de diversas reflexiones y acciones que no se limiten a los procesos conservacionistas y la necesidad de atención sobre el cambio climático y la disminución de los modelos de consumo exacerbado, necesita también reflexionar sobre el desinterés de la muerte de las especies. Los seres humanos partimos de una visión antropocéntrica que se ha enfocado al reconocimiento de la muerte humana como la única que

tiene un carácter trascendental y eso puede ser un resabio de la creencia que asume al ser humano como la única entidad espiritual.

El hecho de que en años recientes se haya creado toda una industria enfocada a los animales de compañía donde se incluyen crematorios y cementerios para animales de compañía (en algunos casos se sigue usando el término de mascotas) reflejaría un cambio de pensamiento respecto a los animales no humanos. No obstante, este tipo de prácticas culturales podrían estar vinculadas principalmente hacia las emotividades históricas arraigadas con especies compañeras emparentadas con los humanos desde las prácticas de asociación y beneficio mutuo. En el contexto contemporáneo, estas prácticas de ritualización sobre la muerte de especies compañeras principalmente se presentan en zonas urbanas y, tal vez, sea porque se vinculan con sectores sociales que han afianzado ciertas prácticas culturales de inclusión de especies domesticadas al contexto familiar desde un sentido emotivo.

Ello evidencia una distinción entre procesos de identificación “interespecie” y el reconocimiento de la alteridad “multiespecie”. En el primer caso se genera un reconocimiento del otro animal como entidad de convivencia y cercana a nuestra experiencia de vida sin que necesariamente nos interese por el resto de los integrantes de su especie (aquellos perros, gatos, peces, aves o tortugas que se adoptan en casa); esta identificación también puede ser inter-sensitiva. Por otro lado, lo multiespecie implicaría asumir un reconocimiento de ciertos animales en cuanto especie, es decir, entidades animales en su conjunto con posibilidad de agencia, conciencia, emociones y la capacidad de sufrir. En este caso, la vinculación es con ciertos animales en los que se reconoce inteligencia, capacidad emotiva e incluso terapéutica y, por tanto, también se piensa en sus derechos. Algunos proyectos conservacionistas se vinculan a esta perspectiva por su relevancia ecosistémica o incluso por su valor carismático.

Los derechos animales surgieron por la tendencia de reconocimiento de diferentes agencias y conciencia, entre otras; pero están dirigidos solo a aquellos animales con cualidades o acercamiento a la experiencia de vida positiva humana; en tanto otros no tienen este tipo de derechos y son considerados plagas o nocivos, eso propicia discriminación y selectividad animal.

Esta distinción es significativa, puesto que nos lleva a pensar en la muerte de los animales no humanos desde niveles de reconocimiento diferenciado, donde están implícitos, en el primer caso, una valoración de la convivencia y las afectividades; mientras que en el segundo caso, se asume un posicionamiento que cuestiona valores preestablecidos sobre la subordinación de otras especies ante los seres humanos, así como las acciones antrópicas que han llevado a la pérdida de ecosistemas y especies que las constituyen, aunque de una forma selectiva.

La reflexión sobre la muerte en los animales humanos y no humanos, a partir de la presencia de biotecnologías que pueden influir en la longevidad de nuestra especie humana, en la posibilidad de la desextinción de especies o en la artificialidad de la naturaleza desde nuevas especies genéticamente modificadas, plantea diferentes cuestionamientos que no pueden dejarse de lado, entre ellos: ¿qué implicaciones ecológicas devienen de la idea de superación de la muerte humana y de otras especies?, ¿qué moralidades están implícitas en la posibilidad de la longevidad, del alejamiento de la muerte humana y en el desconocimiento de otras muertes como la de animales no humanos?

En el contexto del postnaturalismo, la muerte de las especies no se ha dirigido a una reflexión propiamente ambientalista, puesto que el campo de acción de la mayoría de las empresas biotecnológicas se vincula al capitalismo genómico. En ese sentido, la reflexión sobre la muerte parece apuntar hacia la desextinción como alternativa para que las especies, ahora ausentes, vuelvan a tener una segunda oportunidad.

En la lógica del imaginario de la tecnociencia, la extinción de las especies se puede revertir si se cuenta con la necesaria materia genética para recrear esas especies. En este posicionamiento fáustico, el problema no es el proceso capitalista que desaparece hábitats y a sus especies, sino contar con las fuentes de información para su neogénesis. Las coexistencias multi-especie ya no dependen de la adaptación humana al ambiente, ahora se asumen ciertas bases de la biotecnología como el fundamento de la evolución asistida a partir de la rearticulación genética que permite sobreponer a la especie humana de los efectos del ambiente deteriorado. Nos encontramos

ante una intencionalidad de naturaleza recreada que no se ha detenido en pensar las causas de los problemas socioambientales.

El siglo *xxi* irrumpe en un mundo en el cual las especies biológicas se extinguen cotidianamente [...] antes de la era industrial, la tasa de extinción de especies era de una cada mil años; los plazos empezaron a disminuir ya a principios de la industrialización y la *selección* que hoy elimina varias especies biológicas por día [...] Ahora, no sólo la extinción es infinitamente más veloz: gracias a la ingeniería genética, la creación de nuevas especies por medio de artimañas no-naturales también promete convertirse en rutina (Sibilia, 2006, págs. 136-137).

De acuerdo con diversos autores, los problemas de la extinción masiva, el cambio climático y la pérdida de ecosistemas están siendo atendidos a partir de un ecologismo débil (Naess, 1973), o un conservacionismo neoliberal como parte de un capitalismo verde. Es decir, no hay una atención directa y planeada por tratar de revertir los daños ecológicos generados en el capitalismo.

Desde el posicionamiento de las vertientes biotecnológicas postnaturales, se ha querido dar respuesta a este fenómeno a partir de la posibilidad de recrear las especies desde el material genético con el que se cuenta. Pero, ¿qué implicaría traer de vuelta a las especies extintas o crear a sus sustitutos? Las argumentaciones para justificar el actuar fáustico pueden ser diversas, desde una visión ecológica para recuperar las especies extintas y subsanar los daños generados por los propios seres humanos a partir de la biotecnología, la generación de alimentos transgénicos o creados en laboratorios desde células animales, disminuyendo las malas condiciones de crianza de animales; hasta posicionamientos semejantes a los transhumanistas que asuman un deber moral para mejorar las condiciones físicas de otras especies.

El trasfondo ético es fundamental en estas nuevas dimensiones tecnocientíficas y, como lo comenta Yuk Hui (2020), la relación entre naturaleza y tecnología siempre tiene una raíz moral, esto nos plantea una pregunta: ¿en qué medida la biotecnología parte de los avances científicos para convertirse en un espacio de restauración del orden natural o, en otro

sentido, busca recrear otros esquemas naturales, con nuevos programas y entidades que lo reflejen?

La visión de la desextinción se vincula a esta interrogante. Diversos proyectos buscan recuperar animales extintos, tal es el caso del trabajo hecho por científicos españoles y franceses para traer de nuevo a la vida al bucardo (*Capra pyrenaica pyrenaica*) en el 2003. Esta cabra montés habitaba en los Pirineos, pero la caza inmoderada acabó con ella, para 1989 quedaban una docena; diez años después únicamente sobrevivía una hembra llamada Celia, posteriormente murió y con ella su especie. Algunas células vivas de Celia fueron conservadas en laboratorios españoles.

En un proceso complejo, se inyectaron núcleos de las células vivas en óvulos de cabra doméstica de los cuales se había extraído el ADN original, después fueron implantados en embriones reconstituidos en animales que pudieran efectuar la gestación, únicamente una de las madres, un híbrido de cabra montés y cabra doméstica, concluyó la gestación del clon de Celia. Aunque se logró recuperar una especie extinta, murió a los pocos minutos producto de una afectación pulmonar. Con ello, la cabra montés se extinguió por segunda vez (Salas, 2019). Otros casos emblemáticos los encontramos en los proyectos de Colossal, primera empresa enfocada en la desextinción de especies como el mamut lanudo y el dodo (Peralta, 2023).

Cada vez se encuentran mayores casos donde los científicos del campo genético pretenden traer de nueva cuenta a ciertas especies, como el caso del tilacino o tigre de Tasmania (*Thylacinus cynocephalus*), un marsupial carnívoro que habitó Australia hasta 1936, año en que se extinguió. Para lograr ese objetivo, el Laboratorio de Investigación de Restauración Genética Integrada del Tilacino (TIGRR), en colaboración con Colossal Biosciences, buscó extraer células de un dunnart de cola gorda (*Sminthopsis crassicaudata*), considerado el pariente vivo más cercano al tigre de Tasmania.

Un caso significativo es la clonación del hurón de patas negras (*Mustela nigripes*) a partir de las células congeladas de Willa, un ejemplar de su misma especie que vivió tres décadas atrás. Los genes de Willa fueron preservados en el Banco Genético del Zoológico Congelado de San Diego Zoo Global desde 1988. A partir de un cultivo celular se crearon embriones que

fueron implantados en un hurón. En el 2020 se dio origen a Elizabeth, primera hurón de patas negras clonada.

Estos procesos de desextinción en realidad no están reviviendo a las especies extintas, ya que dependen de especies que aún están vivas. Un ejemplo es el proyecto para revivir al mamut lanudo: los genes que se recuperen de esta especie se insertarán en una célula madre de elefante. En tal caso, el mamut que pudiera resultar sería, en realidad, un elefante mamut y, con ello, no sería la especie extinguida, sino una nueva, recreada.

Otros aspectos que han sido cuestionados se refieren a los propios hábitats que han desaparecido en conjunto con las especies que los poblaban. El que la especie desaparecida vuelva a la vida no implica que tendrá el mismo hábitat de origen, por tanto, ¿sus condiciones de adaptación, su transición de crianza de cautiverio al nuevo hábitat qué tan eficientes serían? Otros especialistas también han puesto atención en los riesgos virales que pueden estar latentes en esas especies. Estas incógnitas, así como otras más, entre ellas las generadas por la propia bioética, se vuelven necesarias y fundamentales para pensar las condiciones de la reconstitución de lo natural, la vida y la convivencia entre especies.

De acuerdo con la Lista Roja de Especies Amenazadas, creada por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), el 20 % de las casi 35 000 especies de vertebrados identificados se encuentran en condición de especies amenazadas. Si bien existen varios proyectos de conservación de especies en riesgo, un aspecto significativo es que varias de estas campañas se enfocan a las llamadas especies “carismáticas”, es decir, entidades biológicas que por aspectos estéticos o culturales pueden tener un mayor atractivo para la sensibilización de las personas o para la generación de recursos que permitan su conservación.

Esta selectividad en la conservación de las especies, así como el desinterés de diversos gobiernos, ha privilegiado el crecimiento económico en detrimento de la conservación de los ecosistemas y sus especies, entendido como una forma de necropolítica. Achille Mbembe (2011) plantea que la necropolítica es la administración de la muerte y el poder de dar muerte a partir de las tecnologías de explotación y destrucción de los cuerpos. Si bien,

este autor se refiere a los procesos humanos de esclavitud, ejecución, feminicidio, desaparición forzada, entre otros, en este caso podemos asumir que parte del proceso de muerte de las especies que suman a las estadísticas de la sexta extinción masiva es resultado justamente del desinterés e indiferencia de los gobiernos por proteger a las especies en riesgo de extinción. Más allá de las políticas de conservación ambiental, se observa una política que administra los daños de los ecosistemas y la desaparición de especies.

Estas perspectivas de superación selectiva de la muerte en animales humanos y en animales no humanos muestran una forma de violencia biosocial, donde sigue estando vigente un cierto nivel de segregación social y de “especismo” que deviene en una condición de *nuda vida* de ciertas entidades humanas y no humanas.

En el caso de las especies no humanas, a partir de la valoración de especies carismáticas dignas de protección ambiental, a diferencia de otras especies encontramos una condición de *nuda vida*, utilizando el concepto de Agamben (1998). Esto implica que en la práctica sobre especies animales algunas son carismáticas y otras se consideran una plaga o son dañinas para el ser humano, por ello hay cierta permisibilidad para provocarles una muerte impunemente; son entidades que han quedado en un vacío legal y sus vidas no están regidas por el mismo modelo biopolítico.

Donaldson y Kymlicka (2011) plantean la posibilidad de entender a los animales no humanos como ciudadanos y miembros de sus comunidades y de las nuestras, desde una mirada moral, para situarlos en una dimensión política a partir de una ampliación de la ciudadanía. Además consideran que tienen derechos inviolables, pues son seres sintientes y esto tipifica su ciudadanía. En la primera categoría están los animales de compañía y domésticos, al tener vínculos cercanos a los humanos son nuestros conciudadanos y miembros de nuestras comunidades. Una segunda categoría se vincula a los animales liminales, es decir, aquellos en situación intermedia entre lo doméstico y lo llamado salvaje; son animales que conviven con los humanos momentánea o temporalmente. En una tercera categoría se encuentran los animales salvajes pertenecientes a sus respectivas comunidades políticas, con sus territorialidades y propias soberanías que deben ser respetadas.

La propuesta de estos autores permite distinguir y diferenciar niveles de convivencia entre animales humanos y no humanos, más allá de la visión dual entre lo doméstico y lo salvaje. Además, se vislumbran diversos procesos en los cuales los animales no humanos han quedado insertos en nuestras prácticas por diversos motivos, ya sea desde la presencia de animales que por motivos alimenticios se acercan a los espacios humanos de forma temporal, así como las especies que han sobrevivido a la invasión de sus ecosistemas por parte de los humanos u otros animales que por diversos motivos de comercio legal o ilegal de fauna están implicados en espacios humanos. A partir de la posibilidad de generar procesos dialógicos más amplios que permitan una ruptura con los esquemas de invisibilidad legal de los animales, se puede construir caminos para revertir los procesos de dominio y control de las entidades biológicas no humanas.

La regulación de la vida implica, directa o indirectamente, un acercamiento a las formas de definir la muerte, ya sea la muerte humana o la de otras especies. Detrás de ello existe un imaginario que da un conjunto de valoraciones y estilos de vida que se afianzan en sistemas político-económicos. Eminentemente el contexto contemporáneo de crecimiento de las industrias biotecnológicas dirigidas por procesos de interés comercial, más que de las necesidades de coexistencia humana y multiespecie, ha marcado diversos desfases desde los que asumimos nuestra condición de entidades en una red de experiencias de vida con otros (humanos y no humanos). Nuestra reflexión sobre la muerte y la dignidad humana y de otras entidades no humanas debe marcar los límites del ejercicio de la aplicación de diversas tecnologías genéticas y de los procesos de convivencia.

