

Roberto Mora Martínez
(coordinador)

Vicisitudes del hombre



FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretaria de Desarrollo Institucional

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

Coordinadora de Humanidades

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretario Académico

Dr. José Francisco Mejía Flores

Jefa de Publicaciones

Mtra. Leticia Juárez Lorencilla

VICISITUDES DEL HOMBRE:
PODER ALTERNATIVO
Y EXPERIENCIA LIBERTARIA

Roberto Mora Martínez
(coordinador)

VICISITUDES DEL HOMBRE:
PODER ALTERNATIVO
Y EXPERIENCIA LIBERTARIA



Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
México 2023

Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IN402119, *Poder y contrapoder: análisis sobre las caracterizaciones de lo humano en el ámbito de la filosofía política*.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Mora Martínez, Roberto, editor.

Título: Viciitudes del hombre: poder alternativo y experiencia libertaria / Roberto Mora Martínez, coordinador.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2023.

Identificadores: LIBRUNAM 2176207 | ISBN 978-607-30-7929-7.

Temas: Poder (Ciencias sociales) – América Latina. | Movimientos sociales – América Latina. | América Latina – Política y gobierno. | Ciencia política – Filosofía.

Clasificación: LCC HM1256.V53 2023 | DDC 303.3—dc23

Diseño de portada: Marie-Nicole Brutus H.

Diseño y edición de interiores: Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: agosto de 2023

Fecha de edición: 24 de agosto de 2023

D. R. © 2023 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510
Ciudad de México, México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades 8° piso,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, Ciudad de México, México
Correo electrónico: cialc@unam.mx
<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-30-7929-7 (Obra)

DOI: 10.22201/cialc.9786073079297p.2023

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Introducción	9
------------------------	---

I. MORAL Y PODER ALTERNATIVO

Lo moral como punto de partida del contrapoder	17
<i>Roberto Mora Martínez</i>	

II. ESTÉTICA Y CONTRAPODER

La disputa de los signos en <i>La hora de los hornos</i> . Imagen dialéctica y contrapoder.	39
<i>Aldo Martín Limón Santiago</i>	
Siqueiros por Híjar: ideología, poder y estética. Hacia un acervo.	63
<i>Miguel Ángel Esquivel</i>	

III. LA INTERCULTURALIDAD DESDE LA ÓPTICA
DEL CONTRAPODER

Integración intercultural y horizontalidad en el diálogo para la convivencia pacífica	93
<i>Omer Buatu Batubenge y Adriana Elizabeth Mancilla Margalli</i>	
Ética, consentimiento informado e interculturalidad en América Latina	117
<i>Sofía Reding Blase</i>	
Recapitulación	155
Sobre los autores	159

INTRODUCCIÓN

El presente libro es el segundo volumen que recoge los trabajos emanados del proyecto “Poder y contrapoder: análisis sobre las caracterizaciones de lo humano en el ámbito de la filosofía política” (DGAPA-PAPIIT IN402119).

En primer lugar, es importante señalar que la nominación contrapoder o poder alternativo, como también se le conoce, se emplea para describir distintos procesos, tanto individuales como sociales de enfrentamiento u oposición a los personajes de poder y a las políticas públicas que han dañado la vida de los ciudadanos. Así, no está de más señalar las decisiones que niegan el acceso a beneficios generados por la humanidad, a los cuales todas las poblaciones tienen derecho, por ejemplo, los servicios más conocidos son salud y educación, así como hoy en día lo es el acceso a la información, ámbito social de suma importancia, sobre todo en el contexto de la era informática.

El contrapoder se puede abordar desde una gran amplitud de temas, ya sea en investigaciones históricas o los temas de la actualidad, en los que no sólo se trata de artículos humanísticos o sociológicos, ya que es necesario incluir obras artísticas (como películas, obras de teatro o musicales, etc.). Por lo expresado, en este libro se compilan textos que abordan, desde diversos puntos de vista, asun-

tos que van desde la formación de lo moral como base del poder alternativo, análisis de la vida de personajes de contrapoder, así como investigaciones sobre la manifestación en películas o temas de actualidad, como el derecho a la información.

Uno de los puntos centrales del contrapoder es que se considera la organización social, cuya característica más notoria es la tendencia a buscar la cohesión, la estabilidad y, por ende, el bienestar de la población, ya que de lo contrario la especie humana no hubiese sobrevivido. Por tanto, cuando no se cumplen dichas propensiones, entonces el sector social afectado está en su legítimo derecho de oponerse y recomponer el daño, así como de expresarse por cualquier medio y de cualquier manera.

Un dato obligado de señalar es la importancia que adquiere la concientización del pasado, en tanto orientación sobre las conductas humanas que se perciben en el presente; ahora bien, la historia no debe considerarse como una concatenación inamovible de hechos, pero que sí permite construir diversas percepciones del presente, entre las cuales es posible establecer puntos de partida que contribuyan a avanzar en el malestar social.

Para ordenar la diversidad de temas estudiados, este libro se divide en tres apartados.

MORAL Y PODER ALTERNATIVO

Aquí se expone la relación que guarda el poder alternativo con lo moral, cuyo desarrollo histórico permite comprender cómo surgieron algunas de las tendencias humanas en cuanto a comportamiento social. De ahí que sea de suma importancia concordar con la opinión de Wázcar Verduzco, quien señala que los seres humanos han desarrollado una amplia serie de reglas morales de conducta, por lo que, “Sin importar la civilización de que se trate, la cultura o las creencias, los principios enunciados sea en negativo (no matar, no robar o no engañar), sea en positivo (cuidar a la in-

fancia o a los desvalidos, cumplir lo pactado o respetar la tradición propia) son universales y han estado presentes desde la más remota antigüedad”.¹

Las relaciones sociales han estado mediadas por principios de conducta que, al no respetarse, promueven el accionar humano en la búsqueda de resarcimiento. Por ello, la moral se presenta como punto de partida de las acciones de contrapoder. Así, en esta sección se incluye el trabajo de Roberto Mora Martínez, “Lo moral como punto de partida del contrapoder”, y en el que se abordan nociones como cooperación, solidaridad, empatía y la manera como las acciones positivas constituyen el germen de lo que ahora denominamos moral. Así, los actos que sirvieron para mantener unidas a las primeras comunidades de seres humanos, se constituyen como base del poder alternativo. Este trabajo, en parte, sigue las pautas señaladas por Luis Villoro, quien cuestionaba por qué queremos ser morales, a lo que respondía: “para que nuestro paso por esta vida no sea vano”. A diferencia de lo señalado por dicho pensador, en la respuesta de Mora se indica el cambio de pregunta a ¿para qué queremos ser morales?, lo que conduce la reflexión hacia otro derrotero.

ESTÉTICA Y CONTRAPODER

Se incluye esta temática, dada la importancia de analizar la relación del poder alternativo con los signos sensibles. En este sentido, cabe señalar que los signos sensibles concretan universos específicos y establecen posibilidades de conocimiento. Así, la estética —y la amplia historia sobre su genealogía— es la teoría que da cuenta de una dimensión racionalista denota la importancia de la

¹ Wázcár Verduzco Frago, “Conciencia moral, decisiones morales y empatía”, en *Academia, ciencia y cultura*, APPAUNAM, año 10, núm. 4 (octubre-diciembre de 2018): 178.

sensibilidad para el ser humano, por lo que sus contenidos están plenos de significados específicos de tendencia universal. En este sentido, destaca la rica existencia de procesos y formas artísticas en América Latina, algunas expresadas en películas y obras de teatro, además de la vida de quienes desarrollan sus ideas en la disciplina señalada.

La estética es un vasto recurso para avistar que, exactamente en el seno procesual de las artes, aparecen indicadores de relaciones sociales específicas, que son las del poder alternativo o contrapoder y, por supuesto, las de sus tensores. Por ese motivo se incluyen las siguientes investigaciones, en tanto apuesta a este deslinde crítico. Por ejemplo, la investigación de Aldo Martín Limón Santiago, “La disputa de los signos en *La hora de los hornos*. Imagen dialéctica y contrapoder”, aborda las características del filme realizado por Fernando Solanas y Octavio Getino, en el que se presenta una interpretación del contrapoder en el ámbito de la política, enmarcado en una visión estética, debido a que el cine constituye una forma de expresión, que se expande al indicar la necesidad de revolucionar las capacidades humanas, ello por la vía de la liberación económica y política, debido a que éstas inciden en el ámbito de la cultura. En ese sentido, la investigación propuesta por Limón Santiago permite una relectura, una nueva interpretación sobre la manera como las formas culturales, en este caso el cine, pueden guiar el actuar humano.

En la investigación de Miguel Ángel Esquivel se estudia la relación teórica surgida entre el artista David Alfaro Siqueiros y Alberto Híjar, ya que este último realizó un conjunto importante de textos sobre la vida y obra de Siqueiros, por ello, uno de los datos que el autor destaca es que dichos escritos son de intervención y articulación diversa. Su investigación se apoya en los textos críticos de Raquel Tibol, entre otros especialistas; pero en el caso de Tibol, tuvo acceso a la documentación y a la confianza del pintor, lo que le brindó la oportunidad de tener una percepción más clara del significado de la obra. Asimismo retoma a Teresa del Conde,

quien expuso el carácter marxista en el trabajo teórico de Alberto Híjar, lo que Esquivel aprovecha para abordar la relación existente entre Híjar y Siqueiros.

LA INTERCULTURALIDAD DESDE LA ÓPTICA DEL CONTRAPODER

Se incluyó este apartado, en virtud de que hoy en día todos los países del mundo están constituidos por diversas comunidades culturales, que coexisten sin importar su origen geográfico, lo que significa que conviven en un mismo espacio múltiples modos de pensar, sentir y expresarse, que incluso llegan a colisionar, produciendo un conflicto social o de autoridad; tales conflictos o discrepancias sobre la persona o la comunidad obligan a tomar decisiones grupales, se trata de conflictos de tipo vertical, en los que un grupo intenta dominar a los demás. Cuando las relaciones entre culturas sólo buscan la armonía o convivencia pacífica, cuando no pretenden dominar al otro, ni ejercer el poder sobre éste, tales relaciones focalizadas en la unidad y cooperación entre culturas son consideradas interculturales. Así, la interculturalidad hace hincapié en relaciones horizontales, cuyo objetivo principal es la paz y la cohesión de todos en un solo grupo, sin perder las diferencias que enriquecen las distintas culturas. Esta idea de horizontalidad entre culturas se expresa, en el marco de la armonía social, como un contrapoder. En este sentido, como paradoja del poder dominador, discriminador y avasallante, el poder alternativo exige la horizontalidad de las relaciones culturales, por lo que también es una categoría intercultural.

En el texto de Omer Buatú Batubenge y Adriana Elizabeth Mancilla Margalli es esencial la importancia de suscitar el diálogo entre personas y culturas diferentes, pero señalan que, aun cuando se ha hablado mucho sobre la utilidad de esta herramienta para llegar a acuerdos, en realidad su valor radica en la posibilidad que

ofrece a los participantes de conocerse mutuamente y facilitar la armonía entre sí, independientemente de si logran o no un consenso. La convivencia armónica a través del diálogo sólo ocurre cuando se dan las condiciones para que éste sea horizontal o isométrico, esto es, cuando entre los participantes hay confianza y respeto a las reglas del propio diálogo, así como espacio para la autonomía, por lo cual cada uno está en posibilidades de mostrarse con autenticidad. Las injusticias sociales son obstáculo para el diálogo horizontal, pero tanto en África como en América Latina es posible encontrar, en sus pueblos originarios, experiencias de isometría dialógica que enriquecen y aseguran la paz y la armonía en una comunidad. El conocimiento favorecido por el diálogo horizontal da lugar a la institucionalidad de los comportamientos, mediante el cual las personas pueden anticipar la conducta de los demás y así construir y fortalecer las relaciones basadas en la certeza y la paz. Esto no significa, sin embargo, la inmovilización social; las sociedades pueden ser a la vez armónicas y dinámicas, siempre que el cambio en las pautas esperadas de conducta se gestione también dialógicamente.

Otro trabajo aquí incluido es el de Sofía Reding Blase, quien analiza el derecho de las personas a tener toda la información posible respecto del ámbito de la salud, pues es más factible que tomen decisiones responsables y adecuadas para velar por su bienestar, sobre todo en lo referente a tratamientos médicos, una situación que se evidenció por el potencial de propagación del virus del SARS-Cov2 y sus variantes, pues esta inusitada pandemia segó millones de vidas a nivel planetario desde su aparición en Wuhan en 2019 y que, desafortunadamente, en el año en que se propuso este volumen (el 2022), aún no terminaba esa crisis sanitaria. Por ello, Reding señala la importancia de cambiar la perspectiva del sistema médico-sanitario, así como las guías de investigación biomédica, ya que no cuentan con información adecuada, principalmente para los voluntarios, quienes se presentan como apoyo para probar las vacunas desarrolladas.

I. MORAL Y PODER ALTERNATIVO

LO MORAL COMO PUNTO DE PARTIDA DEL CONTRAPODER

Roberto Mora Martínez

INTRODUCCIÓN

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia, en la que se analizan temas relacionados con los problemas en torno a la moral. En este sentido, considero la propuesta de Peter Singer, quien señala que la colaboración es la clave de la prosperidad y permanencia de las especies, ya que adoptan la estrategia *do ut des* (“doy para que des”), empero, cuando uno o más individuos sospechan que se está abusando de ellos, entonces dejan de ayudar, exponiendo al grupo a la extinción. También se interpreta como el interés de ayudar, para que el otro se vea forzado a auxiliar cuando alguna situación lo requiera.