Reflexiones finales

La biopolítica como esquema contemporáneo donde la vida es trastocada, acumulada y recreada como capital, se ha convertido en un escenario que pone en tela de juicio la posibilidad de elementos y entidades que puedan escapar a un esquema de privatización y control económico. Durante el

capitalismo industrial aún se hacían presentes elementos del entorno que escapaban aún de las formas de dominio empresarial. No obstante, a partir de las políticas neoliberales que encontraron formas de monetarizar la atmósfera desde el mercado de carbono, o la privatización de los bienes públicos como el agua, se empezaba a vislumbrar un nuevo entorno donde los aspectos más íntimos de la naturaleza eran acaparados por el capitalismo.

El capitalismo genómico o biocapitalismo empieza a posicionarse como un campo reciente del capitalismo que se sustenta en la información genética y hace de esta el principal capital de acaparamiento en la comercialización de la información de la vida. En gran medida, lo que nos muestra este modelo económico es un afianzamiento del ser humano como entidad que se sobrepone al resto de las especies, puesto que el biocapitalismo se sustenta de los procesos biotecnológicos que han favorecido diversas prácticas, principalmente en el contexto de la salud humana. A partir de ello, se ha generado una perspectiva transhumanista que discursivamente defiende la idea de superación de los límites biológicos en el ser humano, asumiendo la biotecnología como el principal elemento que acelerará nuestra evolución. No obstante, en estas prácticas biotecnológicas, además de la idea de superación de los límites biológicos, intrínsecamente se genera una distinción entre sectores sociales con acceso a los recursos biotecnológicos y las sociedades que, por los altos costos, no pueden acceder a ciertos beneficios básicos para la salud humana.

A ello se sumaría el distanciamiento de la especie humana con otras especies animales que han sucumbido a los impactos de las acciones antrópicas, llevando a su extinción o por lo menos a su disminución poblacional. La sexta extinción masiva como referente de los daños que el modelo económico industrial ha provocado muestra el posicionamiento humano que ha enmascarado la invisibilización de lo animal.

Nos encontramos ante formas de violencia biosocial, pues la biopolítica y el actuar postnaturalista han generado la negación de lo humano y su naturaleza, así como la selectividad de las vidas animales desde un proceso de necropolítica. La humanidad se aleja de lo humano en cuanto a su condición de ser originario de la tierra y de todas sus implicaciones (vínculos

históricos y espaciales con el entorno que han marcado su evolución, su ser en el mundo, corporalidad, sensibilidad y emotividad). De igual forma, la humanidad se aleja de su propia naturaleza al negar sus vínculos y correlaciones con otras entidades biológicas no humanas que han sido parte del correlato humano, pero que han sucumbido a sus intereses. Por tanto, el giro antropocéntrico hacia uno biocéntrico se convierte en una necesidad para la justicia ambiental y el reconocimiento del ser humano como ser biológico más que civilizatorio.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *El poder soberano y la nuda vida I*. Pre-textos.
- Bostrom, N. (2005). A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1).
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Campbell, J. (2000). *Los mitos en el tiempo*. Emecé Editores.
- Castells, M. (1996). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. La sociedad red [vol. I]. Siglo XXI.
- Descartes, R. (2008). *El discurso del método*. Tecnos.
- Deutsche Welle [DW]. (2023). *Enterramiento más antiguo no fue obra de nuestra especie*. 6 de junio de 2023. Deutsche Welle. Recuperado el 20 de junio de 2023.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford University Press.
- Figueroa, D. (2025). Imaginarios y cosmotécnicas del postnaturalismo. *Contraversia*, 224.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós.
- Hui, Y. (2020). Sobre cosmotécnica: una nueva relación entre tecnología y naturaleza en el antropoceno. *Cosmotheoros*, 1(1).

- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*. Viking-Penguin Group.
- Latour, B. (1992). *La ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Labor.
- Lettow, S. (2018). Biocapitalism. *Krisis, Journal for contemporary philosophy*, 38(2).
- Marchesini, R. (2002). *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*. Bollati Borin-ghieri.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- More, M. (1999). *Letter to Mother Nature*. Recuperado el 4 de febrero de 2019.
- Mulvaney, K. (2023). *¿Qué es exactamente la carne cultivada en laboratorio?* *National Geographic*. 12 de julio de 2023. Recuperado el 20 de octubre de 2023.
- Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A summary. *Inquiry*, (16).
- Olaya, V. (2019). *Los neandertales no creían en dios*. *El País*, 29 de mayo. Recuperado el 15 de agosto de 2023.
- Peralta, L. (2023). *Ben Lamm, fundador de la primera empresa de ‘desextinción’ de especies: Para 2028 tendremos los primeros mamuts lanudos*. *El País*, 4 de mayo. Recuperado el 19 de octubre de 2023.
- Peters, M. y Venkatesan, P. (2010). Biocapitalism and the politics of life. *Geopolitics, History, and International Relations*, 2(2).
- Sibilia, P. (2006). *El hombre post-orgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. FCE.
- Then, C. (2013). *30 años de plantas genéticamente modificadas– 20 años de cultivo comercial en los Estados Unidos: una evaluación crítica*. Fundación Heinrich Böll.
- Tokar, B. (1999). Monsanto: una historia en entredicho. *Natura Medicatrix*, (54), 33-40.
- Vicente, J. (1990). *Sobre la muerte y el morir*. Scripta Theologica, 22.
- Wolff, F. (2017). *Trois utopies contemporaines*. Fayard.

PSICOANÁLISIS

El arte como forma de atravesar la melancolía.

Lógica de la cura en la melancolía

Andrés Vega Rodríguez

Durante 1971, en los Estados Unidos de América, un hombre afroamericano llamado Richard Phillips fue acusado de homicidio. Rápidamente fue encontrado culpable y sentenciado a cadena perpetua; aunque sostenía su inocencia y las pruebas de su crimen eran dudosas para el sistema de justicia, fue más fácil sostener el veredicto que considerar haber cometido un error. El peso de este evento fue tan demoledor que incluso su esposa e hijos le creyeron un homicida y lo abandonaron, quedó solo y sin contacto con el exterior. Él narra que la única forma para lidiar con la abrumadora tristeza e ira que sentía fue recurrir a la poesía y a la pintura. 47 años después, tras un nuevo juicio, se encontró que fue inculpatado. Pese a que posteriormente se retiraron los cargos, Richard ya lo había perdido todo: su familia, sus amigos, su vida; sin embargo, él se mantenía en pie ante tanto despojo; aunque obtener su libertad no se sentía como una victoria, aún poseía aquello que lo había acompañado por años en el encierro: el arte.

La desventura de Richard Phillips sirve como muestra para hablar de muchas otras. Como seres sociales inmersos en una cultura sabemos que parte de la historia personal se escribe con las pérdidas que sufrimos y en el modo en cómo nos afectan, desde los cambios que ocurrirán en nuestra forma de vivir hasta en la manera en cómo se modificará nuestro mundo interno. Somos entidades en constante reescritura, aquello que popularmente se le llamaría adaptarse en realidad implica una forma de rearmarse o incluso reinventarse ante la falta de un objeto que cumplía una función muy específica en nuestra vida y ahora, materialmente hablando, se ha ido.

El conservar en nuestro mundo interno estos objetos para que no se pierdan del todo implica atesorar algo que lleva ahora una carga dual: por un lado, el amor con el cual los invertimos y, por el otro, el enojo que podemos

sentir hacia lo perdido, la dificultad humana en todo esto reside en preservar ese amor como afecto principal y que el enojo sea un eco de nuestro sentir. Cuando no logramos esta meta, ocurre lo referido por Freud en 1917 “donde la sombra del objeto cae sobre el yo”, siendo la manifestación patológica de este estado conocido como melancolía.

Ante la melancolía, el entorno suele ofrecer frases bienintencionadas pero cargadas de su propia angustia, como el consejo de “aprender a soltar” para recuperar la felicidad. Sin embargo, esta recomendación es poco efectiva: aunque recordar el pasado cause dolor, el melancólico se resiste al olvido debido al profundo significado que esa pérdida tiene en su historia personal. Así, las memorias del melancólico lo hunden más en la desesperanza, tan abrumado por el dolor emocional que la voluntad para mantenerse vinculado al mundo ya no le alcanza; por ello, es preferible irse con el objeto como protesta por la injusticia de la que se siente víctima, a veces cometiendo un acto que con la idea de “si eso ya no está en mi mundo tampoco estaré yo”, a pesar de ser una elección por sentirse rebasado y con el espíritu empobrecido y no producto netamente de la consciencia.

Para que el sujeto sane, requiere algo difícil de hallar: la voluntad de volver a conectar con el mundo, reconstruir o crear nuevos lazos y dejar que el deseo retome su cauce de nunca estar satisfecho del todo, dejando que el cuerpo se rinda ante el tiempo biológico o a la causalidad para mantenerse activo hasta el final de sus días. Salir de la melancolía es complejo, ya que su mundo interno es un caos. Actualmente, la ciencia médica y la psicología abordan estos estados como niveles de depresión, utilizando principalmente fármacos para equilibrar la química interna del paciente y devolverle su capacidad de experimentar bienestar

Sin menospreciar el mérito que tienen los métodos de ambas disciplinas, es valioso hacer notar que, apelar solo al cuerpo y esperar que la adaptación ocurra a fuerza de convencer al paciente de volver al mundo, no repara ni le permite hacerse cargo de la sensación de pérdida que está viviendo. Por tanto, desde el psicoanálisis, esos estados y su tratamiento se orientan a que el sujeto pueda tolerar la realidad sabiendo que lo perdido hará falta hasta que no quede quien lo extraña.

Poder hacer algo con y desde la melancolía en el espacio analítico requiere un trabajo arduo del analista y del analizante, pues, por un lado, el doliente carece de modo alguno para dar representación a su afecto por lo perdido. Aquí es donde es posible encontrar incidencias con el trabajo artístico, pues para el círculo de los artistas no es ajeno lidiar con aquello que no tiene palabras para ser nombrado.

Para ilustrar esto, tomaré como referente la vida y obra de Louise Bourgeois, quien tuvo un acercamiento íntimo con el psicoanálisis en su trabajo artístico y que, debido a su historia de vida, nos puede guiar para saber cómo atravesar por el estado llamado melancolía a través del arte. Para fines técnicos, procuraré dejar establecidas las diferencias conceptuales entre depresión y melancolía meramente por un tema de precisión. Asimismo, deseo establecer que este acercamiento teórico no es una propuesta para generar alguna forma de intervención de tipo “arteterapia”, sino es una lectura y propuesta sobre cómo el arte es un recurso asequible para quien experimenta “la alegría de estar triste” de la que hablaba Víctor Hugo.

¿Melancolía o depresión?

En el psicoanálisis hablar sobre diagnóstico es un punto de debate entre los analistas, pues algunos lo consideran una herencia de la medicina que no es necesaria para el trabajo analítico, mientras que otros lo piensan como una coordenada necesaria para dialogar en un terreno común con otros saberes y conocer la realidad psíquica del paciente. Esta insalvable polémica debe mencionarse con el único fin de establecer que depresión y melancolía, pese a compartir manifestaciones clínicas, no son lo mismo y sostener su diagnóstico varía según desde donde se trabaje la clínica en su forma de ser conceptualizadas. Para fines de este trabajo, tomaré como referente lo escrito por Roland Chemama y Darian Leader, quienes posibilitan establecer las diferencias en ambas condiciones que no deben ser tratadas de manera análoga. Si se labora desde el lado institucional, la *melancolía* es un término en desuso para la medicina y se piensa más cercano al drama. La depresión,

por otro lado, tiene indicadores cuantificables (desde lo fenomenológico) y con ello da algo objetivo para trabajar con los síntomas físicos y categorizar cualquier condición de este tipo con sus respectivas subclasificaciones.

De acuerdo con Chemama, la llamada *depresión* es una forma moderna de neurosis, donde la represión ya no recae en el lado de lo sexual sino en la dificultad de enunciar el afecto, lo social limita las posibilidades que tiene el deprimido de hablar de aquello sobre lo que no tiene palabras: de su tristeza. El deprimido pierde la capacidad de desear y el registro de lo simbólico se trastorna, no queda algo que sostenga la operación de castración, pierde su pasado y con eso la capacidad de imaginar un porvenir, al menos uno donde existan posibilidades distintas al sufrimiento. También establece que el deprimido pierde la identidad y la rutina se vuelve repetición como adicción, sigue una lógica de no poder cambiar su estado y esto organiza su sentir; la depresión debilita la ley simbólica y se pierde la capacidad de diferenciar el deseo del goce.

Leader explica que, mientras el neurótico puede sentirse inferior, el melancólico tiene la certeza de ser inútil, inadecuado y que su vida misma es un crimen o un pecado. En contraste con el paranoico, quien culpa al exterior, el melancólico se culpa a sí mismo de todo lo malo a su alrededor. La transferencia al yo del melancólico, de lo amado y ahora perdido por identificación, tiene como efecto que la furia que debía dirigirse al objeto se introyecta al no tener otra vía de descarga. El duelo se ve entorpecido por no poder separar el amor del odio que se siente hacia el objeto perdido, haciendo que esta mezcla intensifique el odio. El melancólico será incapaz de reordenar su mundo interno, sus recuerdos, su deseo, su duelo se vuelve patológico y lo sumerge más en el sadismo, las manifestaciones físicas de esta dificultad interna pueden ser la antesala a la renuncia de la voluntad de vivir y le llevarán al suicidio. Mientras la depresión se ataca como si fuera una infección, el mundo interno del melancólico queda a merced de su negativa a asimilar la dimensión de la pérdida y será forzado por una exigencia social a dejar ir los sentimientos por aquello ausente.

En términos simples: el deprimido está hundido por el peso de su tristeza, en tanto el melancólico está asediado por el enojo y la culpa.

Entendiendo esta diferencia estructural, desde el psicoanálisis es posible tener una escucha que permita darle sentido a lo que ocurre en el consultorio, sea el habla o el silencio, según el sentido de la voluntad del paciente.

El arte y la ciencia

Optar por un acercamiento desde el arte y no desde la ciencia es un modo de refrendar el saber que guarda el primero en contraste con la segunda, que aún trataba de definirse cuando el arte ya estaba en su apogeo. Ganarse el derecho de llamarse artista, desde lo académico, legal o desde la práctica exitosa de lo aprendido en la formación específica, es una discusión necesaria, este no es el espacio para exponerlo, ya que desde el nacimiento todos los seres humanos tenemos algo de artistas, pero solo algunos logran conservarlo para que los acompañe por el resto de sus vidas.

Me parece pertinente citar en extenso la postura de Roger Fry, en su texto *La historia del arte como estudio académico*, pues expone cómo el arte interactúa con la ciencia y las implicaciones de su coexistencia en el espacio académico, ya que la ciencia suele considerarse superior por su capacidad de “explicar y predecir”. Así, Fry dice:

Es posible imaginar entonces la envidia con la que a cada rato les echamos un ojo a nuestros colegas científicos y notamos que la serena razón preside sus asambleas y que ofrecen constantemente resultados de validez objetiva [...] Decimos generalmente que tal objetividad se debe al hecho de que el hombre de ciencia apela a la experiencia y que cuando está confirmada sus declaraciones, juzgamos que son ciertas: obtiene aceptación universal (2023, p. 15).

Entonces, lo relativo a la apreciación estética parece menos relevante que la experiencia de lo científico con su validez objetiva y universal; sin embargo, dada la diferencia en la exigencia en cada una de ellas, es notorio que, si el grado de irrefutabilidad no se logra, quien se dedica a lo puramente científico queda a merced de sanciones muy específicas.

Ahora bien, cuando nos ponemos a comparar nuestra actitud hacia la verdad científica, por un lado y la verdad de los juicios estéticos por el otro, notamos una diferencia fundamental de suprema importancia; la naturaleza le carga un impuesto muy pesado a aquellos que no llegan a adquirir la exacta verdad científica de los procesos de la naturaleza (Fry, 2013, p. 16).

Así, lo objetivo aspira a una verdad inapelable, en tanto, la apreciación estética al ser subjetiva no tendrá el mismo efecto en todos los espectadores; sin embargo, puntualiza Fry, en lugar de ser un inconveniente, es ahí donde radica su valor:

Las que solían llamar bellas artes, a diferencia de las artes aplicadas, de la clase que sean, ya se trate de poesía, música o pintura, son, a mi parecer, los únicos medios por los cuales los seres humanos son capaces de comunicar la calidad y la esencia de sus experiencias para ellos mismos. Y en esto radica el gran contraste de las artes con las ciencias. Porque la ciencia sólo interroga lo que es una experiencia, porque para la ciencia la experiencia se resume en la declaración de un hecho (2013, pp. 22-23).

El arte, al ser lejano a los hechos objetivos y renunciar a esa búsqueda, posibilita que el individuo conecte con su propia afectividad; aquellos que se dedican al arte fomentan esta cualidad y la ofrecen a sus espectadores.

El artista es entonces una persona que tiene experiencias de diversos tipos, las cuales lo excitan de tal manera que primero que nada por su propia satisfacción desea preservarlas en el foco de la atención hasta apreciar exactamente su calidad y este preservarlas en el foco es lo que produce la obra de arte, el poema, la pintura o lo que sea (Fry, 2013, p. 24).

Por lo tanto, producir una obra de arte es un modo de preservar una experiencia personal y saber que puede ser compartida por otros. Esto permite hallarse entre desconocidos, la posibilidad de experimentar que alguien ajeno puede reconocer ese otro sentir como propio, brindando así algún alivio.

Liberman y Bleichmar consideran que una coincidencia que guarda el psicoanálisis y el arte radica en la forma; cada trabajo artístico tiene carácter autobiográfico, pero su interpretación depende de aquello que habite en la mente de quien lo contempla (o lo analiza). El arte es una expresión de una

verdad sobre la relación emocional entre el artista y su obra; un discurso de lo que se analiza y otro que se elabora en el espacio analítico.

La dama, la araña y la mandarina

Louise Bourgeois tuvo su primer intento de suicidio después de la muerte de su madre por una fuerte influenza: se arrojó a un río para reunirse con su madre fallecida. La relación entre madre e hija fue complicada, sin embargo, Louise la cuidó durante su enfermedad y convalecencia; y cuando murió Bourgeois no dejó que nadie más se acercara a la cama materna, llegando incluso a dormir en ella. Con el tiempo y a través del acercamiento con el psicoanálisis, Louise logró crear objetos de arte que contaban aquel sentir que no podía poner en palabras. Se convirtió en artista pese a la oposición de su padre, tal vez eso también se convirtió en su motor. Ella solía decir que ser artista no era un tormento sino un privilegio, pues quien se dedica al arte está más en contacto con su inconsciente y eso era lo que ella consideraba cordura; Louise trabajaba para descubrir qué de lo elaborado en análisis pertenecía al analista y qué de lo producido en el espacio analítico era de ella.

La artista reconocía la intensidad de su sentir y cómo lo transfería a los materiales con los que creaba sus esculturas, decía que el punto nunca era el material que usaba sino las emociones y las ideas, ese era el tema del artista o como ella lo describe: transformar lo desagradable en buen trabajo, el amor en odio. Bourgeois estableció que la pérdida de un objeto amado puede detonar el proceso creativo para crear un sustituto simbólico, recrear el objeto de amor perdido y así lidiar con la ansiedad que llega con la conciencia de la ausencia del objeto.

Después de pasar años creando y trabajando los afectos por la pérdida de sus padres y su esposo, Bourgeois no encontró una cura médica o psicológica. Las pruebas de que tampoco lo requirió se encontraron después de su propia muerte, pues la claridad transmitida en sus fragmentos sobre su trabajo de análisis personal muestra dedicación, disciplina y, sobre todo, una gran sinceridad hacia sí misma. Póstumamente, diría que en sus obras

están la aceptación de la culpa, además de la cura del enojo y la venganza, pero también ha tomado sus recuerdos para arrullarlos y consolarlos.

Ahora sus recuerdos se encuentran alrededor del mundo, arañas tejedoras de historias para aquel que necesite ver la tristeza de una mujer que vivió dualidades: amando y odiando; creando y destruyendo; sin perdonar, pero sin guardar rencor.

Atravesar la melancolía

No romantizar la tristeza es una postura congruente, si bien en siglos pasados la melancolía se relacionaba con intelecto, complejidad de pensamiento y hasta cercanía con los dioses, no podemos ignorar que es un estado caracterizado por el intenso dolor psíquico vivido por cualquier persona que no logra conseguir elaborar un proceso de duelo con sus propios recursos.

Aquí es pertinente clarificar que el título de este apartado sugiere *atravesar* como ‘cruzar o pasar a través de algo’, ‘meterse en medio’. Entonces, la acción de atravesar implica un recorrido de un extremo al otro y no necesariamente una salida; es decir, el arte no cura la melancolía, pero sí posibilita al melancólico darle paso a su sentir, esto permite reconectar con ese mundo del cual se había perdido interés, sabiendo que no es definitivo, pues se puede volver a perder esta conexión.

La experiencia de Louise Bourgeois es un ejemplo de cómo se puede usar algo que la cultura ofrece para liberar lo cautivo en el mundo interno; la elaboración de un objeto de arte es un modo de darle cuerpo a una palabra que únicamente tiene sentido para el melancólico; sin embargo, al exponerlo a través del arte será un mensaje reconocido por quien reconoce su propio dolor en esa obra.

Por tanto, liberar al arte de la expectativa utilitaria y asumir que es forzoso para su ejercicio cotidiano formarse en una técnica durante años con el fin de ganar renombre, fortuna e influencia, evita recuperar lo humano de su práctica. Si bien existen personas dedicadas al ejercicio profesional

de alguna forma de arte, esto no debería alejar a los demás de usarlo como una forma de lidiar con las emociones que experimenta.

Ilustrarlo es posible con la *pérdida colectiva* que experimentamos durante la reciente pandemia y el agotador encierro, la UNAM y el FCE editaron un libro sobre cómo algunos habitantes de la ciudad usaron el arte para mostrar sus sentimientos sobre lo que generaban las medidas sanitarias necesarias para mantener lejos la enfermedad, luchando por no deshumanizarnos y encontrar un modo de seguir unidos a la distancia, que no es lo mismo que estar conectados indefinidamente.

Reitero que este trabajo no constituye una sugerencia para aplicar una forma estandarizada de aproximación psicoterapéutica, sino un llamado a recurrir al arte cuando la tristeza profunda inunda nuestro mundo interno, cuando los lazos de afecto se rompen, los vínculos de amistad y hermandad desaparecen y el amor parece que se ha ido dejando un vacío intolerable. En el arte podemos encontrar comprensión más allá de las buenas intenciones, viendo las historias de quienes, a pesar de haber perdido algo amado, pudieron darles forma a esos sentimientos; el análisis sí es un espacio de cura, pero el museo, el teatro o la sala de conciertos son lugares de alivio, donde nuestro sentir reprimido puede manifestarse.

Finalmente, deseo expresar que el melancólico tiene un poderoso anhelo de recuperar algo que no será nunca más (aunque tal vez nunca lo fue), por lo que es comprensible que sienta frustración y reclame su vida para vivirla tan apasionadamente como lo desee, aunque no por ello deja de existir ese aspecto terrible que lo aísla de todo cariño y compañía. Ante este corte en la conexión con los semejantes, será en el arte donde exista la posibilidad de generar otra perspectiva; no necesariamente para aprender a amar la vida o a encontrarle sentido y dotarla de significado, sino para acceder a la justa oportunidad a la que se tiene derecho: experimentar comprensión a través de las obras de otros, cuyos sentimientos se muestran muy parecidos a los nuestros. El arte posibilita tolerar un poco más la vida; hace que el aislamiento ceda un poco, al menos para ya no sentirse en abismal soledad, sino en ese gentil silencio donde no es necesario decir nada para sabernos acompañados; logra que las lágrimas dejen de ser por ira y se sientan como un alivio;

ayuda a ganarle un poco de terreno al dolor y facilita que nuestra voluntad fortalecida diga con gran firmeza: ¡Muerte, hoy no!

Referencias

- Chemama, R. (2007). *Depresión: La gran neurosis contemporánea*. Nueva Visión.
- Contemporary Art Issue. (2022). *The Story of: Louise Bourgeois (1911–2010)*. YouTube.
- Bleichmar, C. L., & Bleichmar, N. (2002). *Las perspectivas del psicoanálisis*. Paidós.
- Freud, S. (2012). Duelo y melancolía, ([1915] 1917). Tomo XIV. *Obras Completas*. Amorrortu.
- Fry, R. (2013). *La historia del arte como estudio académico*. UNAM.
- Juarroz R. (1991). Reflexiones sobre el escrito. En Vegh, I. “El objeto del arte. Incidencias freudianas”. Nueva Visión.
- Kamel, M. (2016). *Louise Bourgeois. “Fear Makes the World Go Round”*. YouTube.
- Larratt-Smith, P. (2014). *Louise Bourgeois. Petit Maman*. INBA.
- Leader, D. (2014). *La moda negra: duelo, melancolía y depresión*. Sexto piso.
- Newman, M. (2008). *Louise Bourgeois: The Spider, The Mistress and The Tangerine*. YouTube.
- PUEDJS / UNAM (Comps.). (2021). *Miradas artísticas sobre la pandemia*. FCE.
- Phillips, L. (2024). *Louise Bourgeois La mujer araña*. YouTube.
- Prior, R. (2022). *Un hombre inocente pasó casi 46 años en prisión y ahora recibirá US\$ 1,5 millones*. CNN español.
- Storr, R. (2018). *Louise Bourgeois: 'A Prisoner of My Memories'*. YouTube.
- Talks, H. (2016). *Louise Bourgeois: Memory, Trauma & the Radical Power of Sculpture*. YouTube.
- Tate. (2022). *Louise Bourgeois. 'I Transform Hate Into Love'*. YouTube.
- zccfilms. (2013). *Louise Bourgeois — Peels a Tangerine*. YouTube.

La “cura” del mal-estar en la cultura... actual,
desde una perspectiva psicoanalítica

Laila Julieta Farcug Monroy

El psicoanálisis puede ser considerado una perspectiva crítica en la medida que su discurso es el reverso del discurso del amo. Es crítico por reconocer a la pulsión de muerte como fundamental en la interpretación de la vida, esa es su ética.

En este sentido, si la “cura” consiste en la felicidad, en el bienestar eliminando el síntoma, el psicoanálisis también es crítico; considera que no hay nada que curar, que el sujeto es incurable. Sin el malestar, sin el síntoma, no serían posible el sujeto, el lazo social, ni la producción creativa. En la clínica psicoanalítica se trata del sujeto que habla, y que se constituye por el significante, en el campo del Otro, del lenguaje y la cultura. Sujeto y cultura son efecto del orden simbólico, de la estructura del lenguaje, y del inconsciente, que coincide con la del discurso del amo; estructura que encuentra su límite y, a la vez su causa, en la pulsión de muerte. Para explicarme comienzo con la cultura y el mal-estar, me apoyo en el texto freudiano.

En el malestar en la cultura, Freud da cuenta de la revisión a su teoría, tras reconocer que la pulsión de muerte es una disposición originaria del ser humano (1920) y que, junto con Eros, la pulsión de vida, dominan el universo psíquico y cultural. Ahí, volviendo a su tesis de 1921 (psicología de las masas), dice que el proceso cultural “es la modificación que el proceso vital experimentó bajo el influjo de una tarea planteada por Eros e incitada por Ananké, el apremio objetivo (real); y esa tarea es la reunión de seres humanos aislados en una comunidad atada libidinosamente...” (1930, pág. 118). Este proceso, para Freud, es de la misma naturaleza que el del desarrollo del individuo; en el proceso cultural, la meta es la introducción de un individuo en una masa humana y, en el desarrollo individual, la producción de una unidad de masa, a partir de muchos individuos.