Para este trabajo no es importante considerar la teoría de la fachada, la cual postula que el auxilio recíproco entre los humanos es por conveniencia e interés, esto es, se ayuda porque en el futuro es seguro que se necesite de esa persona, la cual debe regresar el favor. Expuesto lo anterior, el tema central de esta investigación consiste en abordar una interrogante planteada por Luis Villoro, ¿por qué queremos ser racionales? Así, el interés se enfocó en cons-

truir una respuesta, aunque se debe señalar que de esta pregunta de tan prestigiado filósofo se pasó a otra, en la que se enfoca el ¿para qué queremos ser morales?, cuya respuesta cuestiona las tendencias actuales del neoliberalismo, las cuales señalan que las personas que no aportan a dicho sistema son prescindibles. A raíz de esto, han surgido las éticas indoloras en las que lo único que importa es preocuparse por el bienestar individual, sin tomar en cuenta los problemas sociales. En mi opinión, la cooperación, el altruismo y la empatía permitieron el desarrollo y supervivencia de la especie humana, actitudes surgidas de un impulso natural de la vida y que, por ello, contribuyeron a mantener unido al grupo. Por lo que las respuestas a las preguntas sobre la moral giran en torno al ámbito de la importancia de la interacción humana.

LOS PROBLEMAS COTIDIANOS EN LAS COMUNIDADES HUMANAS

En los albores de las comunidades humanas, toda actividad que contribuyese a la supervivencia del grupo era fundamental: cacería, recolección, confección de ropaje, así como evitar el convertirse en presas, entre otras. Sin embargo, no es posible afirmar que la convivencia diaria haya estado exenta de disputas, sobre todo en lo referente al reparto de comida, e incluso, dentro de su refugio, por la obtención de algún lugar apto para descansar. En este sentido, no es posible afirmar que los repartos hayan sido justos; seguramente que siempre hubo algunos que obtuvieron más beneficios que otros. Aun así, también es seguro que, precisamente en dichos repartos, hubo gritos, jaloneos y empujones para hacer menos injusta la repartición. Por lo que en los reclamos del grupo se encuentra el germen de la justicia, la democracia en contra de los abusos, en términos de esta investigación del poder alternativo.

Así, las acciones y decisiones que mantuvieron la unidad del grupo se fueron consolidando como benéficas, constituyéndose como base de lo que posteriormente se denominó moral. Con el paso del tiempo, la tendencia fue que algunos individuos empezaron, por ejemplo, a considerarse más importantes por la actividad desarrollada y con ello a obtener más beneficios, más cosas y mejores espacios; fue y es una tendencia que se ha ido arraigando de acuerdo al crecimiento de las comunidades. Por ello es necesario indagar qué circunstancias mediaron en las valoraciones de dichas actividades.

Para ilustrar los aspectos sociales que quizá intervinieron, es oportuno señalar el enfrentamiento de peligros, por ejemplo, en la cacería, pues era más probable que hubiese más fallecimientos en esta actividad que en otras. Un punto importante es que la caza no era solamente labor de hombres, pues también las mujeres participaban. Así, será en estadios muy avanzados del desarrollo poblacional cuando se forje la separación entre hombre cazador y mujer recolectora; aunque lo importante a destacar son ciertos aspectos que intervinieron para que se minusvaloraran actividades y personas.

Un tema relacionado con la cacería es la formación de las defensas que posteriormente dieron lugar a los ejércitos compuestos por hombres, pero, no hay que olvidar las historias de un número elevado de poblaciones donde se registra la vida de mujeres que contribuyeron con grandes proezas a la obtención de triunfos. Finalmente, en esta escasa lista, cabe considerar a las personas que se colocaron como dirigentes de los grupos y, por tanto, tuvieron acceso a información y oportunidades de las que el resto carecía, por ello, surgió un aprendizaje que ahora consideramos perjudicial: la apropiación de mayores insumos, mejores espacios y, con ello, más beneficios.

La tendencia de la mayoría de los dirigentes a gozar de mayores bienes que no fueron reclamados por los integrantes de la tribu o comunidad es una situación en la que también intervinieron múltiples factores: desde que la población lo aceptó (e incluso lo propició) por agradecimiento, debido a una buena dirección que salvó a

la comunidad o porque se formó un pequeño grupo que engañó al resto, o porque se inició con la difusión de ideas, según las cuales había personas con dones especiales, por lo que debían estar a la cabeza de la comunidad.

Antes de continuar, conviene señalar que las anteriores conjeturas son útiles para ubicarnos en el momento actual, ya que, de alguna manera, el bienestar de los dirigentes (y actualmente de los capitalistas), fue en sus inicios aceptada por las poblaciones, y hoy se han vuelto más evidentes, con la salvedad de que se ha generado mayor información, en la que se explica que los lujos de los que gozan unos cuantos se deben a la explotación, marginación y engaño de la gran mayoría de trabajadores, y que éstos pueden transformar sus condiciones de vida; aunque esto no se logrará con sólo postular la igualdad humana, pues existen grandes sectores o núcleos humanos ubicados en los países del primer mundo que están convencidos de la existencia de una supuesta superioridad de unos individuos sobre otros.

Así, en el marco actual en el que las tendencias clasistas y racialistas continúan, por ello es oportuno abordar, desde ya, para qué se postula la moral. En este punto debe señalarse la importancia de reivindicar la condición humana de los grupos más afectados, ya que así se estará reconociendo su importancia para el conjunto humano. De ahí que considere falsas las interpretaciones que tienden a señalar que algunas personas son prescindibles; así como las propuestas éticas que promueven la preocupación individualista.

LA ÉTICA INDOLORA

Hoy en día se ha multiplicado la información sobre los problemas que padecen los más necesitados, así como la devastación del planeta. En este sentido, resulta vertiginosa la difusión de las noticias o sucesos relacionados con actitudes racialistas, la explotación de niños y mujeres, así como de los migrantes, lo cual se publica

de manera cercana a las propuestas de lucha contra cualquier tipo de marginación, y sobre todo de abusos, así como los castigos a quienes violan la privacidad de algunas personas. Sin embargo, la manera como hoy se presenta la información de dichos problemas, no hay información sobre su posible solución, por lo que se promueve la preocupación individualista.

Debido a este tipo de situaciones, hoy en día privan las éticas indoloras, como las denominó Gilles Lipovetsky, quien observa que dicha tendencia está determinada por el bienestar del yo. Así, el dolor existente alrededor del individuo no debe afectar la salud mental y física, de tal modo que no hay compromiso con las situaciones de racismo, pobreza y corrupción. En este sentido, los imperativos de belleza, poder adquisitivo, reconocimiento social, entre otros, se constituyen como ideales a concretar.

Debido a la promoción de éticas individualistas indoloras, se ha provocado un *impasse* en la responsabilidad cooperativa, pues, como lo señala Daniel Innerarity, el ser humano no puede estar sin deberes. De tal manera que la apoteosis individualista ha dado lugar a una cultura de la autodeterminación narcisista, que no es la permisividad total, sino de una variante más sutil, esto es, una moral sin obligación ni sanción, en la que no hay ningún deber con otras personas.

De acuerdo con Innerarity, nadie quiere cambiar el fondo de las situaciones sociales, aunque están dispuestos a participar en la corrección de las superficies, por ello, “En el mundo contemporáneo conviven la desafección hacia las vastas odiseas ideológico-políticas y el deseo creciente de compromisos libres, puntuales”.¹ Por tanto, se trata de una cosmética que, consciente de lo inalterable que es la

¹ Daniel Innerarity, “La ética indolora: en busca de una moral sin inconvenientes”, *Bioeticaweb*, vol. 14, núm. 293 (2014), sec. “Antropología”, 25 de marzo de 2004, en <<https://www.bioeticaweb.com/la-actica-indolora-en-busca-de-una-moral-sin-inconvenientes-d-innerarity/>> (fecha de consulta: 7 de abril de 2020).

realidad, ha promovido un pensamiento individual, en el que cada quien se ocupa de su calidad de vida, de lograr su autosuficiencia y autoprotección.

Por otra parte, Innerarity acota que los deberes para el ser humano son ineludibles, debido a que simultáneamente se constituyen como limitaciones de su libertad y protectores de su fragilidad. Desafortunadamente, esta etapa posmoralista no debe preocuparnos tanto, ya que la desregulación, está contenida dentro de límites estrictos. Sin embargo, considero que sí debe ser alarmante, ya que, a pesar de que el pequeño grupo de privilegiados no puede transgredir ciertos límites, lo cierto es que el malestar generado por la pobreza, y en general por lo abusos, es permanente, por la cual la posibilidad de alzamientos está presente.

En la población, como indica Innerarity, “el sentido de indignación moral no ha muerto”, continuará latente, desafortunadamente, las más de las veces; siempre y cuando no implique abandonar el sillón desde el que se contempla la atrocidad correspondiente, “la cultura indolora de la moral correcta y las buenas intenciones es inercial, parasitaria, vive de los intereses que le reportan unos valores en los que ya no cree y que no podría defender”.²

Esta última cita nos conduce a una pregunta: ¿entonces sólo se buscará un cambio cuando algunos sectores encumbrados se sientan agraviados? Si es así, ello implica que la moral estará guiada por intereses personales y de clase; mientras tanto, la ética que la sustentará es de participación por interés individual, lo que implica que una vez que se resuelva para algunas personas su situación laboral y social, entonces detendrán la movilización o simplemente dejarán de participar.

Resulta oportuno indagar sobre la posibilidad de que la promoción de la bondad se debe a que es conveniente para evitar futuras afectaciones, o existen otros motivos para impulsar una

² Innerarity, “La ética...”.

vida moral. Por lo que surge esta pregunta: ¿para qué queremos ser morales? Esto último constituye el tema del siguiente apartado.

¿HAY UNA TENDENCIA HUMANA A LA MORAL?

Enuncio, en principio, una hipótesis que trata de explicar por qué los seres humanos quieren ser morales. Es la teoría de la fachada, en ésta se indica que no hay algo parecido a la bondad humana, que ello no existe, ya que la moral es un barniz que oculta una naturaleza auténticamente egoísta. En este mismo orden ideas, el psicólogo Paul Bloom objetó que quienes opinan así se basan en señalar que siempre hay motivos ocultos, incluso cuando se ayuda a extraños.

La negación de que en los seres humanos existe un tipo de motivación compasiva y bondadosa implica, entonces, que una persona ayuda debido a que en realidad sólo desea mejorar su reputación; además, con la esperanza de que en algún futuro sea compensada recibiendo la reciprocidad de quienes ayudó. En México, comúnmente se dice “hoy por tí, mañana por mí”, incluso se debe considerar que las acciones colaborativas tendrán detrás la intención de atraer parejas y amigos o, simplemente, porque esas personas quieren sentirse bien consigo mismas, así como obtener indulgencias gracias a los actos realizados, según la óptica cristiana. Por ello, Paul Bloom subraya: “Rasguña a un altruista y verás sangrar a un hipócrita”.³ Sin embargo, Bloom apunta que “la evolución nos ha determinado a ser altruistas, infundiendo dentro de nosotros una preocupación genuina por el destino de ciertos individuos, al hacernos compasivos y solidarios”.⁴

³ Paul Bloom, *Contra la empatía. Argumentos para una compasión racional*, trad. de Eduardo Latapí (México: Taurus, 2018), 192. La frase que cita es de Michael Ghiselin.

⁴ *Ibid.*, 196.

Para ofrecer otra perspectiva sobre el altruismo y la empatía, es oportuno citar a Frans de Wall, quien apunta que si bien es cierto constatar violencia en el mundo animal, también hay solidaridad y cooperación, como es el caso de los bonobos, entre los que no se han registrado actos violentos.

Por otra parte, no se puede negar la violencia, no sólo como producto de las emociones, sino de la racionalidad; lo cual implica la tendencia a despojar a otros grupos de lo que les pertenece, ya que en el propio ámbito se necesita. Sin embargo, regresemos al presente, abordando algunos de los problemas de convivencia.

LOS PROBLEMAS ACTUALES QUE CONDUCEN A LA MORAL

A lo largo de la historia se han registrado diversos problemas que, de una u otra manera, han plasmado algunas tendencias humanas. Para este trabajo interesa destacar dos: 1) la dominación y 2) la liberación. Dichas conductas deben analizarse desde la perspectiva actual, en la que se ha dejado atrás el desarrollo puramente local, por lo que deben considerarse a nivel global.

Un ejemplo de suma importancia es el considerable número de refugiados y migrantes libaneses, sirios, afganos u nacionalidades, quienes buscan resguardo en Europa, por la necesidad de huir de las guerras provocadas en sus respectivas naciones, por el deseo de algunas personas que quieren controlar el territorio y la riqueza, aunado a las respectivas creencias religiosas.⁵ En el caso de América Latina, se experimentan problemas de racialismo y

⁵ Un ejemplo *ad hoc* es un informe de la ACNUR, en el que se apunta que en 2015 más de un millón de indocumentados arribaron por mar a las costas del viejo continente. Telesur, “ACNUR: mayoría de migrantes en Europa, huyen de la guerra”, en <<https://www.telesurtv.net/news/-ACNUR-mayoria-de-migrantes-en-Europa-huyen-de-la-guerra-20151230-0048.html>> (fecha de consulta: 6 de febrero de 2020).

discriminación, falta de empleo digno, lo que ha forzado a guatemaltecos, hondureños, salvadoreños, etc., a migrar, quienes buscan en Estados Unidos una oportunidad de sobrevivir. Así, en los problemas señalados, se debe incluir, además, un crimen de lesa humanidad: la desaparición forzada, la cual implica represión y muerte, producto de la violencia estructural y coyuntural que, en los distintos países, presenta diferencias en cuanto a la imposición neoliberal.

Otro ejemplo de esos problemas actuales, en el caso de México, es un porcentaje considerable de población que migra de un estado del país a otro, para escapar de la violencia suscitada por la guerra entre los cárteles de la droga. Los ejemplos más notorios son Guerrero y Michoacán.⁶ Por otra parte, es oportuno señalar algunas cifras:

México tuvo 35 588 homicidios [en 2019], la mayor cantidad desde que se empezaron a llevar registros en la década de 1990, aunque el aumento fue mucho menor que en años anteriores. Desde que el entonces presidente Felipe Calderón emprendió una ofensiva militarizada contra las organizaciones de narcotráfico en 2006, el número anual de asesinatos se ha más que triplicado en el país.⁷

No es necesario revisar país por país para darse cuenta de que los múltiples problemas locales presentan correlación a nivel continental e incluso mundial. Las complejas relaciones globales se

⁶ Salvador Maldonado Aranda, “Drogas, violencia y militarización en el México rural. El caso de Michoacán”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, núm. 1 (enero-marzo de 2012), en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032012000100001>.

⁷ “La pobreza y la violencia; un cóctel explosivo que atiza el desplazamiento y la migración en México”, Redacción Sin Fronteras, *La Jornada*, 18 de febrero de 2020, en <<https://www.jornada.com.mx/sin-fronteras/2020/02/11/la-pobreza-y-la-violencia-un-coctel-explosivo-que-apura-exodos-de-poblacion-en-mexico-1986.html>> (fecha de consulta: 18 de febrero del 2020).

caracterizan por la incertidumbre política y las crisis financieras que afectan a las mayorías sociales. Además del deterioro ecológico y falta de atención sanitaria, el alto nivel de consumismo, el creciente uso de la inteligencia artificial, que se suma a los trabajos de represión a la libertad política, por señalar algunos.

Los conflictos que hoy se enfrentan conducen a otra interrogante: ¿cómo humanizar?, en otras palabras, ¿qué explicar respecto de la moral, como inherente al ser humano? Ello debido a que no basta con enfatizar ideas en torno a la bondad, la aceptación, la esperanza y la gratitud. Postular una mejor convivencia social implica la necesidad de otros aspectos: ofrecer una concepción del ser humano de carne y hueso, ya que ello impulsa a reflexionar en torno a varios problemas; en primer lugar, los personales, posteriormente los grupales y así se continúa hacia los locales, nacionales e internacionales, lo cual es el trayecto más deseable para el poder alternativo.

Por otra parte, hay que tener cuidado con la imposición particularista, a pesar de que las ideas que se expresan en algunos sistemas o doctrinas propugnen bellas e incluso sublimes argumentaciones sobre lo mejor para el ser humano. Ya que, histórica y desafortunadamente, dichas reflexiones han sido utilizadas para sostener que un sistema específico de estratificación social, política y económica es mejor que otro, así ocurrió en Grecia, en donde se consideró como bárbaros a todos los demás pueblos.

Sin embargo, algunos de los postulados filosóficos y morales emanados de Grecia aún continúan vigentes, claro, con modificaciones; por ejemplo, el uso y valor que se le concede a la razón, así como su vinculación con la moral y lo ético. Aquí conviene apoyarnos en las reflexiones que Luis Villoro expuso en torno al proceso racional y de razonamiento llevado a cabo por los seres humanos, pues ello es una guía para analizar las bases de la moral.

LO RACIONAL Y LO RAZONABLE
EN RELACIÓN CON LA MORAL

Entonces, surge la dificultad de cómo proceder sin caer en visiones particularistas, para ello es necesario acudir a las reflexiones de Luis Villoro, quien ha señalado una interesante ruta de pensamiento en lo que se refiere a la actualidad de la razón, lo racional y lo razonable.

En este punto surge una paradoja, ya que, de acuerdo con Luis Villoro, al tratar de exponer lo mejor del pensamiento humano, esto es, “Al intentar construir una sociedad racional diseñada en abstracto, se ha logrado, a menudo, regresar a la peor barbarie”.⁸ Así, indica la necesidad de repensar el papel que cumple la razón, ya que ésta ha dejado de ser válida como una vía para dar un fundamento seguro a todos nuestros conocimientos y acciones. Por tanto, es necesario considerar otros aspectos, por ejemplo, la importancia de reflexionar en torno a las nociones de racionalidad (racional) y razonabilidad (razonable).

Ahora bien, el análisis de Villoro es de suma importancia para este trabajo sobre la moral y el poder alternativo, pues plantea dos problemas: ¿por qué queremos ser racionales (entiéndase aquí morales)? y ¿qué características tendrá la razón, la moral, para servir a la vida?

A la primera pregunta, este filósofo observa que se quiere ser racional “Para que no sea vana nuestra acción en la tierra, para que las creencias que determinan nuestro comportamiento sean conformes a la realidad y podamos así encontrar nuestro camino en el mundo y poder recorrerlo”.⁹ Ello se debe a lo que la razón cumple en nuestra especie, lo que en otras es prerrogativa del instinto: ser una garantía de la adecuación de nuestras creencias a la

⁸ Luis Villoro, “Lo racional y lo razonable”, en *Los retos de la sociedad por venir* (México: FCE, 2013), 216.

⁹ *Ibid.*, 207.

realidad y, por lo tanto, del éxito y el valor de nuestras acciones en el mundo.

La segunda pregunta planteada por Luis Villoro, sobre ¿cuáles son las características que debe cumplir la razón para servir a la vida? Para responder es oportuno considerar la diferenciación que este pensador enfatiza en torno a tres aspectos: 1) lo racional, que se aplica a toda creencia o acción que esté fundada en razones, abstracción hecha de su adecuación a la situación en que se ejerza; 2) las razones son juicios en los que se delibera sobre los fundamentos de objetos, creencias y acciones, así como su adecuación a la universalidad, o por lo menos a la realidad; 3) lo razonable, que es la creencia o acción juzgada, en función del grado en que sirva, en una situación particular a la realización del fin que nos proponemos.

En cuanto a la razonabilidad, es necesario tener en cuenta algunos aspectos que la complementan, por ejemplo, se deben evitar las convicciones emotivas, de tal manera que es razonable aceptar razones porque se presentan pruebas, aunque no sean totalmente ciertas, por ello es posible aceptar hipótesis contrarias, todas éstas razonables; incluso aunque resulten insuficientes, claro, a la luz de ciertas ideas con mayor verosimilitud. Sin embargo, en dirección contraria a lo que señala Villoro, la emotividad puede conducir a la nobleza.

Por otra parte, Villoro señala que lo razonable también aplica a concepciones generales, sistemas de creencias, doctrinas filosóficas y religiosas. De ahí la necesidad de buscar en cada campo de la realidad la cuantía y el género de razones asequibles y útiles para apoyar la verosimilitud de nuestras creencias, por lo que escribe: “Una racionalidad razonable no se refiere a una razón única y pura, sino a las distintas maneras como su ejercicio, en cada situación variable, permite acercarnos a cumplir con los fines que perseguimos”.¹⁰

¹⁰ *Ibid.*, 212.

En este sentido, una acción es racional cuando, de manera consciente, se propone fines realizables, así como a las medidas más adecuadas a realizar esos fines proyectados. Por lo tanto, son razonables las convicciones morales que se atienen a un cuerpo limitado de razones capaces de dirigir nuestra conducta sin pretensión de ser irrefutables.

Ahora bien, respecto de las decisiones morales, cada disposición supone alternativas de acción posibles y, a menudo, conflictos entre conductas igualmente racionales e incluso contrarias. Así, para seleccionar se debe recurrir a dos criterios: el primero, a los propios proyectos generales de vida, lo que incluye las preferencias de valores, por lo que escribe que “las preferencias contrarias sobre valores pueden ser ambas racionales; pero no pueden traducirse ambas en normas universalmente válidas”.¹¹ Por lo que están sujetas a decisiones personales, no universalizables, necesariamente. En el segundo criterio señala la necesidad de “atender las circunstancias en que se da la conducta”.¹² En este sentido, es dable apuntar que los juicios morales deben interpretar la norma general, a la luz de la situación en que se aplica.

De tal modo que, de no considerar el contexto, los más elevados valores se pueden convertir en algo irrealizable, es decir, acciones propias de místicos o santos:

Racionales pueden ser los principios éticos que regirían un orden normativo universalmente válido, abstracción hecha de las circunstancias cambiantes en que esos principios pueden realizarse. Razonables serían los juicios que no se justificaran solamente en la norma universal, sino juzgaran de su realización posible en un caso concreto. Para ello los juicios morales deben interpretar la norma general a la luz del caso en que se aplica.¹³

¹¹ *Ibid.*, 214.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 215.

En este orden de ideas, es oportuno preguntar ¿cuáles serían las posturas correctas para decidir y actuar, lo mejor posible? En otras palabras, ¿cuáles son las características que ha de cumplir el acto moral? Para responder esta pregunta, cabe decir que aquí se indicó que las acciones denominadas como cooperación, altruismo y empatía permitieron a la especie su supervivencia, debido a que fortalecieron los lazos comunitarios al generar seguridad en la población. En este sentido, actuar conforme a la consolidación de la unidad de las personas con las que se habita, sería una primera respuesta; no obstante, Villoro presenta otras argumentaciones en torno a lo moral-ético.

Lo razonable, tanto en lo individual como en lo colectivo, es la conducta que no pretende imponer la razón en una situación irracional, sino adecuarla a la situación, justamente para cambiarla¹⁴. Así, lo moral se calificaría como la conducta que ayuda a mejorar los problemas, tal vez sin solución definitiva, pero es muy diferente a posponerlos o a la imposición de alguna postura.

Así pues, Villoro Toranzo apunta que no es el rechazo de la razón, sino su reforma; debo acotar que aquí incluyo las emociones, las cuales no necesariamente son negativas o contrarias a la realización de acciones racionales y morales colaborativas o altruistas. Sin embargo, es necesario considerar la importancia que presenta en los seres humanos el control de las emociones, pues es necesario conocer las normas, preceptos, reglas o propuestas morales de las cuales es posible abreviar para que los conflictos (inacabables) se resuelvan alejados de las luchas armadas, los asesinatos, las violaciones, o de obligar a las personas a ejercer una determinada creencia religiosa, espiritual, política, económica, entre otras.

Por tanto, es correcta la propuesta de Villoro de aceptar lo razonable, cuando se opone a la propia voluntad —agrego egoísta— empleándose conforme a los fines propuestos en ese contexto, y

¹⁴ *Ibid.*, 217.

también añadido que, si el objetivo se compone de respeto, solidaridad, democracia u otras, es preferible, ya que, al formar parte del mundo empírico —aunque sus raíces se encuentren en el mundo natural— se debe construir dialógicamente, debido a un contexto intersubjetivo que lo hace posible.

En este sentido, destaca que actitudes como la cooperación y el altruismo se han combinado con la creatividad, el aprendizaje progresivo, la conciencia, dando lugar a construcciones que, en mayor medida, han permitido una convivencia y un desarrollo cultural y civilizatorio, que a pesar de todos los problemas se ha caracterizado por la búsqueda de una convivencia pacífica; códigos morales, leyes, instituciones para el cuidado de la salud, así como del mundo, así lo atestiguan. Pese a las diferencias en la manera de percibir el cuidado de la salud, por ejemplo, hay naciones que no cuentan con un sistema público de salud o cuyo presupuesto para ello es raquíutico; pero esto no se debe a que los grupos dirigentes consideran que el ser humano deba ser capaz de solucionar su vida para solventar sus cuidados. Lo que en un número considerable de ocasiones no ocurre, ya que las condiciones sociales precarias, los malos salarios y demás carencias lo impiden.

Por tanto, los seres humanos han incorporado a sus actitudes tendencias a cuidarse mejor de manera individual o social. Sin embargo, las dificultades se han incrementado, dado que, en buena medida, se ha acrecentado la población, hasta formar grandes ciudades, dando lugar a un desapego social, esto es, desinterés por personas a las que no se conoce, con quienes nunca se ha tenido ningún contacto; además de que, aún perviven creencias en las que se establece un pensamiento dual, que de manera incorrecta y desde un pensamiento neoliberal sólo determina o encasilla a las personas como buenas o malas y en útiles e inútiles.

Por otra parte, la manera de concebir a los seres humanos también está mezclada con ideas generadas por filósofos, economistas, sociólogos u otros, que a pesar de ser conocidas de una manera muy simple (incluso difusa), han llegado a tener presencia en el

imaginario social, por ejemplo, las multicitadas ideas de Aristóteles, según las cuales unos seres humanos nacieron para mandar y otros para obedecer; iniciaron de una propuesta posterior; la de la superioridad racial, cuya expresión más notable fue el nazismo, o el ser humano violento, así como el egoísmo, que conduce a la propuesta del *homo economicus*, y así por el estilo.

Las ideas que se han formado socialmente permiten a algunas personas señalar el divisionismo social como algo aceptable, ya que hay diferencias biológicas que, según ellos, se deben mantener. No huelga aclarar que considero estas últimas ideas como completamente erróneas, de ahí la necesidad de postular que las diferencias sociales se deben a la historia, así como a la interacción con el medio ambiente y, como resultado de ello, una específica cosmovisión que, al ser particular, ha inducido a grandes pensadores a expresar afirmaciones erróneas, como las antes citadas.

En este sentido, la pregunta del por qué se modifica en un para qué queremos ser morales. Al respecto, conviene recordar que el accionar humano suele actuar voluntariamente de manera colaborativa, altruista y empática, debido a la tendencia gregaria, por lo que, al vivir en sociedad, el ser humano propicia su permanencia y, gracias a la seguridad que obtiene y a la apropiación, experimenta las sensaciones de felicidad y tranquilidad, entre otras; tal vez, sin que éstas sean el objetivo principal, sino el resultado de otras acciones. Como señala Frans de Waal, refiriéndose a la naturaleza, la biósfera sólo ofrece información e inspiración, nunca prescripción.

PARA QUÉ QUEREMOS SER MORALES

Entre la información que se ha extraído de la naturaleza, destaca el problema de que no es posible derivar de aquélla alguna meta para la sociedad, incurrir en ello es caer en la falacia naturalista que impide pasar del cómo son las cosas al cómo deberían ser. Por ello, cabe recordar que el aprendizaje, entre otros factores, ha diferenciado

a los humanos en el hecho de que han construido una organización social estratificada, por lo que, a la naturaleza gregaria, se ha sumado la experiencia de participación de toda la comunidad, la cual ha sido indispensable para asegurarse de la mayor equidad posible en los repartos de comida, espacios, pieles, etc. Lo que aquí se considera como el inicio de la justicia, cuyo origen se halla en el trabajo comunitario, que a su vez surge de la necesidad de vivir en grupo, es lo que ha fomentado en los seres humanos las tendencias altruistas y empáticas. Aunque no está de más decir que las actitudes tendientes a controlar a los demás también son parte del aprendizaje humano.