La condición para que esta tarea se cumpla es que los que conforman la comunidad: "han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su Ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo" (Freud, 1921, pág. 110); el objeto puede ser una idea, algo abstracto. Freud se refiere al líder: al conductor de masas, aquel que remite al padre, ama a todos por igual y posibilita el lazo social, por ejemplo, el Ejército o la Iglesia. En 1930 agrega que el principal obstáculo, cuando la cultura al servicio de Eros intenta cumplir su programa, es la pulsión de muerte; para controlarla, nos dice, la cultura se vale del superyó, situando al "sentimiento de culpa" como el problema más importante del desarrollo cultural, pero indisoluble de este: "el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa" (Freud, 1930, pág. 136).

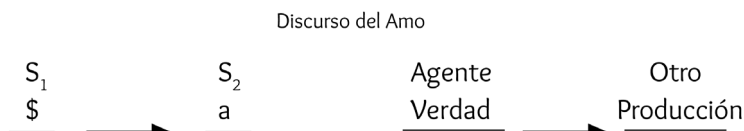
Para explicar su génesis, primero, nos recuerda que proviene del Complejo de Edipo y, segundo, se remonta al asesinato del padre primordial, crimen mítico y junto con el incesto constituyen el fundamento de la cultura. Freud dice que, tras satisfacer el odio, debido al arrepentimiento por el acto, salió a la luz el amor de los hijos por el padre y, por identificación con él, se instituyó el superyó; al que se confirió el poder del padre a modo de castigo por la agresión perpetrada y además creó las limitaciones destinadas a prevenir la repetición del crimen (tesis de Tótem y Tabú, 1913). Entonces, el sentimiento de culpa expresará el conflicto entre Eros y la pulsión de muerte que se entabla cada vez que al ser humano se le plantea la tarea de convivir.

Lo que había empezado en torno al padre, se consume en torno a la masa. Y si la cultura es la vía de desarrollo necesaria desde la familia a la humanidad, entonces la elevación del sentimiento de culpa es inescindible de ella, como resultado del conflicto innato de ambivalencia, como resultado de la eterna lucha entre amor y pugna por la muerte; y lo es, acaso, hasta cimas que pueden serle difícilmente soportables al individuo (Freud, 1930, págs. 127-28).

Freud presenta, así, al malestar, a la pulsión de muerte, con otra cara del padre Ideal, el superyó; inescindible del ser humano y de la cultura. Por su parte, Lacan plantea que la función del significante, por la que se constituye el sujeto, tiene doble efecto: por un lado, de mortificación y aniquilamiento del goce, límite que lo vincula al deseo y sin el cual el goce aparecería como

“extraviado”; por otro lado, y al mismo tiempo, efecto de goce porque produce un plus de gozar. Esto permite el vínculo doble faz del padre/Ideal del yo-función del significante, función fálica, por la que se constituye el sujeto.

“El poder del significante amo nunca logra encauzar todo el goce por las vías de la palabra y el lenguaje, queda un resto no elaborado simbólicamente, que Freud llama malestar” (Gerber, 2016). Lacan, en su seminario sobre “el reverso del psicoanálisis”, lo formaliza con la lógica de los discursos; en particular con el discurso del Amo que, para él, es la matriz de todo lazo social y corresponde también a la representación del sujeto como efecto del significante que lo representa y constituye como tal (2006, págs. 69-70). Considera que el discurso hace lazo social, es el aparato que produce goce. Nos dice que toda conexión significativa, $S_1 - S_2$, hace lazo social y, al mismo tiempo, tiene efectos de goce, produce el plus de gozar, recupera el goce perdido.



En este sentido, leyendo a Lacan, Daniel Gerber escribe:

la constitución de un S /, sujeto, efecto del significante S_1-S_2 , deja un resto irrecuperable, objeto a , falta-en-ser y , que debido a la función de la Ley de la castración se constituye a un tiempo, en causa de deseo y en plus de gozar, resto irreductible, recuperación de goce perdido debido a la función de dicha Ley (2007, pág. 174).

En relación con este objeto, Alba Flesler (2011) nos recuerda que, para Lacan, el sujeto del inconsciente no es el yo, ni la persona; es el sujeto de la estructura R_{SI} , el del nudo borromeo que en el anudamiento encuentra este “objeto a ”, que tiene eficacia y doble función en cada uno de los registros, Real, Simbólico e Imaginario. Dice que, cuando la alternancia del objeto a , como ausencia/causa de deseo y como presencia/plus de goce, se sostiene en los tiempos lógicos constitutivos del sujeto, durante la infancia, se allana el camino hacia el precipitado estructural que constituye el fantasma y que

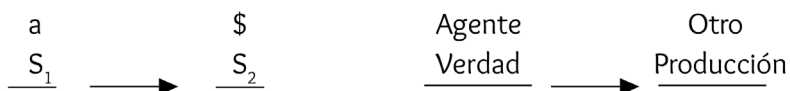
concluye con la metamorfosis de la pubertad. Fantasma, sin el cual no se orienta ni enmarca el deseo, ni el goce exogámico y cuya falla se va a expresar como pedido de orientación del deseo.

Hoy, lo que llamamos "cura" es privilegio del discurso de la ciencia moderna. Podemos decir con Gerber que la queja "es tomada como expresión de un malestar que debe ser eliminado para instituir la armonía, sin advertir que, desde Freud es posible afirmar que dónde hay queja se obtiene goce y que lo que se trata es de reconocer en ese goce la verdad del sujeto y del lazo social" (Gerber, 2005, pág. 89).

El psicoanálisis no es una ciencia, no propone un saber totalizador ni universal. Su causa, su ética, es reconocer lo que la ciencia deja fuera cuando propone sus leyes generales. La ciencia del psicoanálisis no se constituye por el saber sobre el objeto a; si fuera así, dice Lacan, nos instalaríamos en posición de sabios, en expertos capaces de conocer, y porque no, manipular, lo que tiene plus de gozar.

El psicoanálisis retoma la cuestión de la verdad, por eso en este discurso el saber, S2, está en el lugar de la verdad, pero correlativamente, viene al primer plano de la escena, no como un objeto manipulable, sino en el lugar en que nos cuestiona.

Discurso del Analista



Dice Lacan, que la ciencia hace circular, por ejemplo, las voces humanas sobre las ondas, pero deja velado lo que es concerniente a la voz como objeto a, y este objeto a la vez es producido en serie por la ciencia moderna, aunque siempre escondido; por eso, el analista viene a sostener ese lugar, de agente, como objeto causa del deseo. Sin embargo, nos dice también que orientar demasiado su búsqueda hacia la verdad equivale a sostener los imposibles freudianos: gobernar, educar, psicoanalizar. Desde Lacan y su lectura del texto freudiano, sabemos que el inconsciente estructurado como lenguaje es el discurso del Otro, porque ahí se encuentran en primer

lugar los significantes que determinan al sujeto; también, sabemos que el deseo es el deseo del Otro y que el sujeto no puede dejar de hacerse la pregunta por el deseo del Otro, ¿qué quiere el Otro de él?, o más bien, ¿qué es lo que hace gozar al Otro?

El problema con el capitalismo, para Lacan, con el discurso de la ciencia, es no estar en el nivel de la pregunta; sino a nivel de la respuesta sin escapatoria. Este goce reducido al plus de gozar se impone implacablemente; haga lo que haga el sujeto se encuentra atrapado en la economía que hace de su propia fuerza un objeto calculable. Incluso su deseo también deviene calculable, la industria y, agregamos, la ciencia, los algoritmos, calculan el modo de vender lo que produce y eventualmente actúan sobre este deseo.

Por el contrario, el discurso del analista se fundamenta en una renuncia a toda posición de dominio y poder, constituye un dispositivo: el de la sesión analítica. Para Gerber, el analista no responde a la demanda, no ofrece saber sobre el goce ni nuevos significantes que serán mandatos, para el sujeto en análisis se trata de desprenderse de los significantes fundamentales donde su deseo quedó capturado en una demanda de curación que el síntoma manifiesta. Abriendo preguntas y cuestionando las significaciones convencionales, el analista empuja las palabras, acerca lo no dicho por ellas, a la vez que constituye su producción (2007, págs. 191-194).

En 1930, Freud nos advertía que intentar erradicar el malestar implica rebelión, desdicha y el exterminio del hombre. Al final de su texto, dice que, en el trabajo terapéutico, a menudo, nos vemos llevados a combatir y rebajar las exigencias del superyó; esto es, “al yo le es, psicológicamente, posible hacer todo lo que se le ordene, es un error, y ni siquiera en los hombres llamados normales el gobierno sobre el ello puede llevarse más allá de ciertos límites. Si se exige más, se produce en el individuo rebelión o neurosis, o se lo hace desdichado” (págs. 135-138). Además, concluye con lo que sería el destino de la humanidad si la cultura lograra dominar la pulsión de agresión y auto aniquilamiento que perturba la convivencia:

Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre. Ellos lo saben; de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de

su infelicidad, de su talante angustiado. Y ahora cabe esperar que el otro de los dos "poderes celestiales", el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra el enemigo igualmente inmortal (Freud, 1930, pág. 138).

Así llegamos a la cultura actual y podemos decir que lo esperado por Freud tendrá que esperar. Desde muchas perspectivas, nuestra cultura puede definirse como profundamente narcisista, efecto del discurso liberal del capitalismo, no hace lazo social; pero sí lo disuelve como aparato de goce; asimismo, se caracteriza por la apatía, la depresión y la ansiedad. Podría decirse que se representa con el apagamiento del deseo, la melancolía, la manía, la angustia, la dificultad del lazo social. El sujeto hoy elige gadgets, objeto-mercancía, objeto fetiche, como partenaire; los "colectivos" se vinculan a partir del narcisismo de las pequeñas diferencias y las relaciones con uno mismo y con el otro, cuando las hay, se vuelven líquidas:

Estamos acostumbrados a un tiempo veloz, seguros de que las cosas no van a durar mucho, de que van a aparecer nuevas oportunidades que van a devaluar las existentes. Y sucede en todos los aspectos de la vida. Con los objetos materiales y con las relaciones con la gente. Y con la propia relación que tenemos con nosotros mismos, cómo nos evaluamos, qué imagen tenemos de nuestra persona, qué ambición permitimos que nos guíe. Todo cambia de un momento a otro, somos conscientes de que somos cambiables y por lo tanto tenemos miedo de fijar nada para siempre. Probablemente su Gobierno, como el del Reino Unido, llama a sus ciudadanos a ser flexibles. ¿Qué significa ser flexible? Significa que no estés comprometido con nada para siempre, sino listo para cambiar la sintonía, la mente, en cualquier momento en el que sea requerido. Esto crea una situación líquida. Como un líquido en un vaso, en el que el más ligero empujón cambia la forma del agua. Y esto está por todas partes (Bauman, 2015).

Nuval Yoah Harari nos recuerda que nuestra identidad, nuestro Yo, se constituye sobre el relato y que en la modernidad cuando no se sabe en qué relato creer se santifica "la capacidad misma de elegir" y se tiene el libre albedrío.

El relato liberal nos dice que la creación tiene lugar en cada momento y yo soy el creador de sentido mediante los sentimientos, pensamientos, deseos e invenciones; quienes creen en él responden a dos mandamientos: crear y luchar por la libertad, una que libere de las limitaciones sociales, biológicas y físicas. Este relato, nosotros diríamos discurso, "nos instruye en buscar la libertad y realizarnos, pero tanto los humanos tenemos libre albedrío

si por ello entendemos la libertad de hacer lo que queramos, pero no para escoger que desear, que sentir y que pensar" (2020, págs. 325-326).

En época de Facebook, el proceso de creación de mitos puede observarse mejor, dice Harari, porque se ha exteriorizado de la mente al "ordenador". Las personas construyen y embellecen un yo perfecto en línea, se quedan prendadas de su propia creación y la confunden con la verdad sobre ellas mismas.

Así, unas vacaciones familiares repletas de riñas, tráfico y silencios tensos se convierten en una colección de bellos paisajes, cenas perfectas y caras sonrientes. El yo de fantasía es visual, mientras que nuestras experiencias son corpóreas.

En la fantasía nos observamos de pie en una playa tropical, mar azul, amplia sonrisa, el paraíso, todo en la escena de nuestra mente, del teléfono, de una computadora; pero esa foto no muestra la molesta la mosca en la pierna, la sensación fastidiosa del estómago por comer de más, etc. (Harari, 2020). Esta liquidez de las relaciones, esta exaltación del Yo y su libertad, que refieren Bauman y Harari, son hechos de estructura.

Massimo Recalcati, por su parte, explica que tendemos a una cultura de la imagen porque la palabra, con efecto de vaciado narcisista, ha perdido todo peso simbólico; la relación simbiótica con el objeto tecnológico y la conexión perpetua a la Red nos aparta de los vínculos sociales refuerza. Para él, la extensión pos humana de las nuevas tecnologías y el énfasis libertario que las acompaña hacen de los dispositivos espejos vacíos que nos encierran en una auto referencia mortífera y que, en lugar de abrir mundos, nos atrapan en una especularidad que anula la diferencia... (la hora de clase).

Además, nuestro tiempo de hiper-modernidad —dice Recalcati— se trata de dos versiones de la disolución de la función de la ley de la castración simbólica: el "Ocaso de la Imago paterna" y la "evaporación del padre" que nos lleva a un totalitarismo inédito del objeto.

Esta disolución da lugar a una pseudo liberación del deseo respecto de la ley que avala su degradación a un puro capricho, a un goce compulsivo y desregulado, privado de deseo:

Si el tiempo del totalitarismo es el tiempo de la identificación paranoica a la Causa de la Historia, de la Naturaleza, de la Raza de la exaltación de una Ley universal

(ideológica) que aniquila todo deseo singular, el hipermoderno es el tiempo cínico y perverso de un goce que se quiere libre de todo vínculo, incluido el ideológico" (Recalcati, 2011, pág. 38).