Por otra parte, no es posible soslayar las tendencias violentas, la competitividad, el abuso y la dominación, sin embargo, dichas acciones son limitables; claro, así como se pueden ignorar las tendencias de cooperación y altruismo, sobre todo cuando hay intereses egoístas; empero, toda actitud puede controlarse, como señala de Waal, ¿y acaso no es el autocontrol lo que nos convierte en humanos?

Así, para las personas que buscan una vida en concordia y entendimiento con los demás, es necesario establecer códigos, estratificaciones, intercambios de equilibrio y correspondencia entre las diferentes partes del conjunto humano. Para ello es necesario continuar difundiendo los ideales de una convivencia pacífica, ya que, al carecer de objetivos de vida, es necesario crearlos —como ya se ha hecho—, así como guiarse por los mejores, esto es, aquellos pensadores o modelos a seguir que consideren el respeto, la diversidad y los ya señalados aspectos de colaboracionismo.

CONCLUSIONES

Aquí se ha indicado que, por naturaleza, el ser humano tiende a ayudarse, lo cual es una tendencia que contribuye a la supervivencia, tanto individual, familiar o de grupo, a través de actos califi-

cados como empáticos o altruistas. Tales acciones se consideran el origen de la moral. En este sentido, se indica que lo moral consiste en una serie de acciones que el ser humano ha ido seleccionando a lo largo de su experiencia vital, constituyendo así la base en la que posteriormente se sustenta el poder alternativo.

Por tanto, es necesario considerar la capacidad de aprendizaje en el ser humano, pues ha sido de suma importancia para todas sus actividades: sembrar, construir sus viviendas, domesticar animales, generar arte, entre otras; también ha entendido el beneficio de propiciar las conductas que contribuyen a la unidad del grupo, ya que propician relaciones cordiales. A estos aprendizajes se les denominó moral, base del contrapoder o poder alternativo.

Un dato relevante es que, debido a que las conductas varían de acuerdo a las experiencias históricas, las acciones morales también dependen de este tipo de hechos. Para responder a la interrogante de ¿para qué queremos ser morales?, es de suma importancia subrayar que lo valioso de la moral consiste en la aspiración de mantener una convivencia que permita la unidad y, con ello, la supervivencia de la especie; ésta presenta mejores resultados cuando se dan relaciones de respeto, inclusión y colaboración. Por ello habrá que continuar fomentando una vida que incluya lo mejor de los aprendizajes morales.

FUENTES

Bloom, Paul. *Contra la empatía. Argumentos para una compasión racional*, trad. de Eduardo Latapí. México: Taurus, 2018.

Innerarity, Daniel. “La ética indolora: en busca de una moral sin inconvenientes”, *Bioética web*, sec. “Antropología”, vol. 14, núm. 293 (2014), en <<https://www.bioeticaweb.com/la-actica-indolora-en-busca-de-una-moral-sin-inconvenientes-d-innerarity/>>.

- Maldonado Aranda, Salvador. “Drogas, violencia y militarización en el México rural. El caso de Michoacán”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, núm.1 (enero-marzo de 2012), en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032012000100001>.
- Redacción sin Fronteras. “La pobreza y la violencia; un cóctel explosivo que atiza el desplazamiento y la migración en México”, *La Jornada*, 10 de febrero de 2020, en <<https://www.jornada.com.mx/sin-fronteras/2020/02/11/la-pobreza-y-la-violencia-un-coctel-explosivo-que-apura-exodos-de-poblacion-en-mexico-1986.html>>.
- Telesur. “ACNUR: mayoría de migrantes en Europa, huyen de la guerra”, en <<https://www.telesurtv.net/news/-ACNUR-mayoria-de-migrantes-en-Europa-huyen-de-la-guerra-20151230-0048.html>>.
- Villoro, Luis. “Lo racional y lo razonable”, en *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE, 2013.

II. ESTÉTICA Y CONTRAPODER

LA DISPUTA DE LOS SIGNOS
EN *LA HORA DE LOS HORNOS*.
IMAGEN DIALÉCTICA Y CONTRAPODER

Aldo Martín Limón Santiago

INTRODUCCIÓN

La hora de los hornos se estrenó en junio de 1968, en el marco de la IV Mostra internazionale del nuovo cinema di Pesaro, Italia. La razón: el filme realizado por Fernando Solanas y Octavio Getino fue censurado por la dictadura militar encabezada por Juan Carlos Onganía, debido a su posicionamiento estético-político: contestatario y antiimperialista. Por tal razón, no pudo proyectarse en canales oficiales de Argentina hacia aquellos años. Ante esta situación, la muestra de Pesaro —con cuatro ediciones anteriores— fue un escaparate para Grupo Cine Liberación.¹ A lo largo de su

¹ Conformado por Fernando Solanas, Octavio Getino y Gerardo Vallejo. Buscó, mediante su interpelación estético-política, confrontar el sistema neocolonialista, apuntando la relevancia de conformar una cinematografía nacional, frente al embate del imperialismo cultural. Véase Fernando E. Solanas y Octavio Getino, “Hacia un tercer cine”, en *Cine, cultura y descolonización* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1973).

creación, la muestra había reunido a relevantes cineastas, críticos y teóricos de la renovación estética de los años sesenta.² Este hecho fue sólo un signo de la capacidad política que se articuló alrededor del filme.

Este estudio pretende mostrar algunas guías de interpretación del posicionamiento de *La hora de los hornos* (Fernando Solanas y Octavio Getino, 1968) como dispositivo de contrapoder en los años sesenta, así como la potencia signica que sigue teniendo un profundo eco frente a nuevos referentes erigidos como procesos de resistencia política desde la estética. Si bien los alcances cinematográficos del filme se rastrean desde la propia constitución cinematográfica, asimismo los postulados teóricos que se formularon a su alrededor fueron lapidarios en aquel proceso.

La hora de los hornos

Comencemos por señalar que el filme en cuestión se erigió como la piedra angular de la propuesta estético-política del Tercer Cine, cuyo sustento teórico se concentró en el texto “Hacia un tercer cine”,³

² La importancia de la muestra consistió no sólo en un carácter alternativo a Cannes y Venecia. Fue un contrapeso político en el escenario del cine de aquellos años, por lo que no es sorpresa que la participación de filmes latinoamericanos haya sido contundente: “Pesaro Had Substituted the Conventional Format of International Juries and Prizes for a Practice of Roundtable Discussions, Lengthy Publications, and Audience Participation [...]. *Beyond the style of the festival, Pesaro deliberately promoted films from lesser-known, radically bent directors, especially coming from Latin America and Eastern Europe. Further, it gained support from a whole host of left-leaning thinkers, artists, and activists: including, at one point or another, Pier Paolo Pasolini, Christian Metz and Roland Barthes*”. Cfr. Laura Ruberto y Kristi Wilson, “The Hour of the Furnaces, May 68, and the Pesaro International Film Festival”, en Javier Campo y Humberto Pérez-Blanco (eds.), *A Trail of Fire for Political Cinema. The Hour of the Furnaces Fifty Years Later* (Bristol: Intellect, 2019).

³ Solicitado por la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL).

publicado posteriormente a la realización del filme. Es preciso atender la relación dialéctica que se establece entre los postulados y su realización filmica. El texto encuentra concreción en el filme y, a su vez, *La hora de los hornos* potencia los presupuestos desde la construcción de la imagen. En este mismo sentido, se conforma una compleja relación entre estética y política, en la que los diferentes regímenes de signos actúan según sus propias dinámicas. El filme y el “manifiesto” se erigen como textos en un sentido semiótico; aunque de cualidades diversas, se manifiestan en un solo corpus que define una potente forma de sensibilidad, convocante de relaciones de poder, las cuales visibiliza y pondera. Conforman signos complejos que se imbrican desde la política, la historia, la economía y la estética. La forma del filme y del texto teórico sostienen una relación polivalente que los articula mutuamente: la política en un amplio registro. Por una parte, la ponderación de la liberación nacional frente al imperialismo, en tanto discurso eminentemente político; por la otra, la relevancia cultural del filme en toda su potencia estética.

La tesis que sugerimos en este trabajo afirma que la potencialidad política del filme no se limita simple y llanamente a un contenido expresamente político; por el contrario, lo político se amalgama con la forma estética y decanta hacia diversas posibilidades de transformación. La complejidad del tercer cine, partiendo concretamente de *La hora de los hornos*, demarca una postura política más allá de la propaganda, aunque recae en ésta.

En este orden, el tercer cine como posicionamiento estético-político frente al imperialismo se manifiesta desde la praxis cinematográfica que acompaña al contenido político del filme y el manifiesto. En amplio sentido, la apuesta del tercer cine converge con otras propuestas cinematográficas de su tiempo, que formulan sus propias *poéticas*, las cuales gravitan en torno a un mismo eje: la contraposición frente a un cine manufacturado como producto ideológico enajenante y de espectáculo, que gira dentro del espectro de la mercancía; considerando las posibilidades del cine, más

allá de la mera condición de objeto que debe consumirse y desaparecer. La propuesta ponderaría al cine como práctica de producción de significado y conformación de significante. Por lo que el problema va más allá de la condición artística del cine y, por ende, de los deslindes a los que un análisis de este tipo nos pudiera conducir. Ejemplo de esto es la complejidad para determinar el género al cual pertenece *La hora...* Al convocar diversos signos, como la imagen documental, el anuncio publicitario, las entrevistas *in situ*, etc., no hay una claridad de un género específico, y sí la apropiación teórica del cine-ensayo. Como bien anotaba el cineasta cubano Julio García Espinosa, el problema no es exclusivo de una cuestión de géneros. Por lo tanto, pensar al cine más allá de su trascendencia *poética*, que conlleva su inserción en un género específico, no es un problema meramente estilístico. Mas allá de señalar el género al cual pertenece, resulta sustancial apuntar las condiciones de creación propuestas por el cineasta (en su acepción más amplia como trabajador de la cultura). Esto conlleva a atender el dilema estético de las poéticas como condensación de postulados que adquieren concreción en la forma cinematográfica.⁴ Si bien tendríamos

⁴ En cuanto al concepto de poética, puede revisarse la pertinente anotación histórica de María Rosa Palazón, quien distingue estas acepciones, de las cuales la primera y tercera están estrechamente relacionadas con el problema planteado de la relación entre el texto *Hacia un tercer cine* y *La hora de los hornos*: “1) En la acepción que dieron a este término Galvano Della Volpe, Umberto Eco, Roco Musolino y Michel Beajour; a saber, el proyecto de un autor o una corriente o escuela cuyos juicios, en tanto toma de posición, se comprometen con su programa operativo que, paralelamente, niega a otros. 2) Ya Aristóteles, en su *Poética*, contemplaba esta dirección que investiga, dijo, especies del “arte poético” o innovador, sus efectos, la manera en que se concibe la trama, el número y la naturaleza de las partes y demás cosas relacionadas con el estudio metódico de la tragedia. 3) La poética (tercera acepción), como el plan creador que los autores expresan en declaraciones o manifiestos, es otro campo donde adentra el esteta. Plantea el asunto de cómo se prevé el consumo: cada proyecto es también un proyecto comunicativo, se afirma”. María Rosa Palazón, *La estética en México. Siglo XX. Diálogos entre filósofos* (México: FCE/FFyL-UNAM, 2006).

que ponderar que la realización de *La hora...* decantó en una amplia producción cinematográfica y teórica, enmarcada en la acepción de un tercer cine en plural, es necesario señalar que estas formas convergen como signos de contrapoder. Por ahora nos centraremos en la delimitación del filme argentino y su relación con otras experiencias, mediante la ponderación de la apropiación del lenguaje cinematográfico de la película, para los fines que competen a la liberación del hombre en su contexto nacional y latinoamericano, y con ello la apertura hacia formas estéticas que apelan al libre juego de las facultades del hombre en el marco de su plena liberación, es decir, la revolución como hecho estético total.

El acierto del tercer cine es mirar la práctica cinematográfica dentro de su propia historicidad, que como signo resuena en la contemporaneidad de una época en que el contexto político es decisivo en la constitución artística. La apuesta por la transformación del cine como medio expresivo desde su propio lenguaje se expande al señalar la imperiosa necesidad de revolucionar las facultades del hombre vía su liberación económico-política, que incide directamente en el ámbito cultural. Su ruptura ocurre en el orden de una estética de corte romántico, idealista. No es el apunte a la obra de arte vía su carácter aurático, o como forma liberadora a través de la catarsis y la liberación efímera de las pasiones lo que está en juego. Un paso adelante, el tercer cine se plantea una postura crítica, de ruptura total del hecho cinematográfico en sus diferentes etapas concurrentes dentro del proceso de producción: producción (creación), circulación (distribución) y consumo (exhibición). La radicalidad del tercer cine no se concentró exclusivamente en la ruptura con una forma canónica del lenguaje cinematográfico; antes bien, su radicalización estuvo en enfatizar el necesario trastrocamiento de una estructura de dependencia cultural venida de la dependencia económica, manifiesta en una inexistente industria de un cine propio de América Latina. Más allá del filme en sí, su mero proceso de producción como forma significante constituye *per se* una práctica de contrapoder.

Propuestas de realizadores cinematográficos en diferentes regiones de América Latina tuvieron a bien sostener poéticas con la claridad de distanciarse de formas hegemónicas de hacer cine, y que mediante su práctica ponían en jaque al sistema dominante del *starsystem* y, al mismo tiempo, fracturaban el de la política, fuese por la denuncia de la marginalidad de los medios de producción cinematográficos, o bien por la crítica al doble carácter del cine del primer mundo: ideologema y mercancía. En los productos del cine hegemónico se identifican dos premisas base del sostenimiento del capitalismo: la esfera política y la económica. Denunciar estos hechos no fue cosa menor, lo que costaría mucho a estos trabajadores del cine que llegaron hasta la radicalidad de las contradicciones económico-políticas.⁵

Sin embargo, el tercer cine no se limitó a realizar una denuncia a través del propio medio cinematográfico. Aunado a esto, su oposición se hizo presente en diferentes momentos del proceso de producción del cine. Por supuesto que no fue la única propuesta de este orden. Uno de los ejemplos más destacados fue la Escuela Documental de Santa Fe, Argentina, impulsada por Fernando Birri. Piedra fundacional y toral que fue más allá del lugar común de la vanguardia artística, cuya radicalidad consistía en firmar “manifestos antiimperialistas”.⁶ En dicha experiencia anterior al nombramiento del tercer cine, la lucha se sostuvo mediante un

⁵ Ejemplos bien conocidos de la desaparición de cineastas por la dictadura de 1976 son los casos de Raymundo Gleyzer y Pablo Szir.

⁶ Aspecto del cual se desmarca el mismo Glauber Rocha: “Los manifestos ideológicos muchas veces se confunden en lo más elemental. El peor enemigo del *arte revolucionario* es su mediocridad. Frente a la evolución sutil de los conceptos reformistas de la ideología imperialista, el artista debe ofrecer respuestas revolucionarias que bajo ninguna hipótesis acepten las propuestas evasivas. Y lo que es aún más difícil, es necesaria la identificación precisa de lo que es *arte revolucionario útil al activismo político*, de lo que es *arte revolucionario rechazado por la izquierda e instrumentalizado por la derecha*”. Glauber Rocha, “Eztética del sueño”, en *La revolución es una eztética. Por un cine tropicalista* (Buenos Aires: Caja Negra, 2011).

marcado carácter pedagógico, formando hombres de cine y no sólo cineastas, es decir, no sólo se formaron directores de cine, sino que hubo la necesidad de solventar productores, fotógrafos, camarógrafos, guionistas, etc. Otro caso fundacional es el cubano, que, después de la Revolución de 1959, creó el Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográfica (ICAIC), producto de la seria preocupación de las fuerzas revolucionarias por plasmar cinematográficamente los problemas a los cuales se enfrentaría la revolución en toda su esfera como proceso social.

Así, la diversidad de poéticas y prácticas cinematográficas que se erigieron durante los años sesenta y setenta, se articulaban en un hilo común: apuntalar al hecho cinematográfico desde su esencia eminentemente industrial, despojando la superchería de pensar al arte como acto exclusivo de la creatividad individual. El acto *poético* del cine tenía que ser realizado desde las posibilidades de los recursos técnicos más inmediatos, pues la tarea era urgente. Así, la Escuela Documental de Santa Fe, con la poética instaurada por Fernando Birri; el cine imperfecto propuesto desde Cuba por Julio García Espinosa; el corto documental de Santiago Álvarez y la dialéctica del espectador de Tomás Gutiérrez Alea son todos signos de un tercer cine conformado antes de ser categorizado como tal. La propuesta de englobarlos en un concepto como el del tercer cine no es más que un artificio intelectual, aunque necesario para referir dicho proceso. El tino de Fernando Solanas y Octavio Getino estuvo en enunciar y llevar a la praxis postulados que se habían estado gestando en experiencias previas.⁷ Si bien no existió uniformidad en los procesos, el núcleo del cual se partía tenía un mismo sentido. Cada uno tuvo sus propias posturas en cuanto al uso del lenguaje cinematográfico, los recursos estilísticos, los géneros, los posicionamientos políticos, sus postulados respecto del arte y la estética, etc. Sin embargo, confluían en un mismo impulso

⁷ Emilio Bernini, *El documental político argentino. Una lectura en imágenes de lo real* (Buenos Aires: Librería, 2007).

regional (no necesariamente regionalista) por formar una verdadera cinematografía nacional, para después sostener una identidad latinoamericana. Ése fue el aporte de la teoría del tercer cine que hemos retomado para agrupar ciertas experiencias cinematográficas en América Latina.

CUBA Y ARGENTINA:

UNA HISTORIA CRUZADA DEL TERCER CINE

La historia del cine latinoamericano es tan diversa como la historia de sus pueblos. Más allá de la generalidad de esta premisa, subrayamos que el punto de encuentro es la forma específica en que cada experiencia se enfrenta a los problemas estructurales del subdesarrollo, por lo cual no es casualidad la diversidad de manifestaciones. Hemos querido destacar las diferencias en cuanto al proceso de producción del cine en dos países que tuvieron a bien desarrollar propuestas cinematográficas sólidas en cuanto a la construcción de sus poéticas y prácticas que desembocan en un posicionamiento estético-político, como la *La hora de los hornos*. La cuestión del gusto es discernible, pero las poéticas están allí para verse cara a cara con la realización del filme y sus procesos de distribución y exhibición. Son notorias las diferencias de cómo se desarrollaron las propuestas tanto en Cuba, como en Argentina. Si por el lado de Cuba se muestra un cambio radical en las posibilidades cinematográficas después del triunfo de la revolución, cuando se creó una estructura que posibilitó la producción-distribución-consumo de los filmes; en cambio, en Argentina, cuando no se trabaja en la incomodidad de los procesos burocráticos, se ejerce el cine en la clandestinidad. El apunte histórico con el que se abre este texto, la imposibilidad del estreno de *La hora de los hornos* en Argentina (hacia 1968) es un hecho significativo, si apuntamos otros casos en los que la censura fue un factor determinante en el desarrollo de la cinematografía argentina. Un caso destacado lo

encontramos en las dificultades enfrentadas por la Escuela Documental de Santa Fe respecto de las políticas de la Universidad Nacional del Litoral, después de la salida de Fernando Birri de la dirección, y no se diga de su clausura, con la instauración de la dictadura de 1976.

El caso cubano fue opuesto al argentino si hablamos de la reproducción del proceso cinematográfico. El ICAIC, como propulsor de una política cultural (aun con las posibles desavenencias internas que ocurren en cualquier proceso revolucionario, y que no competen a este estudio profundizar) buscó proyectar una imagen de la revolución, que con el paso de los años se fue haciendo más aguda en su crítica. Esto debió tratarse con especial cuidado frente a la amenaza siempre latente de los adversarios contrarrevolucionarios, fueran externos o internos. A pesar de todo lo que se pudiera criticar al proceso cultural revolucionario, debe comprenderse que el ICAIC fue un instrumento de Estado que propulsó una política cultural que ampliaba el sentido del cine, al sostener que su utilidad ideológica se encontraba al servicio de la revolución. Entender el cine como medio y no como fin en sí mismo.

Las diferencias más esenciales no sólo se dieron en cuanto a los contextos nacionales. Además, se muestran diferencias en cuanto al uso del lenguaje cinematográfico. En algunos ejemplos que hemos ponderado en otros estudios,⁸ se observa cómo en el caso cubano se pasa de la urgencia más inmediata por hacer la épica de la revolución, por medio de imágenes con referencias directas y explícitas del contexto —reciente triunfo revolucionario— para después agudizar una crítica más sutil, por medio de otros recursos estilísticos y del lenguaje. Por ejemplo, en el caso de Tomás Gutiérrez Alea y Julio García Espinosa, quienes habían comenzado sus respectivas experiencias en Cuba con *El Mégano* (1955), pasan-

⁸ Aldo Limón, “La imagen dialéctica: poéticas e historias del tercer cine. Entre la dialéctica, la historia y los humanismos” (México: FFyL-UNAM, 2020, tesis).

do por *Historias de la revolución* (1960) y *Sexto aniversario* (1959), respectivamente, a dos de sus trabajos cumbre como es *Memorias del subdesarrollo* (Tomás Gutiérrez Alea, 1968) y *Aventuras de Juan Quin Quin* (Julio García Espinosa, 1967). La evolución en sus formas es sintomática de una madurez intelectual y creativa. Las primeras preocupaciones abrieron el camino a posicionamientos más complejos en cuanto a la postura del cine respecto de la revolución. El sentido de la dialéctica está en la forma de los filmes, intrínseca a ellos, no se encuentra en la epidermis de un contenido inmediato. De manera paralela, esto se observa en el caso argentino, donde Fernando Birri pasa casi de inmediato a un nivel paradigmático del discurso, dejando atrás —aunque no completamente— la experiencia de *Tire dié*, para pasar a la de *Los inundados* (1961) y llevar al límite su propuesta poética en *Org* (1978). Sus nuevas inquietudes quedan fijadas en sus manifiestos y su labor pedagógica en la Escuela de Cine y Televisión de San Antonio de los Baños, Cuba, al lado de Julio García Espinosa y Gabriel García Márquez, por mencionar algunos. En el caso de Cine Liberación, *La hora de los hornos* es un caso excepcional en el que la incursión de Octavio Getino y Fernando Solanas hacen uso de referentes anteriores para consolidar su propia poética y praxis. Aparecen en este filme fragmentos de *Tire dié* y, de forma indirecta, citas de las poéticas que conformarán al tercer cine.

Las poéticas y prácticas condensadas en el tercer cine entrarían en una categoría que hemos desarrollado en otros estudios: la *imagen dialéctica*. En resumen, las experiencias citadas generalmente tienen una carga estético-política profunda, porque fijan en la imagen la potencia de la historia, como imagen constructora de sentido estético que se convierte en dispositivo político. Las diferencias entre cada uno de los exponentes a los cuales hemos referido son evidentes, ¿qué les da articulación? La *imagen movimiento* que, más allá del sentido estético, se convierte en forma de dislocación de una realidad que parece de antemano preconfigurada. En eso convergen estas experiencias. No sólo mues-

tran la historia, sino que son estas mismas América Latina en la historia.

LA HORA DE LOS HORNOS COMO IMAGEN DIALÉCTICA
Y FORMA DE CONTRAPODER

Iniciamos este estudio puntualizando la condición de censura y anulamiento a la que se vio relegada *La hora de los hornos*. La situación política argentina había impedido su estreno en el país. Se trataba de una cinta que llevaba a la pantalla una explicación histórica, mediante una forma sensible de la situación de dependencia económica y cultural de la Argentina y, por ende, de América Latina. Más allá de la evidencia de la tesis, lo sugerente se encontraba en la forma en que Cine Liberación había puesto en imágenes sus tesis acerca de la dependencia y la descolonización. Postularíamos que *La hora de los hornos* fue un *collage* no sólo de imágenes, sino de propuestas teóricas. De Fanon a Sartre, de Eisenstein a Brecht, de la teoría de la dependencia a la descolonización y al peronismo, de Santiago Álvarez a Fernando Birri. Es un texto en el que cohabitan otros muchos textos. La originalidad la encontraron sus realizadores en los elementos precedentes, en lo *citabile* con diferentes órdenes de exposición y, por supuesto, de montaje. Cabe destacar que más que un estudio pormenorizado del filme, la pretensión que concierne a este estudio es la de señalar cómo es que entran en disputa los signos visuales desde la estética y su contrapunto con lo político.

La película está dividida en tres partes: “Neocolonialismo y violencia”, “Acto para la liberación” y “Violencia y liberación”. Son, a nuestro juicio, filmes distintos con un mismo eje rector: el filme-acto. Fundamentamos nuestra disquisición sobre ese primer momento de la obra: “Neocolonialismo y violencia”, principalmente porque sostenemos que es allí donde la condensación estético-política se presenta más profundamente.

¿Qué es *La hora de los hornos*? La vía estética de una propuesta descolonizadora. Para rastrear los signos que configuran su poética, es necesario ir a los principios en los que la obra encuentra sustento. El primero es la desmitificación del cine como forma-espectáculo, para abrir su potencial al cine allende lo espectacular; esto es, ir más allá de la ampulosidad del medio y recuperar sus posibilidades expresivas.

El distanciamiento constante que interrumpe la diégesis de la película es uno de los recursos expresivos mayormente presentes. Aquí, la historia no es sinónimo de trama, sino que aparece como ordenamiento lógico de hechos históricos que dan una explicación del pasado, que ha sido reconstruido desde las clases dominantes como hechos acontecidos desde lo inexorable del destino. Los hechos históricos están organizados en el filme de determinada manera: su coherencia y sentido son atisbos visuales a la sensibilidad. Cada intertítulo al inicio es un golpe seco a la imaginación sensible del espectador, aunado a la música extradiegética que remonta un estado primigenio, a partir del uso de la percusión, que va preparando para el combate de signos. Allí comienza el dislocamiento de la razón que abre paso a una estética de la violencia.⁹ El discurso se abre hacia la fundamentación histórica. Lo que parecía solamente propaganda, agitación; encuentra un cauce discursivo de carácter histórico. Después, viene la instancia racional, el dato duro que sustenta las primeras premisas. La película capta la atención del receptor, vía la sensibilidad, para después enunciar el problema desde el discurso racional o, por lo menos, es lo que su retórica permite identificar. El filme pasa de ser un panfleto emotivo a ser un ensayo racional. Sin embargo, esta postura no es algo estático, por la especificidad del discurso, que se va acoplando al tema que refiere. De allí que una de las categorías propuestas para categorizar el filme haya sido la de filme-ensayo.

⁹ Rocha, "Eztétyka del hambre".

En la conformación de un discurso que va de lo sensible a lo racional, Cine Liberación utiliza diferentes métodos para sus fines; entre éstos el montaje de atracciones, la voz *over*, los intertítulos en blanco y negro, el uso de imágenes de archivo, el montaje paralelo, etc. La secuencia del matadero, alternado con imágenes de la moda y la publicidad, genera una construcción de sentido que desborda la sensibilidad, pero que sólo se explica mediante la imagen de la Argentina, cuna de la mejor calidad de ganado vacuno. El montaje paralelo en dicha secuencia asocia lo inhumano con lo vital y lo bello, con lo grotesco. Por otro lado, la secuencia del cementerio de la Recoleta y sus estatuas, tienen una deuda con Eisenstein y el montaje de atracciones, que se revela en la secuencia del león del teatro Odessa en *Octubre* (1928). El dinamismo dado a las estatuas, y vinculado a la música de concierto, brinda un sentido trágico a la secuencia. La Recoleta es puesta como signo de la burguesía y oligarquía argentina, y su relación con la intelectualidad. Las referencias críticas a la intelectualidad argentina de corte cosmopolita es una constante a partir de la cual se pone en tela de juicio la cultura de élite como forma de colonización ideológica. Esta misma crítica se presenta en las secuencias de una voz *over*, superpuesta a las imágenes frívolas de una burguesía que aspira a su genealogía europea. Se enfatiza el rasgo decadente, algo similar a lo que le ocurre a Sergio en *Memorias del subdesarrollo*. La colonización desde dentro está dada por esa aspiración eurocentrista de la civilización, problema no resuelto en América Latina, y que en Argentina se muestra en el gaucho como signo de barbarie —tesis aún no superada—, formulada por grandes próceres de la historia argentina como Domingo Faustino Sarmiento.