Para este autor, hoy el discurso amo capitalista, llevado al extremo, tiene como condición la forclusión de la ley de la castración simbólica y la exclusión de las cosas del amor, como ya decía Lacan. Actualmente lo que alimenta al discurso capitalista como máquina de goce consiste en entrelazar la dimensión ilusoria y la salvación prometida por el objeto con su vacuidad de fondo, que lo caracteriza como objeto de goce, destinado a una obsolescencia cada vez más rápida. Su carácter inhumano radica, según Recalcati, en rechazar maniacamente al sujeto del inconsciente en tanto sujeto del deseo, forcluyendo el principio mismo, que hace accesible al hombre la posibilidad misma de desear. "El deslumbramiento astutamente sostenido por el discurso capitalista consiste en hacer brillar ilusoriamente el objeto, no para hacer posible la satisfacción, sino para mostrar el carácter ávido, imposible de satisfacer, del empuje a gozar" (Recalcati, 2011, pág. 15).

Así, el hombre actual puede concebirse como el hombre maniaco que para Lacan era paradigma del hombre sin inconsciente. "El hombre de la actualidad es el prototipo del hombre sin inconsciente. Su condición de festinación obsesa define esa mezcla trágica entre la volatilidad perpetua y la tendencia eminentemente mortífera que caracteriza este tipo de lazo social" (Recalcati, 2011, pág. 14). Por ello, la caída de la función simbólica corresponde a la marginación del discurso amoroso y al triunfo de la pulsión de muerte.

Nosotros, decimos junto con Freud, que en la actualidad el esfuerzo del Eros eterno, esperado en 1930, no ha sido suficiente para afianzarse en la lucha contra el enemigo igualmente inmortal; de ahí el talante angustiado, melancólico y maniaco del hombre de hoy, y el exterminio del hombre por el hombre que, lamentablemente, caracteriza nuestros días.

Volviendo a la clínica, el reconocimiento de la pulsión de muerte, del malestar como constitutivo del ser humano y de la cultura, implica una diferencia con la clínica psicológica y psiquiátrica que desconocen la castración, la verdad del sujeto y pretenden la cura con relación a la eliminación del síntoma;

también tiene implicaciones para la clínica psicoanalítica misma. Permite ver la cura ligada al efecto, simbólico, de límite del significante, e implica al síntoma como mensaje cifrado que se resuelve por medio del desciframiento significativo.

Hay que reconocer que el significante, también y a la vez, produce un plus de gozar, lleva a considerar al síntoma como goce, modalidad singular de goce. Entonces, cabe preguntarnos: ¿qué hacer frente al malestar? ¿Qué implica la cura en la cultura actual, cuando el amor fracasa en su lucha contra la muerte, las relaciones son líquidas y la ley misma que constituye al sujeto del deseo se disuelve?

Para Recalcati, lo que queda del padre en tiempos de las dos versiones de la forclusión de la ley simbólica es la dimensión encarnada del "testimonio":

Si reconoce que el saber esta agujereado, si está habitado por una falta que no puede absorber, entonces un padre no es quien sostiene la ilusión de que existe un saber universal sobre la vida, sino que es aquel que responde a este agujero, a este vacío de la estructura, con el acto singular de su propio deseo [...] se trata de [...] una solución encarnada al enigma irresoluble de la vida y la muerte (2011, pág. 75).

¿Qué queda del padre? La propuesta de Recalcati, como las de Freud y Lacan, en cuanto a la transmisión de la ley, no consiste en restituir a un padre ideal; se trata de un padre, un hombre, que pueda dar testimonio de un acto singular, de ese cierto "hacer con eso" que constituye el malestar. Por otro lado, la forclusión de la ley simbólica de la castración, el hombre maniaco, sin inconsciente, nos recuerda a Joyce como desabonado del inconsciente y abre la vía para pensar la cura del lado del *sinthome*.

Lacan, en su seminario sobre "el *sinthome*" (1975-76), diferencia el síntoma del *sinthome* y lo describe a partir de la obra de Joyce y del nudo borromeo, además amplía el límite del campo de la forclusión más allá de la del nombre del padre. El síntoma es una expresión de la verdad, de la represión inconsciente que se interpreta gracias al equívoco significante. Se trata de un nudo de sentido que presenta al sujeto como sin-sentido, pero que llama al sentido.

La interpretación al recurrir al equívoco propone en lugar del sentido que demanda un efecto de sentido que terminará agotando el sentido mismo. El síntoma es sustituible, desplazable y remite a lo real de un goce ignorado. Para Lacan, a diferencia del síntoma, el *sinthome* debe ser sostenido, no padecido; no es sustituible ni desplazable y apunta a alcanzar su real.

El *sinthome* mantiene el enigma y el equívoco en una singularidad inalcanzable por el Otro. Esto ocurre en la obra de Joyce; es nominación, respuesta a la falta de un Otro creador del nombre. Tiene función de suplencia respecto a una falta de la función fálica.

En la conferencia que imparte sobre Joyce, Lacan dice: "Si digo Joyce el Síntoma es porque el síntoma anula el símbolo, si puedo continuar en esta vena. No es solamente Joyce el Síntoma, es Joyce como, si me permiten, desabonado del inconsciente" (2006, pág. 162).

Para Joyce no vale la articulación S1 – S2 que es la que permite que emerja el sentido, lo muestra en *Finnegan's Wake*. Él va a ser encargado del padre y conducido a sostener al S1, a hacer de Uno, pero también a valorizar su nombre propio a expensas del padre. El nombre propio hace todo lo posible por volverse más que el significante amo. Joyce no tuvo amo y lo que ha fundado su S1 es la fama que ha dado a su nombre, redoblado de su nombre de pila y de su sobrenombre, Dedalus. El Otro paterno en juego en el Edipo está fuera de juego y es el hijo quien asume el papel de sostén del nombre; el síntoma que es el Edipo está a cargo del hijo. Joyce sostiene al padre para que subsista y desbarata la verdad de la quiebra paterna.

La posición subjetiva del artista para Lacan es cargar la tinta sobre S1 y desbaratar la verdad de su división, a través de la producción de un artificio: su obra. El artista con su obra ilustra su nombre.

Joyce, deshaciendo el sentido, deja de lado lo imaginario, de dónde deriva el sentido, y efectúa un segundo nudo entre lo simbólico y lo real, nudo que permitirá en un segundo tiempo reintegrar lo imaginario al nudo (Safouan, 2008, pág. 319). El lector de su obra oscila entre el no sentido, la perplejidad y el surgimiento de un sentido enigmático, inefable, que no permite reunirse con el autor en la ilusión de una comprensión común que remite siempre a la significación fálica. Allí alcanza algo de lo real, en este

lugar desertado por la función pacificante, de puro semblante, que es la función fálica, cuyo sostén es el padre.

Joyce, dice Lacan, “tenía el pito flojo, si puede decirse así, su arte suplió su firmeza fálica” (2006, pág. 16b). Su obra se especifica por ser *sinthome*, cuerpo hecho de letras, y por ser neurótico, en tanto crea y soporta artificialmente un nombre del padre que hace falta, él hace ex-sistir al padre: “si se elige un *sinthome*, se lo hace usar hasta no tener más sed, hasta alcanzar lo real”.

El *sinthome*, en tanto suple la firmeza fálica, permite a lo simbólico funcionar como un agujero en lo real, apunta así a alcanzar lo real por una vía diferente a la de la experiencia psicótica donde lo real hace irrupción, efracción en lo simbólico, especialmente bajo la forma de alucinaciones. Lo real es convocado aquí por el sujeto mismo, el *sinthome* de Joyce pasa por la voz, pero es su propio goce invocante el que opone al de un Otro que amenaza invadir con su propio goce. En Joyce se trata de un Ego de función enigmática y reparadora. Repara el desfallecimiento del nudo que funciona como enigma, porque es su modo de unir enunciación y escritura. Además, y con eso termino, Lacan dice que uno se reconoce “en lo que tiene, jamás en lo que es”. Esto concierne al fin del análisis.

Uno se identifica con su síntoma en la medida en que reconoce que lo tiene, que lo nombra a uno y no que uno imagina que lo es, de modo que podría enunciarse: *yo soy como eso y eso es todo*. Sabemos que la cópula es y tiende a hacer existir la relación sexual; el síntoma, que viene a significar la no relación, puede ser absolutamente desconocido o negado por la ontologización. En un fin de análisis, podría decirse que el *sinthome* es la respuesta de un sujeto confrontado a la obligación de asumir su singularidad, por lo tanto, su soledad (Safouan, 2008, pág. 300).

Referencias

- Bauman, Z. (2015). Hoy nuestra única certeza es la incertidumbre [entrevista personal]. *Periódico La Vanguardia*.
- Flesler, A. (2011). *El niño en psicoanálisis y las intervenciones del analista*. Paidós.
- Freud, S. (1930). *Obras completas. El malestar en la cultura*. Tomo XXI. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1921). *Obras completas. Psicología de las masas y análisis del yo*. Tomo XVIII. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1913). *Obras completas. Totem y Tabú*. Tomo XIII. Amorrortu editores.
- Gerber, D. (2005). Modernidad, civilización tecno-científica y lazo social. En *El psicoanálisis en el malestar en la cultura*. Lazos.
- Gerber, D. (2007). Los 4 discursos y la educación. En *Discurso y verdad. Psicoanálisis, saber y creación*. Gradiva colección.
- Gerber, D. (2016). El plus de gozar, el fetichismo y la degradación del lazo social. En *Deseo, historia y cultura*. Ediciones Navarra.
- Harari, Y. (2020). *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate editorial.
- Lacan, J. (2006a). *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (2006b). *Seminario 23, El sinthome*. Paidós.
- Recalcati, M. (2016). *La hora de clase. Por una erótica de la enseñanza*. Anagrama.
- Recalcati, M. (2011). *Qué queda del padre. La paternidad en la época hipermoderna*. Xoroi ediciones.
- Safouan, M. (2008). *Lacaniana II*. Paidós.

NECROPOLÍTICAS

Patologías terminales de la normalidad: pulsión de muerte del capital como estilo de vida en el capitalismo

David Pavón-Cuéllar

Agua embotellada, telefonía móvil y transporte en autobús. Para venir a Toluca, me desplacé en un autobús que emitió gases con efecto de invernadero con los que se contamina y calienta nuestra atmósfera. También los mensajes que enviaba desde mi celular mientras viajaba en el autobús favorecían el calentamiento climático, pues fueron escritos en un teléfono móvil que no será completamente reciclado y, por ello, terminará infestando nuestro medio ambiente con al menos cuarenta materiales tóxicos: entre ellos, arsénico, antimonio, berilio, plomo, níquel y zinc, además de metales pesados como el plomo, el cadmio y el mercurio, sin contar su batería, la cual, según los expertos, bastaría para envenenar 600 000 litros de agua (Ríos, 2024).

En relación con el agua, no está de más recordar que, mientras escribía los mensajes en mi celular, daba sorbos a una botellita de Bonafont. Mi agua embotellada también me vuelve corresponsable de la contaminación del planeta con el plástico de la botella, un material supuestamente reciclado y reciclable: 13 % solamente (Avispa, 2021). Por si fuera poco, mi compra de la botella contribuyó al funcionamiento y el enriquecimiento de una empresa culpable de la sobreexplotación de acuíferos, la desecación de manantiales y la expoliación de los recursos hídricos de comunidades rurales e indígenas, como se ha evidenciado recientemente en el oeste del estado de Puebla, donde la movilización popular ha cerrado una planta de Bonafont y así ha hecho posible que el agua retorne a los pozos, a los hogares, a los cultivos, a los arroyos y al Río Metlapanapa (Avispa, 2021; Acosta, 2021; Hernández, 2022).

El caso es que mi botella de plástico, mis comunicaciones electrónicas y mi medio de transporte constituyen mis humildes aportes, mis *granitos de*

arena, para la imparable destrucción del planeta y para la potencial aniquilación de la humanidad que habita en él. Sobra decir que esta destrucción es también favorecida por todo lo demás que hago en mi vida cotidiana, la cual, a cada momento, resulta dañina para el medio en el que transcurre. Vidas como la mía, como cualquiera, son las que hacen que nuestro mundo esté deteriorándose tanto y convirtiéndose en un lugar apocalíptico, un lugar como el que veía por la ventanilla del autobús al aproximarme a Toluca, un lugar cada vez menos verde, cada vez menos vivo, cada vez más inerte y hediondo como las aguas del río Lerma o como el aire y el suelo en las zonas industriales de cualquier ciudad mexicana.

Humanidad y capitalismo

Lo que nos rodea se va muriendo bajo los efectos de nuestra vida, pero no fue siempre así. El mundo no siempre debió morir para que nosotros viviéramos. Hubo un tiempo en el que nuestra existencia humana fluía sin emponzoñar, erosionar y carcomer su entorno. Sin embargo, desde hace unos cinco siglos, comenzamos a vivir a costa de todo lo demás. Esto se acentuó desde el siglo xix y especialmente desde hace un medio siglo.

¿Qué ha pasado en los tiempos a los que me refiero? ¿Qué ha sucedido para que nos volvamos tan dañinos? ¿Qué ha ocurrido para que nuestra vida sea la muerte de todo lo demás? Lo que ha ocurrido es el capitalismo, el capital que vive nuestra vida, que nos posee y nos convierte en sus personificaciones, que nos vuelve ávidos e insaciables, que nos hace reducir todas las cosas a recursos apropiables y explotables, que nos instila necesidades y deseos que antes no teníamos, que nos hace consumir y contaminar infinitamente más que en cualquier otra época o en cualquier otra cultura.

Como lo comprobamos en otros contextos históricos y culturales, nuestra humanidad no es devastadora por sí misma, de modo necesario y fatal, por su propia naturaleza. Más bien se vuelve devastadora bajo la influencia de la cultura, bajo la determinación de ciertos sistemas simbólicos de la cultura, sistemas a su vez históricamente determinados. Uno de ellos, el más

propenso a la devastación que hayamos conocido, es el sistema capitalista que devora nuestra vida y la del mundo para producir mercancías que le permiten aumentar su capital, no sin antes envenenar la tierra, el aire y el agua, y de paso generar cantidades ingentes de basura con las que se forman tanto montañas en los continentes como continentes en los océanos.

Tanto el mar como la tierra se cubren de botellas vacías en las que hubo agua que pudo fácilmente circular por las tuberías en lugar de embotellarse. El atroz despropósito del agua embotellada, como la de Bonafont, existe por el capital. Asimismo, por el capital de la empresa Nestlé, propietaria de la marca Bonafont, se da la sobreexplotación de los mantos acuíferos y la desecación de fuentes de agua como la del Río Metlapanapa. La contaminación asociada a mi teléfono móvil es también por el capital de Samsung. En definitiva, por el capital, la tecnología toma el rumbo menos saludable o ecológico, poco propicio para la vida humana y natural; y ocupa el más lucrativo, el más provechoso para el capital mismo.