El aparente *collage* es más bien un juego de provocaciones sensibles que aspiran a un espectador o sujeto revolucionario, que decodifica a profundidad las asociaciones mostradas. No es en realidad un cúmulo de imágenes azarosas; más bien se busca generar esa idea, aunque en el fondo ese abigarramiento de imágenes se coloca entre la identificación y el distanciamiento. De allí que las

imágenes de archivo se alternen con secuencias de dramatización o con entrevistas al parecer genuinas; mientras que el uso de secuencias auditivas que son superpuestas (y dislocadas del sentido original en el cual se originaron) es otro recurso poético: el oxímoron cinematográfico. Basta recordar el monólogo de una mujer de clase alta que expresa sus disertaciones políticas a partir de sus experiencias personales en Europa, mientras la secuencia visual muestra una subasta de sementales vacunos; después de esta mujer le siguen las disertaciones intelectuales de una voz varonil, para cerrar con otros juicios en torno a la realidad argentina y las diferencias diametrales con las capitales del “primer mundo”.

IMAGEN DIALÉCTICA COMO MECANISMO DE CONTRAPODER

La *imagen dialéctica* como mecanismo de contrapoder se concreta con profundidad mayor a la idea del *collage* como excentricidad de la imagen por sí misma, en su sentido de catarsis y azar atribuido, por ejemplo, por los surrealistas. La *imagen dialéctica* posee una cualidad histórica. Lo cual significa que, desde su potencia, irradia una provocación sensible que busca generar una incidencia posterior: en el momento de la conciencia. El proceso propuesto por el tercer cine, evidenciado en *La hora de los hornos*, viene de una influencia de la dialéctica maoísta:

El primer paso en el proceso de conocimiento es el contacto primero con las cosas del mundo exterior; la etapa de las sensaciones (en la película el fresco vivo de la imagen y el sonido). El segundo es la sintetización de los datos que proporcionan las sensaciones, su ordenamiento y elaboración, la de etapa de los conceptos, de los juicios, de las deducciones (en el filme el locutor, los reportajes, las didascalías o el narrador que conduce la proyección-acto). Y la tercera etapa, la del conocimiento. El papel activo del conocimiento no se expresa sólo

en el salto activo del conocimiento sensible al racional, sino lo que es todavía más importante, en el salto del conocimiento racional a la práctica revolucionaria [...]. La práctica de la transformación del mundo [...]. Ésta es en su conjunto la teoría materialista dialéctica de la unidad de saber y la acción (en la proyección del filme-acto la participación de los compañeros, las proposiciones de acciones que surjan, las acciones mismas que se desarrollen a posteriori).¹⁰

La instrumentación de Mao Tse-Tung en cuanto al proceso dialéctico del conocimiento, que desemboca en la práctica revolucionaria, es una fuente sustancial para la poética del tercer cine. En un primer momento del filme, se aboga por la sensibilidad como momento de acercamiento, vía la imagen poética, que debe entenderse como principio de identificación, referido así por el mismo Eisenstein, siguiendo a Aristóteles. Es el *pathos* mediante el cual un espectador toma parte desde la referencia sensible. Momento de apertura de la sensibilidad, en que el receptor es dislocado del sentido y apabullado en sus fibras más sensibles. Esta experiencia estética ocurre en los momentos antes citados, en que apuntamos los recursos propiamente del cine para atacar la parte de las sensaciones y la sensibilidad. Es el residuo del cine como espectáculo, el artificio de la forma a través del arte.

Sin embargo, ese primer momento debe ser superado. Aparece, entonces, acompañando a la forma sensible, el concepto de cine-ensayo que ha caracterizado a *La hora de los hornos*. La discursividad del filme desde una necesaria re-construcción de la realidad presentada. No es la realidad en abstracto la que se presenta, es un fragmento de ésta, desde la óptica de los países subdesarrollados, a los cuales históricamente se les ha negado la capacidad racional de explicar su realidad, ya sea por el argumento primigenio de la inferioridad racial o por la imposición de esquemas de interpretación, como el desarrollismo, que atribuye a distintos factores el atraso de

¹⁰ Solanas y Getino, "Hacia un tercer cine".

los países subdesarrollados, sin apuntar el sentido dialéctico que explica la condición mediante la cual, para que exista un centro, debe existir una periferia; en el sentido del filme, mediante la oposición cultura frente a barbarie.

De esta manera, la película estudiada se propone mostrar ese proceso como construcción de un discurso que recupera su parte racional desde el distanciamiento con los discursos presentados como la realidad en sí misma. La historia de América Latina se hace presente ya no como tema, contenido carente de sustancia, sino como forma en sí misma. Es la aparición de América Latina en la historia, a través de un medio que, surgido desde el avance del neocolonialismo del siglo XX, se había constituido como forma ligada a éste y sus fines. En este caso, el proceso de subsunción parece que ocurrió a la inversa, como mecanismo de contrapoder; pues el cine, desde la utilización de los signos visuales constituidos contra el imperialismo, tomó por asalto el medio de producción para los fines contrarios a los que se ha instrumentalizado su doble carácter como ideograma: su función política de adoctrinamiento y la reproducción del capital, en tanto mercancía.

Así, el paso al conocimiento de la realidad histórica latinoamericana ocurre mediante los capítulos que hacen del filme un ensayo cinematográfico. La trama se convierte en argumento discursivo y las imágenes soportan el sentido de las ideas que se relacionan y encaminan a un mismo fin. Esto es lo que hemos caracterizado como *imagen dialéctica*. Al traspasar el límite de la *imagen poética*, que se centra sólo en ser artificio para la sensibilización y el cuestionamiento de la conciencia, el momento posterior es la formulación de la tesis. La limitante ya no subyace en la consumación del momento espectacular y enajenante del cine, en la fábrica de sueños. El regreso a la realidad, como lo planteaba Brecht, debe ser con la sensibilidad a tope, pero, como diría Birri, con lucidez: “soñar con los ojos abiertos”. La única forma de desmontar un sistema encubierto por la enajenación de la fantasía y un falso libre juego de las facultades, en el que presuntamente el artista puede realizarse,

pero ¿qué ocurre con el espectador, ¿debe aceptar su papel pasivo como sujeto enajenado, incapaz de crear, encadenado, como un Prometeo moderno, al grillete de la reproducción del valor? La *imagen dialéctica* que dilucida este proceso debía desembocar, según Cine Liberación, en el filme-acto.

EL FILME ACTO

El tercer momento, siguiendo las etapas de la dialéctica materialista, consistía en llegar a la praxis. Después de un momento de acercamiento sensible y profundización racional, llega el turno de la praxis. Cine Liberación lo instrumenta para el caso del cine. Si bien se podía hablar del sentido estético y cognitivo de *La hora de los hornos*, había que llevar la propuesta al siguiente nivel: el del cine para la acción concreta. Así es como la categoría de filme-acto adquiere sentido para Solanas y Getino.

Un cine que apuesta por la descolonización de los medios de producción cinematográficos, no podía conformarse con realizarlo exclusivamente, a través de un lenguaje revolucionario:

es erróneo suponer que el cine en nuestros países pueda ser calificado de “éticamente-estéticamente revolucionario porque se oponga desde su peculiar lenguaje al lenguaje del cine dominante”. Los que están en confrontación no son, en primera instancia, lenguajes, estéticas, estructuras intelectuales, sino realidades históricas, dentro de las cuales y como parte importante, pero no determinante, figuran el lenguaje, la estética o las estructuras.¹¹

La plena realización estética sólo se llevaría a cabo acompañando una revolución que trastocara la estructura económica y, por ende, la conciencia de los hombres que la llevan a cabo, entonces sí se-

¹¹ *Ibid.*

rían necesarias nuevas incursiones en el lenguaje cinematográfico, para estar a la altura de las profundas transformaciones; aunque en los términos de constitución de *La hora...* la innovación del lenguaje apoyaba una lucha por la disputa de los signos en juego. Y retomando las palabras de Julio García Espinosa, quien afirma que para liquidar la idea romántica de que el cine no hace la revolución, habría primero que pensar en la toma del poder político, que permitiese la transformación total de la cultura. Sin embargo, Cine Liberación matiza esta tesis enfatizando la función del cine como medio para llegar a la transformación de la consciencia, transitando los caminos de la revolución. Desde su postura política, que incluso hoy en día ha sido cuestionada, tomó parte de un proceso popular, mas no logró llegar a una revolución que transformara la estructura económica encarnada principalmente por la oligarquía.¹² Afirmar que la condición del cine latinoamericano se encontraba atravesada por una estructura de dependencia era, más que algo novedoso, una apuesta por transformar esta situación del cine en América Latina. A pesar de esta cuestión, que no se coloca en la órbita de la originalidad, ver este filme como medio y no como fin en sí mismo, era una tesis sugerente, puesto que para el denominado “primer cine”, encarnado en la maquinaria industrial del cine estadounidense, el cine era un espectáculo, una fábrica de sueños que concluía su exhibición con el encendido de las luces y la satisfacción individual de la descarga de pasiones, necesaria pero estéril. Para el tercer cine, el final del filme es el comienzo de una nueva experiencia estética. El filme-acto sostiene que, al terminar éste acaba la obra, pero comienza la experiencia del hombre concreto que se sensibiliza, toma conciencia crítica y va hacia la praxis política.

¹² Al respecto, Javier Campo apunta un posicionamiento crítico hacia el peronismo, que se generó después de la realización de *La hora de los hornos*. Esto en relación con las influencias ideológicas que Cine Liberación retoma en dicho filme. Javier Campo, “Frantz Fanon, instigador de *La hora de los hornos*”, en *Cine documental argentino. Entre el arte, la cultura y la política* (Buenos Aires: Imago Mundi, 2012).

En el filme-acto, la influencia brechtiana es notoria. Al sostener un distanciamiento no sólo intrínsecamente en la forma del filme, sino presente en diferentes momentos, por ejemplo, en el de la exhibición, en opinión del mismo grupo, en ocasiones se llegaba a detener la proyección para llevar a cabo la ruptura de la diégesis del relato cinematográfico e incorporar la discusión, según las necesidades de esa proyección particular. Lo cual habla de que el receptor no era visto como masa indefinida, sino que se sabía a quién iba dirigido el filme, así como las circunstancias en que se inscribía.

Este proceso de distanciamiento, presente también en otras experiencias, como la de Tomás Gutiérrez Alea, se evidencia en Cine Liberación mediante la instancia del filme-acto. Más allá de la obra de arte como obra abierta para ser reflexionada mediante el acto individual del espectador, el distanciamiento en *La hora de los hornos* consistía en sostener una experiencia colectiva de crítica frente al filme. Puntos en común entre formas cinematográficas distintas, pero con un mismo eje de gravitación. Por ello hemos insistido en no reducir la poética del tercer cine a un problema de géneros. El punto de encuentro entre *Memorias del subdesarrollo* (Tomás Gutiérrez Alea, 1968) y *La hora de los hornos* (Fernando Solanas y Octavio Getino, 1968) no se da en los géneros o los recursos estilísticos. El encuentro ocurre en la postura crítica respecto del espectador, pues el distanciamiento genera un efecto de cuestionamiento en relación con la imagen vista en pantalla y la “realidad concreta”. Lo mismo ocurre con otro ejemplo contemporáneo a estas dos obras: *Las aventuras de Juan Quin Quin*, en la que el distanciamiento se compone de la puesta en crisis de la solemnidad con que es vista, específicamente, la toma de conciencia y, por tanto, la praxis revolucionaria. En tres géneros y formas totalmente distintas hay un punto en común: la postura crítica mediante el distanciamiento brechtiano.

Mediante el filme-acto se va más allá del puro acto creador. El proceso productivo de esta película es sólo un primer momento en la incidencia social de ésta. En el caso del cine latinoamericano,

el primer problema radicaba en poder realizar un filme con plena libertad creativa; el segundo, consistía en su distribución. He aquí una crítica realizada a Cine Liberación, y en general al denominado tercer cine y, por extensión, a la película que hemos comentado: el carácter elitista de la distribución, sea por la censura que lo rodea o por el mismo desinterés de izquierdas poco entendidas en temas de cine, que imposibilita a la obra cinematográfica de una exhibición de carácter popular. Sin embargo, conviene considerar que este proceso no se produce en abstracto, y que las condiciones particulares cumplen una función sustancial en esta problemática. Cabría retomar la formulación realizada por Alberto Híjar:

En México, por cada exhibición sindical de *La Hora de los hornos* se han dado por lo menos quince en cineclubes estudiantiles. Así, es claro que mostrar el coloniaje, la enajenación, el imperialismo, la violencia, se queda en la catarsis o en la conciencia infeliz ya descritas. Quizá el único resultado positivo de esto es la aglutinación de unos pocos decididos a radicalizar sus enajenaciones intelectuales por la vía de la “guerrilla cultural”.¹³

Las complicaciones de distribución y, por ende, de exhibición de las obras del tercer cine, tuvieron desavenencias según el contexto en que se produjeron. En el caso argentino, sea desde Cine Liberación u otras experiencias, como Cine de la Base, la represión de la dictadura de Onganía imposibilitó la fácil distribución y exhibición de esta cinta. Si el estreno de *La hora de los hornos* tuvo que darse en Italia, no fue por una pretensión eurocentrista ni por una búsqueda ansiosa de pertenecer a los circuitos de exhibición del llamado segundo cine, como son los festivales y sus premiaciones. Es la contingencia de un momento de imposibilidad política, así como la praxis misma que condujo a Cine Liberación hacia otros caminos.

¹³ Alberto Híjar, “Los problemas”, en *Hacia un tercer cine* (México: UNAM, 1972, Cuadernos de Cine, 20), 17.