El capital es lo que arrasa nuestro planeta. La catástrofe generalizada se debe al sistema capitalista en su especificidad histórica, no al género humano en su generalidad biológica. Este tiempo apocalíptico no es el antropoceno al que se referían Paul J. Crutzen y Eugene F. Stoermer (2000); sino el *capitaloceno* del que nos habla Jason Moore (2017, 2018).

El sistema capitalista, y no el género humano, está provocando el fin del mundo. Este fin comenzó hace quinientos años con la génesis del capitalismo; no empezó hace doscientos mil años con el origen de la humanidad. El género humano vivió en un relativo equilibrio con su entorno durante unos dos mil siglos, pero luego, con cinco siglos de sistema capitalista, el equilibrio se ha roto. Ahora mismo, el equilibrio únicamente se preserva en algunos pueblos originarios que han logrado resistir la cataclísmica expansión del capital, mientras que las sociedades más consumadamente capitalistas —la estadounidense y las europeas—, son las que mantienen relaciones más desequilibradas con el planeta, contribuyendo enormemente al calentamiento climático y a las demás expresiones de la devastación planetaria.

Es claro, entonces, que la devastación se debe al capitalismo y no a la humanidad: cien indígenas de la sierra son menos tóxicos y destructivos que un capitalista de la ciudad con su afán de lucro, sin contar su consumo, su helicóptero, sus grandes vehículos del modelo más reciente, su piscina, sus jardines regados todos los días, sus incesantes viajes en avión, su afición a la última tecnología y su compra frenética de productos importados y de lujo. El poder que tiene la humanidad para causar la muerte en lo que la rodea se expande hasta extremos insospechados gracias a tanto despilfarro. Sin embargo, si la subjetividad humana puede ser tan mortífera, no es por sí misma, sino por el capital subjetivado en ella y realizado subjetivamente en lo que ella decide, hace y consume.

Vampiro del capital y pulsión de muerte

El capital es algo inerte, muerto, pero también mortífero, ya que solo puede producirse, incrementarse y acumularse al consumir la vida, explotándola como fuerza de trabajo y como combustible o fuente de materias primas. Al observar todo esto, Marx describió metafóricamente el capital como un vampiro que se alimentaba de la sangre de los obreros. La metáfora no podría ser más atinada: el vampiro está muerto, pero obtiene vida de sus víctimas, tal como el capital es una cosa inerte, sin vida, que se agita con la vida que sustrae del mundo y de la humanidad trabajadora.

El funcionamiento básico del sistema capitalista consiste en explotar la vida humana, explotándola como fuerza de trabajo, para transmutarla en algo tan inerte como el capital. Este retorno de lo vivo a lo muerto, de lo animado a lo inanimado, es quizás la más clara de las expresiones históricas de aquello que, en 1920, Freud —a partir de lo dicho por Sabina Spielrein en 1912— conceptualizó como “pulsión de muerte”, y que luego sus discípulos y seguidores, entre ellos Paul Federn (1932), teorizaron bajo el nombre de la figura mitológica griega llamada Tánatos. La paradoja de lo tanático, la de una suerte de impulso vivo de la muerte y hacia la muerte, es la misma

paradoja del vampiro del capital concebido como algo muerto que tiende a la muerte, pero que vive de lo vivo, de explotarlo, consumirlo, matarlo.

Si el vampiro del capital está impulsado por algo en su lógica mortífera, no puede ser sino aquello que Freud conceptualizó como *pulsión de muerte*. Quizás haya quien rechace esta idea por considerar que lo tanático sería algo subjetivo, experiencial, personal y psicológico, mientras que el impulso del capital es, obviamente, una fuerza objetiva, estructural, impersonal y económica. ¿No estaríamos psicologizando un fenómeno económico al atribuirle una pulsión como la de la muerte? La respuesta rotunda y definitiva es no, pues en realidad, a pesar de lo que suele creerse, no hay nada psicológico en la noción freudiana de la pulsión de muerte.

Lo tanático, tal como lo concibe Freud, no es exactamente un impulso mental o psíquico. Tampoco es específicamente humano y mucho menos experiencial, personal, subjetivo. Ni siquiera es un impulso animal y, desde luego, tampoco vegetal. Es algo mineral, algo radicalmente objetivo e impersonal, una suerte de inercia o peso de lo inanimado sobre lo animado.

La pulsión de muerte es un impulso físico y económico antes que fisiológico o psicológico. Por lo tanto, no psicologizamos el capital al atribuirle una pulsión de muerte, más bien, se trata de algo que trasciende la psicología, estando más allá de ella, y, de paso, hacemos contrapeso a la errática psicologización del concepto freudiano de lo tanático. El mejor ejemplo del sentido estricto no-psicológico de este concepto es precisamente el impulso vampiresco del capital, su impulso a transmutar lo vivo en más y más dinero muerto.

Pulsión de muerte del capital como estilo de vida en el capitalismo

El proceso capitalista, con su consumo de lo vivo y su producción de lo muerto, es una satisfacción flagrante de la pulsión de muerte. Dado que esta satisfacción, desde 1960, adopta el nombre de “goce” en Lacan (1986), entonces, podemos aceptar que el capital goza pulsionalmente de lo que destruye y de la destrucción misma (Pavón-Cuéllar, 2021; 2022a;

2022b). También tenemos derecho a sostener que el capital es animado por la pulsión de muerte. Sostener no debería llevarnos, como lo temía Wilhelm Reich —desde la primera publicación de sus textos en 1934 (1989) y 1942 (2010)—, a deshistorizar, naturalizar y de algún modo justificar la devastación capitalista; por el contrario, nos conduce a historizar una pulsión de muerte que seguramente Freud no habría podido conceptualizar antes o fuera de un sistema tan abiertamente mortífero como el capitalista.

En lo que me concierne, tengo la convicción de que el capitalismo descubrió lo tanático en el psicoanálisis. La pulsión de muerte pudo ser pensable para Freud por haber prevalecido en su tiempo como en el nuestro, por haber sido, desde su tiempo, la pulsión del capital, por haberse plasmado en aquel entonces en el estilo de vida del capitalismo. Este estilo de vida se revelaba como destructivo y autodestructivo en sus retornos sintomáticos de lo reprimido, en sus histerias, psiconeurosis, adicciones y guerras imperialistas como la de 1914, y también en su aspecto normal represivo con el que mutilaba y sofocaba la vida, como lo denunciaba Freud, en 1908, en su texto *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* (1998b).

Antes de Freud, los jóvenes Marx y Engels se percataron de que el estilo de vida en el capitalismo era profundamente dañino para la vida humana; desde 1844 el primero y 1845 el segundo, con sus *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx (1997) y *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Engels (1980), ellos también se dieron cuenta. El Marx adulto, además, percibió lo que ejemplifiqué al inicio con mi teléfono móvil y mi agua embotellada: el mismo estilo de vida en el capitalismo es también sumamente perjudicial para la vida no-humana, vegetal y animal del planeta, ya que rompe la armonía metabólica de la que depende la vida en la naturaleza.

Ya sea en su carácter destructivo para lo vegetal y lo animal o autodestructivo para lo humano, el estilo de vida en el capitalismo es una clara muestra de la pulsión de muerte del capital. Esta pulsión de retorno a lo inanimado, retorno a lo inerte del capital acumulándose a costa de la vida humana y planetaria, es lo que se realiza gozosamente a través de nuestra vida realmente subsumida en el sistema capitalista. Nuestra mortífera vida

en el capitalismo es nuestra escenificación de la existencia vampiresca del capital movido por su pulsión de muerte.

Normalidad patológica en el capitalismo

El vampiro del capital se encarna en cada uno de nosotros, especialmente cuando somos sujetos normales, normalizados, ajustados a la norma tanática de vida en el capitalismo. Esta norma nos vuelve una especie de zombies, muertos-vivos al servicio del capital, cuerpos condenados a vivir-sin-vivir al entregar nuestras vidas a la pulsión de muerte del capital por el que somos poseídos. Al someternos a la norma tanática del capital que nos posee, nos convertimos en seres normales dedicados exclusivamente a producir y a consumir: a producir capital y a consumir toda la vida que encontramos dentro y fuera de nosotros, consumiéndola precisamente para transmutarla en más y más capital.

Finalmente, solo queda el capital de Meta, el de Mark Zuckerberg y los demás accionistas de su corporación, ahí donde antes había la vida que depositamos y perdimos en Facebook, WhatsApp e Instagram. De igual modo, ahí donde antes había vida exuberante de los bosques primarios michoacanos, ahora únicamente queda el capital de los empresarios aguacateros. El capital es lo que siempre queda, lo que siempre se gana, cuando se pierde la vida vegetal, animal y humana.

Perder la vida por el capital es la norma tanática de vida en el capitalismo. En el sistema capitalista, lo normal es consumirse a sí mismo y consumir todo lo vivo para que el capital inerte se produzca, se reproduzca y se acumule, se expanda y se globalice. El avance del capital sobre todo lo demás, a costa de todo lo demás, es la norma por la que se define la normalidad en el sistema capitalista.

En el capitalismo, el sujeto normal es quien asume y acepta que todo lo vivo debe sacrificarse al capital. Esta normalidad sacrificial resulta evidentemente incompatible con el bienestar físico y mental. Digamos que no es algo que podamos considerar saludable.

Si entendemos la salud según el insuperable criterio de Georges Can-guilhem (1966), diremos que es la normatividad vital de un ser vivo, su capacidad normativa en beneficio de su propia vida, aquella cuyas normas le permiten perseverar en la vida. Si esto es la salud, entonces, es lo contrario de la normalidad en el capitalismo, normalidad en la que el sujeto debe despojarse de su normatividad propia y de su orientación hacia la vida, sometién-dose a la norma tanática del capital que lo hace tender hacia la muerte, hacia el sacrificio de todo lo vivo en favor de lo inerte del capital.

Podemos concluir, así, que la normalidad en el capitalismo es una forma de patología. Se trata, de hecho, de una patología terminal, maligna, mortal y mortífera. Esta patología del capitalismo consiste precisamente en consumir lo vivo como un cáncer que devora la vida hasta causar la muerte.

El aspecto canceroso del capitalismo ya fue diagnosticado por John McMurtry en su libro *La fase cancerígena del capitalismo* (1999), donde el capital se describe como un cáncer que se multiplica de forma descontrolada, sin una función vital, devorando el conjunto del tejido económico, social, político y cultural. McMurtry lo analiza en su funcionamiento objetivo, el de los flujos financieros que degradan y disuelven todo aquello en lo que penetran; sin embargo, lo canceroso del capital se exterioriza también sub-jetivamente en la normalidad patológica de quienes viven para transmutar lo vivo en capital inerte.

Normosis y normopatía

La patología terminal de la normalidad, a la que acabo de referirme, adopta diversas formas, entre ellas dos que necesitamos diferenciar y contraponer (Pavón-Cuéllar, 2023a, 2023b). Para nombrarlas, he recogido los concep-tos normosis y normopatía, propuestos respectivamente por Christopher Bollas (1987) y por Joyce McDougall (1978), con sentido menos clínico y más político. Aunque he procedido como Joseba Atxotegui (1982), Christo- phe Dejours (1998) y Enrique Guinsberg (1994), quienes han considerado únicamente la normopatía, también he incluido distinguirla de la normosis.

La normopatía, como su nombre lo indica, es una psicopatía normal, de normalidad psicopática o perversa. El normópata participa gozosamente en la devastación capitalista, sin sufrir ningún sentimiento de culpa, ningún conflicto de conciencia, ningún desgarramiento interno que lo enferme y lo haga padecer un cuadro sintomatológico. Sin padecimiento alguno, el normópata goza del goce del capital, de la satisfacción de su pulsión de muerte, de la transmutación de la vida en el capital.

Aquello que el normópata goza es lo que el normótico sufre. El sufrimiento asociado con la normosis es del sujeto que no puede ser poseído por el goce del capital sin resistir, sin debatirse contra sí mismo, sin desgarrarse y sentirse culpable. Todo esto puede llegar a enfermar al sujeto, convirtiéndolo en una especie de neurótico normal, normótico.

En la normosis, uno siente una culpabilidad más o menos inconsciente por su nocivo estilo de vida en el capitalismo, ya sea por sus efectos destructivos para el planeta, como los del teléfono móvil o los del agua embotellada, ya sea por sus aspectos autodestructivos para uno mismo, como los asociados con el trabajo, con cierto consumo y con el tiempo de exposición a las redes sociales o a la cultura de masas. Por el contrario, en la normopatía, uno se entrega voluptuosamente al goce del capital como si fuera su propio goce, ya sea de forma desvergonzada, reconociendo cínicamente lo que hace, ya sea desmintiendo lo que sabe sobre el carácter mortífero de su estilo de vida. Sobra decir que estas dos patologías normales pueden confundirse, como cuando el normótico fantasea con ser normópata o cuando la normopatía se disimula en la normosis, obviamente no por vergüenza ni recato ni pudor, sino por cálculo y por estrategia, por astucia y conveniencia.

Conclusión

Ya sea en sus formas normóticas o en las normopáticas, las patologías terminales de la normalidad en el capitalismo son patologías, porque se pliegan a la norma tanática del vampiro del capital. Quizás esta norma pueda ser juzgada saludable para un ser muerto como el vampiro, pero no para un

ser vivo como el humano que tiende por sí mismo a perseverar en su propio ser, como diría Spinoza. La idea spinozista de la perseverancia en el propio ser hace que el ser humano, como cualquier otro ser vivo, se oponga espontáneamente al ser muerto y mortífero del capital, no pudiendo coincidir con él sino al trastornarse, al desquiciarse, de modo patológico.

Solamente de forma patológica puede ocurrir que lo vivo quede subordinado a lo muerto. No es posible que el capital nos domine sin enfermarnos. La patología humana es indisociable de la dominación capitalista.