CONCLUSIONES

A más de cincuenta años de la presentación de *La hora de los hornos*, cabe cuestionarse su relevancia para los tiempos actuales. Lo contemporáneo constituye no sólo un espíritu de época, sino también las nuevas relecturas que una obra plantea en un tiempo actual. Lo que abre, a su vez, nuevas miradas sobre una problemática que, en apariencia, nos resulta ajena en nuestros días. En nuestra consideración, el filme citado sigue siendo actual, no sólo porque refiere una problemática aún no superada: la condición del subdesarrollo cultural de los países periféricos. Aunado a esto, la obra en sí misma como apuesta estética sigue abriendo campo para nuevas disertaciones necesarias de seguir replanteando, para conseguir respuestas que, aunque parciales, son fundamentales. En el caso específico de la pregunta formulada en este estudio, sobre la relevancia de la disputa de los signos como contrapeso hegemónico, es un cuestionamiento más que necesario de articular. En un contexto en el que todo pareciera sojuzgado por fragmentos culturales imposibles de sintetizar, se retoman viejas discusiones que abonan la importancia de formas de sensibilidad que apuntan a un contradiscurso desde sus propias lógicas. Sería vano pensar que la revolución de las formas culturales puede transformar una sociedad en lo más profundo de las contradicciones económico-políticas; asimismo, sostener la superposición de las relaciones económico-políticas como si estuviesen al margen de los dilemas culturales.

Valdría la pena repensar la importancia de las formas culturales en su justo medio. Como relaciones sociales que producen fuerzas antagónicas al sistema y que, desde su propia resistencia, abonan a la lucha por la liberación frente a un sistema que reprime no sólo las condiciones materiales más elementales de vida, sino que a su vez coacciona y se apropia de formas de representación y construcción de significados. La disputa por los signos no es una batalla menor si se toma en cuenta que la clase dominante resigni-

fica y se apropia constantemente de signos que configuran espacios de resistencia.

La ponderación de los límites y alcances del Grupo Cine Liberación son vistos a la luz de su potencia estética, mediante la cual se apropia de la imagen como producto de la historia (*imagen dialéctica*), que sería generadora de nuevos sentidos de lucha contrahegémica. En los términos de Raymond Williams, el alcance de esta propuesta del tercer cine consistiría en determinar si la cultura emergente se posiciona como alternativa o de oposición:

Hay una simple distinción teórica entre lo alternativo y lo que constituye una oposición, es decir, entre alguien que simplemente encuentre una manera diferente de vivir y desea que lo dejen tranquilo, y alguien que encuentra una manera diferente de vivir y quiere transformar la sociedad bajo esa luz. Ésta es, por lo general, la diferencia entre las soluciones individuales o de grupos pequeños ante las crisis sociales, y aquellas soluciones que pertenecen propiamente a la práctica política y, en última instancia, a la práctica revolucionaria.¹⁴

Esta sentencia remite a la capacidad de la cultura por recurrir a prácticas que busquen incidir frontal y directamente al control de la clase dominante, vía el uso de la resignificación, que tienda a entender el papel de la cultura en un amplio sentido, y no sólo como elemento accesorio en la lucha por el poder económico y político. La censura que afectó a Cine Liberación en un primer momento, bajo la dictadura de Juan Carlos Onganía, es una muestra de que la práctica del tercer cine no se limitaba a incomodar en su papel transgresor, en tanto propuesta estética. Su denuncia era directa contra el sistema y su apropiación del concepto de cultura, arte, cine, belleza, etc. El tercer cine apunta la necesidad histórica de la transformación del proceso de producción de significados, vía la

¹⁴ Raymond Williams, “Base y superestructura en la teoría cultural marxista”, en *Cultura y materialismo* (Buenos Aires: La Marca Editora, 2012), 63.

apropiación del medio cinematográfico mismo, desde la toma de los medios de comunicación, como es el caso del cine. De ahí es que asumimos que Grupo Cine Liberación no se limitó a ponderar su práctica cinematográfica en el tamiz de una práctica alternativa, sino en considerar una propuesta, una vía histórica para la liberación del pueblo argentino y, por tanto, de América Latina. Al respecto, Cine Liberación responde ante una interpelación dada en un cuestionario enviado por la revista *Cine Cubano*:

No se trata de hacer un cine que revoluciona a las masas, porque las masas ya están revolucionadas, lo que se trata es de incidir sobre éstas para aportar en la búsqueda de todo aquello que contribuya a la liberación; es precisamente a través de este proceso donde el propio cineasta, además de descolonizar, se descoloniza, donde el cine finalmente se libera.¹⁵

Como trabajador de la cultura, el cineasta forma parte de un proceso de crítica a su propia función dentro del sistema. Si logra descolonizarse y proyectar una imagen de América Latina en la historia, logrará interpelar a la clase dominante, y su labor, si no es decisiva, por lo menos sí habrá logrado tender puentes en pro de la transformación estético-política.

FUENTES

Bernini, Emilio. *El documental político argentino. Una lectura en imágenes de lo real*. Buenos Aires: Librería, 2007.

Campo, Javier. "Frantz Fanon, instigador de *La hora de los hornos*", en *Cine documental argentino. Entre el arte, la cultura y la política*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2012.

¹⁵ Solanas y Getino, "Hacia un tercer cine", 52.

- Híjar, Alberto. “Los problemas”, en *Hacia un tercer cine*. México: UNAM, 1972 (Cuadernos de Cine, 20).
- Limón, Aldo. “La imagen dialéctica: poéticas e historias del tercer cine. Entre la dialéctica, la historia y los humanismos”. México: FFyL-UNAM, 2020 (tesis).
- Palazón, María Rosa. *La estética en México. Siglo XX. Diálogos entre filósofos*. México: FCE/FFyL-UNAM, 2006.
- Rocha, Glauber. “Eztétika del sueño”, en *La revolución es una eztétyka. Por un cine tropicalista*. Buenos Aires: Caja Negra, 2011.
- Ruberto, Laura y Kristi Wilson. “The Hour of the Furnaces, May 68, and the Pesaro International Film Festival”, en Javier Campo y Humberto Pérez-Blanco (eds.), *A Trail of Fire for Political Cinema. The Hour of the Furnaces Fifty Years Later*. Bristol: Intellect, 2019.
- Solanas, Fernando y Octavio Getino. “Hacia un tercer cine”, en *Cine, cultura y descolonización*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- Williams, Raymond. “Base y superestructura en la teoría cultural marxista”, en *Cultura y materialismo*. Buenos Aires: La Marca Editora, 2012.

SIQUEIROS POR HÍJAR:
IDEOLOGÍA, PODER Y ESTÉTICA.
HACIA UN ACERVO

Miguel Ángel Esquivel

Péguenos, critíquenos, pero situados veinte kilómetros adelante y no veinte kilómetros atrás... Asuman su papel de vanguardia.

David Alfaro Siqueiros, *Carta a un joven pintor*

INTRODUCCIÓN

Siqueiros por Híjar

Hay un conjunto importante de textos que Alberto Híjar ha escrito alrededor de David Alfaro Siqueiros; son textos de intervención y articulación diversa. Conmemorativos (uno cada 6 de enero, día del fallecimiento del pintor); conferencias; guiones de charlas, docencia y apertura de exposiciones; columnas periodísticas e, incluso, una biografía (solicitada, redactada expofeso, pagada, pero no publicada) y una carta al muralista de la que —con humor y sonrojo— señala fortuna al no haber recibido respuesta.

La compilación no podría ser — así — exhaustiva y, en realidad, sería una de las primeras aproximaciones a su acervo. En principio, no puede dejar de anotarse que guarda una afinidad con el archivo de Siqueiros: entre los documentos se hallan las huellas de una falta de oportunidad de idear en algún momento un libro unitario, así como las complicaciones de querer integrar alguno con este afán.

Raquel Tibol tuvo la ventaja, por ejemplo, de tener acceso a la documentación y a la confianza del pintor, con la clara idea de su significado y — a grado tal — de suscitar más de un equívoco, como la errática bofetada que asestó al muralista en público, o la inquietante autoatribución de la autoría del escrito. A un joven pintor mexicano, luego de años de colaboración intelectual y crítica entre ambos.¹ Pero la situación del acervo de Alberto Híjar — colaborador también de Siqueiros y albacea teórico nombrado por el pintor mismo — exige otra relación y otra labor de definición de él.²

La compilación factible no sería por esto temática (David Alfaro Siqueiros: tema), ni monográfica. Los textos son discontinuos respecto de una cronología, y también porque han sido concurrentes en diferentes coyunturas. Continentes de contexto, se resisten a ser estáticos. El notorio sentido de práctica en aquéllos no está dado en referencia documental ni a referencia de contexto concluido. Su prospectiva es abierta.

¹ Una sincera y honesta exposición al respecto la ofreció Raquel Tibol en su libro *Confrontaciones. Crónica y recuento* (México: Ediciones Sámara, 1992). Véanse, particularmente, los apartados “Mensaje de Siqueiros a un joven pintor mexicano” y “Divergencias con Siqueiros”, 107-149 y 232-254.

² Al respecto, no está de más anotar el esmero que David Alfaro Siqueiros tuvo al hacer pública esta deferencia y al dejar claras indicaciones a su compañera Angélica Arenal. Una nota periodística firmada por Carlos López Rangel, intitulada, “Legó Siqueiros su obra al pueblo de México”, y publicada en el diario *El Universal* el 11 de enero, es elocuente.

La anotación —sólo descriptiva— acerca de la heterogeneidad formal de textos de Alberto Híjar, en concomitancia teórica con el pensamiento siqueiriano, permite observar la característica intelectual de su manufactura: son textos teóricos, en definitiva, hechos a través del ejercicio de Alberto Híjar como filósofo. Son participaciones en diferentes momentos y diferentes espacios. Más para acotar y exponer particularidades que para asir de manera unitaria el ideario del pintor. Alberto Híjar no trae tanto al signo Siqueiros, sino a su proceso de sentido.

DESARROLLO: LOS TÓPICOS

Prácticas y culturas estéticas

Es difícil, enseguida, mantener a David Alfaro Siqueiros en el acuerdo o en la univocidad. En el seno teórico de la interlocución, Alberto Híjar traza líneas de demarcación. Signo intelectual indómito, el ideario siqueiriano se resiste a ser reducido a una única práctica y, por tanto, su propio marxismo a aquello que quizás sería la imposición de una filosofía de la praxis.

Cuando Alberto Híjar acota procesos, lo hace en atención al valor del ideario siqueiriano como pintor y del valor que mantiene también dentro de la historia de la estética moderna a la que pertenece. Híjar sitúa, de modo particular, una práctica en el seno de la teoría que Juan Acha acertó en ubicar mejor conceptualmente como culturas estéticas y, por ello, más idónea como instancia crítica que la de un quehacer teórico en correspondencia sólo con el muralismo.³

Teresa del Conde acertaba cuando anotaba el carácter marxista en el trabajo teórico de Alberto Híjar. Si esto la historiadora

³ Juan Acha, *Las culturas estéticas de América Latina (reflexiones)* (México: UNAM, 1993).

y crítica de arte así lo hizo, ha hecho falta hasta ahora atraer su entero significado.⁴ Esta vez, al menos, desde una relación exacta: la existente entre Alberto Híjar y David Alfaro Siqueiros.

SIGNO Y DIALÉCTICA

Ocurre con Siqueiros que, a cien años de su primera publicación de insoslayable referencia, “Tres llamamientos de orientación actual a los pintores y escultores de la nueva generación americana”, ha venido a ser espacio continuo de interlocución.⁵ Lo fue a lo largo del siglo XX y lo es todavía durante el transcurso del presente.

Signo y no significado, se trata de una voz actual con capacidad semántica de interpelación. Reacio —como tal— a convenciones y, por tanto, constantemente no paradigmático, Siqueiros ha sido atravesado por dominios ideológicos a favor y en contra. Asaltado, saturado y expoliado de sus contextos, el pintor comunista se resiste a tratamiento de documento autosuficiente y a-relacional.

Objeto asiduo de biógrafos oportunistas, por citar sólo una de sus comunes sustracciones, no deja de sorprender que su vida personal se vuelva tentación literaria. Individuo, aura e historia resultan una combinación ilusoria y, al final, vida y obra se imponen.

Más de una vez —a propósito—, David Alfaro Siqueiros es referencia en procesos de investigación en el trabajo teórico de Alberto Híjar. Y, de modo singular, ejemplo de ejercicio dialéctico.⁶

⁴ Teresa del Conde, “La crítica y el arte colonial, moderno y contemporáneo”, en *Las humanidades en México 1950-1975* (México: UNAM, 1978), 126 y 127.

⁵ David Alfaro Siqueiros, “Tres llamamientos de orientación actual a los pintores y escultores de la nueva generación americana”, *Vida Americana: Revista Norte Centro y Sudamericana de Vanguardia*, núm. 1 (Barcelona, 1921).

⁶ Un ejemplo notable es el siguiente texto: Alberto Híjar, “Crítica teórica”, *En la torre. Gaceta cuatrimestral*, núm. 3 (México: Cenidiap/Conaculta, septiembrediciembre de 1998): 9-10; Alberto Híjar, “Criticar a Siqueiros” (Ciudad de México, febrero de 2021, documento inédito).

Señal de historia, la práctica de Siqueiros se resiste a ser aislada y colocada como manojo de ocurrencias. Como Karl Marx, David Alfaro Siqueiros no se ocupó de elaborar una dialéctica, pero sí de suponer su necesidad al interior del muralismo y del arte público. Alberto Híjar, por el contrario, hace ver esta dialéctica del modo más claro y accesible ante quienes puedan escatimar este rasgo. La dialéctica siqueiriana se trata de una condición intelectual (como Louis Althusser anotó en el caso de Lenin respecto de la filosofía) en estado práctico, y es, en las prácticas, donde ésta tiene mejor despliegue.⁷

El marxismo de Siqueiros es componente de una práctica de la imaginación crítica.⁸ Las poéticas de Siqueiros no son directrices en ningún momento, tampoco aluden a la originalidad ni al genio. Aquéllas son las correspondientes al tiempo de la confraternización. Todo enunciado es así un concepto y a veces también consigna. No se puede ser contrario a esta condición social de posibilidad y menos, todavía, si con ésta son la ciencia y la tecnología las que técnicamente en cada periodo de la historia coexisten en su realización.