El capitalismo se ha impuesto como nuestra normalidad, pero no por ello deja de ser patógeno y patológico. La única salud puede radicar aquí en cierta desviación con respecto a la norma tanática del capital. Así, de modo anticapitalista, podremos llegar a cultivar la vida y la salud en el fin capitalista del mundo que nos ha tocado conocer.

Referencias

- Acosta, E. (2021). Pueblos Unidos contra Bonafont. Ojarasca. *La Jornada*.
- Atxotegui, J. (1982). Tortura y psicoanálisis. En J. de la Cueva, J. L. Morales y otros. *Tortura y sociedad* (pp. 173-194). Revolución.
- Avispa (2021). Sobre las ruinas de Bonafont se construye “Altepelmecalli”: La Casa de los Pueblos. Avispa Midia.
- Bollas, C. (1987). *The shadow of the object. Psychoanalysis of the unthought known*. Columbia University Press.
- Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. PUF.
- Crutzen, P. J. y E. F. Stoermer (2000). The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter* 41.
- Dejours, C. (1998). *Souffrance en France. La banalisation de l’injustice sociale*. Seuil.
- Engels, F. (1980). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Progreso.
- Federn, P. (1932). The reality of the death instinct, especially in melancholia. *The Psychoanalytic Review*, 19.
- Freud, S. (1998a). Más allá del principio de placer. En *Obras completas, volumen XVIII* (pp. 1-62). Amorrortu.
- Freud, S. (1998b). La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna. En *Obras*

- completas, volumen ix (pp. 159-181). Amorrortu.
- Guinsberg, E. (1994). Psico(pato)logía del sujeto en el neoliberalismo. *Tramas*, 6(2).
- Hernández, G. (2022). Culpan a Bonafont de provocar un “infierno ambiental” en Puebla. Proceso.
- Lacan, J. (1986). *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Seuil.
- Marx, K. (1997). *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza.
- Marx, K. (2008). *El Capital I*. FCE.
- McDougall, J. (1978). *Plaidoyer pour une certaine anormalité*. Gallimard.
- McMurtry, J. (1999). *The cancer stage of capitalism*. Pluto Press.
- Moore, J. W. (2017). The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. *The Journal of peasant studies*, 44(3).
- Moore, J. W. (2018). The Capitalocene Part II: accumulation by appropriation and the centrality of unpaid work/energy. *The Journal of Peasant Studies*, 45(2).
- Pavón-Cuéllar, D. (2021). Propiedad privada y goce del capital: del patriarcado al fin del mundo pasando por el neoliberalismo, el neocolonialismo y el neofascismo. En M. P. Murcia Zorrilla, J. A. Quintero y J. Orejuela (Eds.), *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad IV*. Bonaventuriana.
- Pavón-Cuéllar, D. (2022a). Ontología del capitalismo: violencia estructural y reducción del ser al goce del capital. *Castalia* 39, 9-18.
- Pavón-Cuéllar, D. (2022b). Capital's Jouissance: Society and Sexual Political Economy in Lacan's Marx. En C. Vanderwees & K. Hennessy (Eds.), *Psychoanalysis, Politics, Oppression and Resistance* (pp. 32-49). Routledge.
- Pavón-Cuéllar, D. (2023a). Hacia otra psicología del fascismo: fascistización como producción de normopatía. *Crítica Revolucionaria* 3, e013.
- Pavón-Cuéllar, D. (2023b). Normosis y normopatía: las patologías de la normalidad y la imposible salud mental en el capitalismo neoliberal avanzado [charla]. *En lugar de la psicología*.
- Reich, W. (1989). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. Siglo XXI.
- Reich, W. (2010). *Función del orgasmo*. Paidós.
- Ríos, J. (2024). Qué componentes tóxicos tiene un celular: la lista tiene hasta 40 materiales. Infobae.
- Spielrein, S. (2021). *La destrucción como origen del devenir*. UNAM.

Consideraciones finales

La salud mental o psíquica, estudiada con detenimiento de modo interdisciplinar y transdisciplinario, pocas veces aborda metodologías artísticas o desde las humanidades como herramientas y modelos trascendentes en su investigación. Las artes y humanidades son incluso consideradas en muchas ocasiones, como conocimientos inaplicables, peor aún, técnicas que poco influyen en la resolución de problemáticas sociales prioritarias. Con esta visión, se mantiene lo *cultural* en ámbitos de mero folclor, ritualidades sin sentido o espectáculos de entretenimiento que, en su nivel más elemental y muchas veces desfavorecido, conforman una identidad social.

A pesar de su trascendencia en la conformación subjetiva y posterior establecimiento de código políticos o comunitarios, estas circunstancias terminan por estigmatizar la educación en general e invisibilizar la importancia de los investigadores de artes y humanidades, volviendo lentos los apoyos e inclusión académica de sus estudios profesionales dentro de las propias instituciones y no se diga al exterior, en los campos laborales, sin mencionar por supuesto su permanente desventaja respecto de lo que se sigue designando como conocimiento respecto de las ciencias.

La oferta, demanda y evaluación de tales áreas académicas tienen una valoración prejuiciada respecto de las áreas científicas y/o tecnológicas, mismas que en la actualidad, conservan su mérito protagónico. A últimas fechas, con la inclusión de las humanidades en las prioridades de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación, es aún más relevante poner en claro las búsquedas epistémicas, las responsabilidades que recaen sobre toda práctica de las artes y humanidades a nivel macrosistémico y universitario profesional. Por tanto, este libro tiene la finalidad de colaborar, con la concientización de los propios académicos y estudiantes de las artes y humanidades respecto de sus niveles de injerencia y responsabilidad social, comenzando a dotarlos de las herramientas metodológicas y

argumentativas que permitan reconocer su campo de acción, aportaciones y, sobre todo, potenciar la amplitud de sus oportunidades de servicio, así como la generación de ámbitos que solucionen la grave estigmatización del estudio de las artes y las humanidades mismas que han derivado en un creciente desempleo de sus egresados, una baja en sus matrículas, una inercia de desconocimiento acerca de la riqueza indispensable que implicaría contar con dichos saberes en espacios de atención pública para que, en algún próximo horizonte, tengan clara la necesidad de conformación de grupos transdisciplinarios para la atención adecuada y verdaderamente efectiva de la población.

Actualmente, y dada la gravedad de los problemas sociales derivados de los procesos de duelo generados por la violencia sistémica, resulta de vital importancia la sensibilización social acerca de las afectaciones derivadas de casos donde diversas formas de muerte y violencia son protagónicas. Así, nuestro objetivo implica abordarlas desde otros referentes, más allá del periodístico o la frialdad de las estadísticas políticas. Por ello, proponemos herramientas conceptuales, metodológicas, epistemológicas y pragmáticas que contribuyan a la mejora del tejido social, a partir de reflexiones que requieren atención urgente desde la mayor cantidad de frentes de acción posibles.

Con base en la hipótesis de que las artes y las humanidades han provisto los conocimientos, conceptos, lenguaje e incluso participado de la legitimación de prácticas culturales, a partir de la “necesidad de nuevas preguntas transdisciplinarias, donde el interrogante estético se vincula con las transformaciones de lo social” (Fernández, 2020, pág. 99), los principales problemas a analizar en este libro son los siguientes cuestionamientos: ¿Cómo es posible aplicar los conocimientos teóricos y conceptuales acerca de la muerte en la solución, acompañamiento o seguimiento de la atención de salud mental a víctimas de la depresión y la violencia? ¿Cuáles son las principales diferencias de la idea de cura en el ámbito de las artes y las humanidades respecto de las ciencias de la conducta y las ciencias exactas? ¿Cuáles son las principales aportaciones de las artes y las humanidades al trabajo clínico en los espacios de salud pública? ¿Por qué es necesaria la

participación de profesionales de las artes y las humanidades en instituciones de salud pública? ¿Cómo enriquecen estos conocimientos la planeación, elaboración, actualización y reestructuración de planes profesionales de estudios medio superiores y superiores universitarios? ¿Qué otros modos de colaboración interinstitucional podrían proponerse desde los centros de investigación especializados en Estudios Transdisciplinarios desde el Arte y las Humanidades?

Intentamos sensibilizar a las comunidades, instituciones y autoridades involucradas en la atención a los procesos de cuidado psíquico de modo crítico transdisciplinario, donde las instalaciones especializadas logren fundar un sistema interdisciplinario en la resolución de emergencias sociales. Intentamos sensibilizar a las comunidades, instituciones y autoridades involucradas acerca de la atención a los procesos de cuidado psíquico de modo crítico transdisciplinario, donde las instancias especializadas logren fundar un sistema interdisciplinario en la resolución de emergencias sociales latinoamericanas tal y como Nelly Richard menciona en *Saberes académicos y reflexión crítica en América Latina* (2002), reafirmando el trascendente papel de las visualidades a través del trabajo de Verónica Capasso y Ornella Barone Zallocco quienes asimismo proponen “ampliar críticamente la división entre los saberes, la forma en que las universidades han segmentado el conocimiento” (2025, pág. 119), así como la formación de programas que nazcan desde la universidad, donde el arte y las humanidades tengan un papel relevante, es decir, cuyo objetivo sea el adecuado tratamiento de los padecimientos psíquicos de manera especializada y de identificación de los tiempos del sujeto (Flesler, 2011), proponiendo el estudio complejo de las artes, historia, psicología, psicoanálisis, filosofía, criminología, medicina, antropología, como metodologías que vayan más allá de sus límites disciplinarios básicos y con su interacción enfatizen el trabajo colaborativo como una de las principales aportaciones de la cultura universitaria hacia la sociedad. Se analizaron primero sus propias estrategias para luego intentar elaborar proyectos que en conjunto tengan la posibilidad de rendir mejores reportes de intervención que, además de basarse en los trabajos realizados de modo elemental desde cada área, ahora tengan las actualizaciones colaborativas que permitan

ajustarse a dinámicas contemporáneas, basadas en vivencias o experiencias conceptualizadas (Vegh, 2016) que eviten la mera autoreferencialidad.

Se trata de reducir y/o acompañar las crisis psíquicas ante fenómenos de pérdida, muerte y violencia, aprovechar los conocimientos teórico-conceptuales producidos por la academia universitaria desde las artes, las humanidades, la psicología y el psicoanálisis, en la resolución de problemas culturales y sociales de la cultura popular, coadyuvantes al servicio público de salud mental.

Para concluir, el presente libro propone bases para el estudio metodológico, epistemológico y pragmático de diversas problemáticas derivadas de los fenómenos sociales de muerte y violencia desde la interacción transdisciplinaria e interdisciplinaria del arte y las humanidades con las ciencias de la salud mental y sus tecnologías. Centrándose en la recuperación y actualización del trabajo académico, teórico y conceptual derivado de investigadores universitarios, además de sus experiencias clínicas profesionales al involucrarse en el servicio y atención de instituciones públicas. A través de este esfuerzo colectivo, se pretende analizar a profundidad el cruce entre educación y práctica profesional que logre “repensar la educación desde la complejidad”, en vías de “una educación con una visión y reflexión compleja de la realidad, que colaboraría con los esfuerzos que tiene por objetivo la atenuación de la crueldad y la regeneración de la paz” (Morin, 2002, pág. 53). Plantear conceptos elegidos como tópicos recurrentes en las estrategias de acción de las disciplinas involucradas, que refieran a problemas de salud y bienestar, retomados como eje de inicio en las conversaciones para trascender los límites de los fenómenos de la muerte y la violencia, como entes o temáticas inabordables e irresolubles al identificar las características necropolíticas —de acuerdo con el discurso de Sayak Valencia de 2010— de nuestro siglo que demandan acciones urgentes y coadyuvantes.

El concepto terapéutico *cura* suele ser un término en común al capitalizar resultados. En el ambiente universitario, existe la posibilidad de que los productos obtenidos de los proyectos de investigación contribuyan a la mejora del ambiente laboral y escolar con impacto en los programas de tutoría e índices de ingreso y egreso; también esperamos que sean un referente

de estudios comprometidos y permanentes para que ante la sociedad, se reiteren y recuperen con claridad los beneficios de la formación universitaria y la escritura, logrando una concentración humanista en la resolución de conflictos, donde incluso las ciencias se descubran como parte sustancial, pero también colaborativa acerca del entendimiento de la complejidad de los métodos y técnicas de las artes, las humanidades, la psicología y el psicoanálisis, donde “la pregunta por la dirección de la cura” (Flesler, 2011, pág. 47) sea la coordenada.

Laila Erendira Ortiz Cora
Carlos Alfonso Ledesma Ibarra
Maricela Dorantes Soria
Ana Cecilia Montiel Ontiveros

Referencias

- Capasso, V., & Barone Zallocco, O. (2025). Investigar con/junto a las visualidades: incertidumbres y potencialidades. *Inter disciplina*, 13 (35), 115-138. Epub 21 de abril de 2025.
- Fernández, C.; Bugnone, A. Tres miradas críticas en los estudios sociales del arte. *Memoria Académica*. UNLP-FAHCE. *Estudios sociales del arte: una mirada transdisciplinaria*.
- Flesler, A. (2011). *El niño en análisis y las intervenciones del analista*. Paidós.
- Morin, E. (2002). *Educación en la era planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*. UNESCO / Universidad de Valladolid.
- Richard, N. (2002). Saberes académicos y reflexión crítica en América Latina. Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. CLACSO.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- Vegh, I. (2016). *Retorno a Lacan*. Paidós.

Autores

Alejandra Díaz Zepeda

Ale Díaz (Ella, Elle) es Académicx discx-felinista. Cuenta con un Doctorado en Teoría Crítica. Profesorx investigadorx de tiempo completo de la Facultad de Artes de la Universidad Autónoma de Querétaro. Investigadorx de la Red Temática de Estudios Transdisciplinarios del Cuerpo y las Corporalidades (Conacyt 2015-2018) y miembro del Grupo de Investigación El Cuerpo Descifrado. Miembrx del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, Nivel I. Ha sido becarix del programa para estancias posdoctorales-Conacyt en el marco del programa de Estudios de la Mujer en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco. Forma parte del programa “Disidentia. Comunidad de práctica social + saberes feministas” y del Laboratorio de Arte y Género dirigido por Lorena Wolffer. Actualmente coordina la Maestría en Estudios de Género de la Facultad de Artes de la Universidad Autónoma de Querétaro y es miembrx del Cuerpo Académico Antropología del Cuerpo y Cultura Visual, de la misma facultad. Ha participado en diversas publicaciones a nivel nacional e internacional desarrollando como ejes de investigación los Estudios Visuales, Estudios del Cuerpo y Estudios de Género.

Ana Cecilia Montiel Ontiveros

Doctora en América Latina Contemporánea por el Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, adscrito a la Universidad Complutense de Madrid. Licenciada en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México y distinguida por esa institución con la medalla Gabino Barreda. Cuenta con los diplomados en Arte Virreinal Mexicano, Arte Prehispánico,

Educación e Innovación en el diseño educativo por la Universidad Anáhuac y ha realizado numerosos cursos de actualización disciplinaria y docente.

Como parte de su experiencia laboral está su trabajo para el Grupo Editorial Proyección de México, para el Instituto Mexiquense de Cultura en los museos de Antropología e Historia y Bellas Artes. Desde el 2004, es profesora-investigadora de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, donde ha formado parte de la planta docente de las licenciaturas en Historia y Ciencias de la Información Documental.

Su principal línea de investigación es la historia de la cultura escrita en México, siglos XVIII y XIX. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI), Nivel I.

Andrés Vega Rodríguez

Maestro en Psicoanálisis por Dimensión Psicoanalítica, A. C. Licenciado en Psicología por la Universidad de Londres. Desde 2012 tiene su consulta privada con enfoque psicoanalítico, de forma presencial y a través de plataformas virtuales, enfocado en el trabajo con adultos que sufren diversas dificultades emocionales derivadas de situaciones estresantes que afectan negativamente su calidad de vida. Se enfoca en la resolución de conflictos emocionales y el autoconocimiento, brindando atención ética, compasiva y profesional adecuada a cada caso. Actualmente colabora en la formación de terapeutas en Servicios Integrales en Psicología (SI-Psic) y con Casa Psi como terapeuta.

Carlos Alfonso Ledesma Ibarra

Doctor y Maestro en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma del Estado de México. Desde 2015, miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e

Investigadores, Nivel I. Entre sus publicaciones destacan *195 años de vida universitaria. Una historia en construcción* (2023), *Arte e historia en la Parroquia de San Bartolomé, Otzolotepec* (2022), *Imágenes, palabra y movimiento* (2020), *Sabios y artífices. El conocimiento y su aplicación en los antiguos nahuas* (2019), *Águilas y Jaguares. La educación entre los antiguos nahuas* (2017). Es autor de diversos capítulos publicados en editoriales de instituciones como la UNAM, El Colegio Mexiquense, la Universidad de Guanajuato, el Gobierno del estado de Michoacán, la Universidad de los Montes Urales (Rusia), Universidad del Mar del Plata (Argentina), entre otros. De 2020 a 2025, se desempeñó como Cronista de la UAEMEX.

Carolina Serrano Barquín

Doctora en Ciencias Sociales. Maestra en Educación Superior. Diplomada en “Docencia”, “Sexualidad”, “Educación abierta y a distancia”, “Pensamiento creativo” y “Aplicación de protocolos para mujeres violentadas”. Profesora-investigadora de la Facultad de Ciencias de la Conducta de la Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Fue directora de Educación a Distancia en la de la Universidad Autónoma del Estado de México. Coordinadora de Educación abierta y a distancia de la Región Centro-Sur de la ANUIES. Es autora de los libros *Creatividad sensorial; Cultura visual de género; Cyberbullying, acoso cibernético y delitos invisibles; Lo binario femenino/masculino. Simbolismos de género en conventos novohispanos*, entre otros. Ha publicado diversos capítulos de libro (como “El cuerpo como metáfora arquitectónica en conventos novohispanos”) y artículos en revistas indizadas (como “El luminoso objeto del deseo: el cuerpo femenino en la escultura desde el género” y “El consumo del cuerpo en redes sociales y su vínculo con el ciberacoso en universitarios mexicanos”, entre ellos).

David Figueroa Serrano

Maestro y Doctor en Ciencias Humanas por El Colegio de Michoacán. Licenciado en Antropología Social por la Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI), Nivel 2. Reconocimiento al Perfil Deseable, PRODEP. Miembro de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones. CLACSO, de la Universidad de Santo Tomás, Colombia. Miembro de la Cátedra Latinoamericana de Interculturalidad y Pensamiento Crítico, de la Universidad de La Serena, Chile. Miembro de la Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural de México del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt). Autor de seis libros: entre los que se encuentran, *Nuevos Esquemas socioculturales ante la pandemia Covid-19. Crisis y posibilidades del porvenir* (Universidad de Ixtlahuaca, 2023), *Percepción del riesgo y patrimonio biocultural de los pueblos indígenas del Estado de México ante la pandemia Covid-19* (Gobierno del Estado de México/CEDIPIEM, 2021) y *La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México. Narrativa de la percepción entorno natural y sobrenatural* (CEAPE/CEDIPIEM, 2019). Autor de más de 40 artículos científicos en revistas indexadas internacionales y nacionales, así como de diversos capítulos de libro.

Héctor Serrano Barquín

Doctor en Historia del Arte. Maestro en Estudios de Arte por la Universidad Iberoamericana. Egresado de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Universidad Autónoma del Estado de México. Profesor-investigador de la Escuela de Artes y de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la UAEMEX, y ex director de esta última. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI), Nivel I. Ha dirigido dos museos de arte en la ciudad de Toluca y ha ocupado diversos cargos en el área de urbanismo en los sectores estatal y federal. Entre sus publicaciones, principalmente sobre temas de

diseño y arte, se encuentran *Imagen y representación de la mujer en la plástica mexicana*; *Cultura visual de género*; *Lo binario femenino/masculino*, *Simbolismos de género en conventos novohispanos*.

Laila Julieta Farcug Monroy

Psicoanalista con Maestría en Psicoanálisis y Cultura por la Escuela Libre de Psicología, Puebla. Licenciada en Pedagogía con especialidad en psicopedagogía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 1990, ha desempeñado cargos de coordinación, capacitación, orientación y docencia en distintas instituciones educativas. Ha impartido cursos, seminarios, talleres y conferencias para la formación de psicoanalistas y de docentes en diversas instituciones, como la Universidad autónoma metropolitana (UAM-X), Universidad autónoma de México (UNAM-FES Acatlán), Dimensión psicoanalítica, Colegio de saberes, red analítica lacaniana y Grupo Metonimia. También ha participado en programas de radio y televisión educativa (canal 11, Radio Fórmula). Ha sido docente y coordinadora, a cargo del trabajo psico-pedagógico y académico de alumnos y profesores, así como del asesoramiento a padres en Kent Grupo Educativo.

Desde 2009, es profesora de la carrera de pedagogía en la UAEM-FES Acatlán, ha estado a cargo de la cátedra de Psicología del Adulto y ha creado e impartido el curso Psicoanálisis en el Ámbito Educativo, para Educación Continua y en extensión de la misma universidad. Actualmente, imparte las asignaturas Paradigmas Psicológicos, Psicología de la Adolescencia y Orientación Educativa; asimismo, dirige un programa de intervención psicopedagógica para alumnos de pedagogía. Forma parte del cuerpo docente, participa en la creación y organización de seminarios, cursos y actividades de extensión académica en Dimensión Psicoanalítica, A. C. Ha creado los seminarios introductorios El Descubrimiento Freudiano (mayo, 2021); Los Virajes del Descubrimiento Freudiano y sus Implicaciones (septiembre, 2021); Jaqués Lacan y el Retorno a Freud (abril, 2022), El Sujeto y el Otro. Deseo, Identificación y Transferencia (octubre, 2022); La Invención del Objeto:

Angustia y Fantasma (octubre, 2023). Es directora asociada en mc psicología, donde participa en la formación de profesionales de la salud mental y coordina el trabajo clínico y de intervención psico-pedagógica. Ejerce la clínica privada desde 2005.

Maricela Dorantes Soria

Doctora en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI). Desde 2013, es docente en la Licenciatura en Historia y en Estudios de Posgrado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Forma parte de la organización e impartición del Seminario Permanente de Estudios Críticos Transdisciplinarios sobre Violencia y Muerte, de las Facultades de Artes y de Humanidades de la UAEMEX. Actualmente, realiza una Estancia Posdoctoral, con énfasis en el estudio de imágenes de manuscritos de tradición indígena novohispanos. Tiene artículos y capítulos de libros publicados y ha participado como conferencista y ponente en eventos nacionales e internacionales.

David Pavón-Cuéllar

Doctor en Filosofía por la Universidad de Rouen (Francia) y Doctor en Psicología por la Universidad de Santiago de Compostela (España). Actualmente es Profesor Investigador Titular en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Ha sido profesor invitado en las universidades de Chile, San Carlos (Guatemala), Vale do Rio do Sinos (Brasil), París 8 (Francia), Frankfurt (Alemania), Oporto (Portugal), Ambedkar (India), Sanata Dharma (Indonesia), Autónoma de Querétaro y Veracruzana, entre otras. Es integrante activo del Critical Institute (Reino Unido), la *Discourse Unit* (Reino Unido), y la *International Society of Theoretical Psychology* (ISTP). Se desempeña como director de la revista *Teoría y Crítica de la Psicología*, coeditor de *Psychotherapy*

& *Politics International* y miembro de comités editoriales de varias revistas académicas. Ha publicado una veintena de libros y cerca de 200 capítulos y artículos en revistas científicas. Entre sus publicaciones destacan los libros *Sobre el vacío: puentes entre marxismo y psicoanálisis* (Ciudad de México, Paradiso, 2023), *Psicoanálisis y revolución: psicología crítica para movimientos de liberación* (en coautoría con Ian Parker, Santiago de Chile, 2022; traducido a ocho idiomas), *Más allá de la psicología indígena: concepciones mesoamericanas de la subjetividad* (México, Porrúa, 2021; traducido al portugués); *Virus del capital* (Buenos Aires, Docta Ignorancia, 2021); *Zapatismo y subjetividad: más allá de la psicología* (Bogotá, Cátedra Libre, 2020); *Psicología crítica: definición, antecedentes, historia y actualidad* (México, Itaca, 2019), *Psicanálise e Marxismo: As Violências Em Tempos de Capitalismo* (con Nadir Lara Júnior, Curitiba, Appris, 2018); *Marxism and Psychoanalysis: In or Against Psychology* (Londres, Routledge, 2017); *Marxismo, psicología y psicoanálisis* (con Ian Parker, México, Paradiso, 2017); *Capitalismo y psicología crítica en Latinoamérica: del sometimiento neocolonial a la emancipación de subjetividades emergentes* (México, Kanankil, 2017); *De la pulsión de muerte a la represión de Estado: marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo* (con Nadir Lara, México, Porrúa y UMSNH, 2016); *Elementos políticos de marxismo lacaniano* (México, Paradiso, 2014); *Lacan, Discourse, Event: New Psychoanalytical Approaches to Textual Indeterminacy* (en coautoría con Ian Parker, Londres, Routledge, 2014); *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious: Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology* (Londres, Karnac, 2010); y *Marxisme lacanien* (París, Psychophores, 2009). Sus reflexiones e investigaciones se sitúan en la intersección entre el marxismo, el psicoanálisis, la psicología crítica y el análisis de discurso. Estudia los movimientos sociales, el discurso político, la ideología, el capitalismo, el colonialismo y la psicología como fenómeno cultural-ideológico. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI), Nivel II y Perfil Deseable PRODEP.

Coordinadores

Laila Erendira Ortiz Cora es Doctora en Artes. Integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI). Perfil PRODEP (SEP) desde 2009. Miembro del Cuerpo Académico Historia y Crítica del Arte y la Cultura (UAEMEX). Profesora-investigadora en la Facultad de Artes de la UAEMEX desde 2001. Organizadora de SPECTRUM y el Congreso Arte y Transdisciplina. Aborda problemáticas de investigación desde los estudios visuales y el espacio estético-crítico del arte academia. Áreas de interés: se concentran en las áreas transdisciplinarias e indisciplinadas de la creación y la investigación artística, abordando la gráfica como escritura, el fetiche y lo ominoso, así como desplazamientos desde la imagen violenta a estudios sobre la muerte, el género musical del Metal extremo, el horror y terror, con enfoques que provienen de las metodologías semiótica, psicoanalítica, estudios del cuerpo y la teoría freak. ORCID ID: [0000-0003-1551-2466](https://orcid.org/0000-0003-1551-2466).

Carlos Alfonso Ledesma Ibarra es Doctor en Historia del arte. Profesor-investigador de tiempo completo de la Facultad de Humanidades de la UAEMEX. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI). Sus líneas de investigación se concentran en la pintura y arquitectura virreinales y del siglo XIX. ORCID ID: [0000-0002-5933-7869](https://orcid.org/0000-0002-5933-7869).

Maricela Dorantes Soria es Doctora en Historia del Arte. Integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI). Docente en licenciatura y posgrado en la Facultad de Humanidades de la UAEMEX. Áreas de interés: documentos de tradición indígena novohispana, religiosidad popular, patrimonio cultural material e inmaterial. ORCID ID: [0000-0002-5020-3039](https://orcid.org/0000-0002-5020-3039).

Ana Cecilia Montiel Ontiveros es Doctora en América Latina Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora-investigadora en la Facultad de Humanidades de la UAEMEX. Integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI), Nivel I. Su principal línea de investigación es la historia de la cultura escrita en México, siglos XVIII y XIX. ORCID ID: [0000-0002-9628-9149](https://orcid.org/0000-0002-9628-9149).

Artes, historias y psicoanálisis

Perspectivas críticas de violencia
muerte y cura en la cultura actual

coordinado por Laila Erendira Ortiz Cora, Carlos Alfonso Ledesma Ibarra, Maricela Dorantes Soria y Ana Cecilia Montiel Ontiveros, se terminó de editar el 5 de junio de 2026 en Toluca, Estado de México. La edición estuvo a cargo de la Dirección de Bienes Públicos del Conocimiento, mediante el Departamento de Libros Abiertos, de la Universidad Autónoma del Estado de México. En interiores y portada se emplearon las tipografías *Overlock* y *Century Gothic*.

Por disposición del Reglamento de Acceso Abierto se publica la versión PDF de este libro en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma del Estado de México



Universidad Autónoma
del Estado de México
Secretaría de Ciencia