Intelectualmente, David Alfaro Siqueiros suele disgustar y hacerse intolerable, porque es él mismo quien mejor explica —y no sus comentaristas— la presencia, por ejemplo, del sentido de poesía contenido en su ideario y que hace a su concepto de arte público.

La gran cantidad de neologismos acuñados por Siqueiros es una constancia de ello. Técnicamente se atiende y se sigue a cada

⁷ Louis Althusser, *Lenin y la filosofía*, trad. de Felipe Sarabia (México: Era, 1970, serie popular, 7).

⁸ La idea es de Alberto Híjar; la interpretación, mía. A propósito de la celebración del centenario de Juan Acha, el filósofo mexicano atinó en convocar a investigadores bajo este concepto. Véase *Coloquio Internacional Juan Acha, en el centenario de su nacimiento. Práctica de la imaginación crítica 1916-2016* (México: Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura-Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de Artes Plásticas, 2018).

uno de sus términos, pero hay un rechazo ideológico —quizás sin saberlo— a la práctica que los compone.⁹

La atracción de la condición dialéctica de la práctica siqueiriana Alberto Híjar la atisba y la comparte. No como mariposeo de ideas —como él mismo más de una vez lo anota— sino a partir de la claridad intelectual que es toda tarea de descripción. Dialéctica hallada en el momento mismo en que la escritura es proceso y acto de ésta, Alberto Híjar, como en no pocos textos, rezuma esta marca.

POESÍA

Un lugar histórico de interlocución, del que es asiduo Alberto Híjar, es el que David Alfaro Siqueiros ancló con su texto “La crítica de arte como pretexto literario”.¹⁰ El documento de marras, además de ser un hito en la crítica del arte y de la crítica a la crítica, tuvo especial determinación frente al trabajo de Luis Cardoza y Aragón. El problema no era la crítica del poeta guatemalteco, sino el del desplazamiento de la pintura como objeto de poesía a ejercicio sólo literario.

A falta de la delimitación de un espacio teórico y a falta de conceptos, en contraparte, se acercan o arrojan figuras poetizantes. Con un valor en un primer momento, pero inútiles a medio camino.

La poesía, literariamente vista por parte de los poetas, no es la única manera de existir de ésta, también es incumbencia de más

⁹ Para tener una idea entera de ello, véanse los siguientes títulos: Alberto Híjar, “Cartículos”, en Lydia Elizalde (coord.), *Revistas culturales latinoamericanas 1920-1960* (México: Conaculta/Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Universidad Iberoamericana, 2007), 225-240; Miguel Ángel Esquivel, *Siqueiros en sus términos. Breviario de un ideario estético* (México: UNAM/SLIE/Cisnegro, 2016).

¹⁰ *México en el Arte*, núm. 4 (octubre de 1948).

ciudadanos, como los pintores. De ahí la importancia de la actividad del muralista como organizador de sindicatos, fundador de colectivos, y autor y editor de no pocas publicaciones.

David Alfaro Siqueiros ubicó a la poesía del arte público en el espacio de la historia y de ahí su empeño en poner atención no nada más a las fases del muralismo, sino a las de su transformación estética, hasta llegar a la de la ciudadanía. Político es su concepto de producción y política es su apelación teórica. En su propia práctica, se trata de un Siqueiros intelectualmente subestimado.

POESÍA Y POÉTICA AMERICANA

Militantes artistas, David Alfaro Siqueiros, Pablo Neruda y Diego Rivera, la poesía los hizo coincidir. Esto ocurrió a través del libro *Canto general*, del poeta chileno y a partir del cual se realiza una edición especial, acompañada con gráficas de uno y otro muralistas.

Es el encuentro de una poética americana. Así lo hace ver Alberto Híjar.¹¹ Uno de los componentes de este encuentro, así advertido, es la compleja y rica tensión entre la forma literaria del quehacer poético de Pablo Neruda con las formas gráficas de Siqueiros y Rivera. Distantes del dominio de los telurismos de las primeras décadas del siglo XX en América Latina, acontece una poética de la solidaridad y el internacionalismo plenos. Un humanismo, discierne Híjar, en imágenes.¹²

Contrario a la posibilidad del trabajo simplón en que la imagen se agrega a la forma literaria sólo como ilustración, David Alfaro Siqueiros contribuye con el gesto y el toque, agrega Híjar.¹³

¹¹ Alberto Híjar, "Poética americana", en *Siqueiros ilustra el Canto general de Neruda*, catálogo de exposición (México: Instituto Nacional de Bellas Artes/Sala de Arte Público Siqueiros, 1998).

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

El pintor confraterniza en una dimensión de poesía literariamente desplegada y no en la de una plástica que se resiste a integrarse en aquélla. Literatura y pintura por la vía de la poesía, se colige el acierto del encuentro de poéticas: poética americana.

Lo mismo ocurre con el concepto siqueiriano de integración plástica y en la amplitud de la poesía en que ideó la forma del cartículo. Proyecto editorial y poético este último, potenció la elocuencia del montaje cinematográfico, pero no lo logró. Crítico, Alberto Híjar apunta con exactitud las particularidades técnico-semánticas del elemento literario y las específicamente poéticas de la imagen visual.¹⁴

La dimensión de poesía es así un tópico sobre el que hay que abundar. La elocuencia de la plástica de Siqueiros tiene una procedencia teórica y la señal de sus prácticas traen el mejor sentido de la historia.¹⁵

POESÍA, IRONÍA E HISTORIA

El ejemplo más contundente es su controversia con Diego Rivera, la cual es una confrontación de figuras y —en un mejor momento, ya de ecuanimidad— el ejercicio de un despliegue intelectual. En ella está presente la ironía, a modo no sólo de puesta en tensión de imágenes, palabras y retóricas, sino también como recurso significativo de dimensiones políticas, prácticas e ideológicas.

De esta controversia, Alberto Híjar anota la pertinencia de la crítica de la economía política, la crítica del arte, la deconstruc-

¹⁴ Híjar, “Cartículos”.

¹⁵ Otros ejemplos de esta factura de Alberto Híjar como crítico de arte pueden constatarse en los ensayos siguientes: “Nueva democracia. Víctimas de la guerra, víctima del fascismo”; “Tormento de Cuauhtémoc”; “Apoteosis de Cuauhtémoc”, los tres publicados en *Los murales del Palacio de Bellas Artes* (México: Américo Arte Editores/Instituto Nacional de Bellas Artes, 1995), 94-113.

ción y, por supuesto, la fortaleza de la historia como teoría.¹⁶ La confrontación entre Siqueiros y Rivera es personal, sin duda, pero también lo fue a causa de motivos más políticos que artísticos: la peculiar manera de Rivera de disentir como trotskista al interior del Partido Comunista, así como los afanes de reconciliación de Siqueiros con el mismo partido (expulsado de sus filas, por entonces) no empiezan ni terminan ahí, pues al mismo tiempo la necesidad de la teoría emerge como tópico de fondo, de modo tal que —al avistarlo— lo ponen de relieve. Una controversia entre personas, a la vez pública, por ello acuerdan que toda otra por venir así sea.

Imposible —precisa Alberto Híjar— hacer una referencia sólo literal de este acontecimiento teórico y crítico; inviable hacer una calca y sólo interpretarla; resulta más idóneo tomar las orientaciones de un mapa, que es el discernimiento de la poesía que ahí acontece y de ese modo presente.¹⁷

El concepto de realismo (implícito más de una vez entre la inflexión de una figura y otra) es, por esto, una necesidad en el conocimiento del ideario y obra de David Alfaro Siqueiros. Pero también lo concerniente a la épica popular y los lugares en que habita y es cultivada.

Los vastos itinerarios de construcción teórica del pintor dan cuenta de la importancia de la eventual transformación del mural en gráfica multiejemplar, por ejemplo, o bien, la existente entre el concepto de dinamismo plástico de la pintura al concepto de máquina arquitectónica rítmica. Gracias a Alberto Híjar, David Alfaro Siqueiros es ubicado como uno de los fundadores teóricos de la integración plástica, interlocutor con otros conceptos existentes, y crítico, asimismo, de ellos, debido a una idea de sociedad no agota-

¹⁶ Alberto Híjar, "Siqueiros vs. Rivera", en *Releer a Siqueiros. Ensayos en su centenario* (México: Conaculta-INBA, 2000), 45-56.

¹⁷ *Ibid.*

da en su dialéctica.¹⁸ Acotados y tergiversados por ciertos comentaristas, ellos son colocados como antagonicos a una dimensión de poesía y como si en Siqueiros no hubiera un ápice de aquélla.¹⁹

Ocurrida la controversia en una década por demás convulsa, sus tensores críticos y políticos tienen diferente sesgo. Se advierte a un David Alfaro Siqueiros irreductible a los caracteres de lo que por décadas fue retórica entre los nacionalismos de Estado y de cierta bibliografía corriente, supeditada a ellos y no siempre teórica.

Se debe a Alberto Híjar poder comprender la dimensión de la obra de David Alfaro Siqueiros dentro de la historia de la cultura mexicana del siglo XX, así como la comprensión de ésta de otra manera, a su vez, cuando se lo excluye. Signo entre signos, Siqueiros es también un mito entre mitos. De ahí la razón de la historia como mejor guía.²⁰

Escasa, o ausente, una crítica de izquierda (o de izquierda marxista), Siqueiros-mito ha sido orillado y recludo en una imagen unívoca del pasado. Se trata de una situación en que la ideología es característica de discurso, a razón de la referencia de la Revolución mexicana exactamente como mito y no como un proceso. De modo conveniente, se llama ideologema y otros autores lo llaman también ideología de la Revolución mexicana.

A partir de entonces, la figuración de este pasado que hace al mito niega la lucha de clases, enrarece singularidades de sus actores y alienta la omisión de procesos políticos y culturales. Al interior de ese ideologema, Siqueiros es visto por Híjar y no lo limita a un único contexto.

¹⁸ Alberto Híjar, "La integración plástica", en Fernando González Gortázar, *La arquitectura mexicana del siglo XX* (México: Conaculta, 1994), 148-153.

¹⁹ Estos valores también los apunta Alberto Híjar en su ensayo "Cuarta etapa del muralismo", en *(A)salto a la vida cotidiana. Murales populares en taludes* (México: Conaculta-INBA, 2000), 43-78.

²⁰ Alberto Híjar, "5 mitos sobre cultura y Revolución mexicana", en *Filmoteca 1. El cine y la Revolución mexicana*, núm. 1 (México: UNAM, noviembre de 1979), 24-39.

ESTADO, PARTIDO COMUNISTA
Y CAMINOS PRÁCTICOS

Alberto Híjar hace, entonces, lo que no hizo Siqueiros: una periodización de la historia del Estado y su relación indisoluble con la nación. La militancia comunista del pintor la exige y se impone cada vez que se avistan los itinerarios en que tiene inscripción y efecto; en los propios derroteros de la historia general del comunismo y sus particularidades en México; las vicisitudes dentro y fuera del Partido Comunista; el sentido e importancia de los diferentes internacionalismos; fundación de órganos políticos de intervención de clase, como sindicatos, agrupaciones, frentes, ligas, comités y foros e instancias antiimperialistas, así como —en definitiva— todo aquello que en su carácter y condición colectiva tiene vinculación con el concepto y quehacer del arte público.

Siqueiros es atisbado en el tiempo histórico complejo de los discursos y su genealogía es amplia. Alojado de ideología, mito, obra e ideario son transparencia también de dominios y no nada más referencia de poderes. Si el mito en la historia de una cultura es un habla que actualiza el pasado, David Alfaro Siqueiros habla y, al hacerlo, no es el pasado con nuevas características el que acontece, sino una ruptura con él, o —al menos— no una reproducción sin más de él. Y esto es así por su militancia.

Mito entre mitos, David Alfaro Siqueiros, entonces, es un mito disruptor. El habla no tiene agotamiento en la individualidad. Mejor: su realización en sociedad es su condición de factibilidad.²¹ Es el comunismo, y no la ideología de la Revolución mexicana, la prospectiva.

Referir el presente en diálogo con el pasado, significa poner en evidencia el proceso de acumulación del capital, y teórica y políticamente suponer e imaginar las cosas de otro modo. El contexto

²¹ Alberto Híjar, “Registro, testimonio, recuerdo”, en *Iconografía de David Alfaro Siqueiros* (México: INBA/Cenidiap/FCE, 1997), 15-20.

de Siqueiros acusa un periodo inédito en la historia. Con un anclaje imposible en el pasado, el comunismo no era algo que se tenía y se señalaba a la vista (aunque así se hacía creer). En lo político, en lo económico y en lo cultural.

Híjar tiene así la cualidad de acotar teóricamente en el presente de la práctica del artista aquello que, en la forma estética, ocurre como anticipación: el socialismo de la persona.²² Trae a conocimiento una concepción de comunismo avistado como rica ideología popular y, aun mejor, da a entender el incómodo concepto de ideología en imágenes (entre los historiadores y críticos de arte) como masa significativa.²³ Es pertinente una crítica a los mitos sobre la Revolución mexicana, como —a la vez— criticar ideogramas e imaginar caminos prácticos.²⁴

SINDICALISMO

Antes de Alberto Híjar sólo Raquel Tibol había consignado el quehacer de David Alfaro Siqueiros como sindicalista.²⁵ Pero Híjar lo hace de manera especialmente determinada y de cara a la amplia connotación que ello tiene dentro de la historia del sindicalismo en México.

De su responsabilidad como albacea intelectual de David Alfaro Siqueiros y cofundador, además —junto con Angélica Arenal (viuda del muralista)— de la Sala de Arte Público, Alberto Híjar no tardó en estimular y coordinar un trabajo de investigación, editorial y de difusión a partir del acervo del muralista.

²² Híjar, "Poética americana".

²³ Híjar, "Siqueiros vs. Rivera".

²⁴ Híjar, "5 mitos...".

²⁵ Raquel Tibol, *David Alfaro Siqueiros* (México: Empresas Editoriales S. A., 1969, Un mexicano y su obra). Consúltese, de manera específica, el apartado "Del sindicalismo artístico al sindicalismo obrero", 30-43.

Entre la suma de aciertos que en su momento podrán enumerarse (y que son muchos) merece destacarse la publicación de “Siqueiros: combatiente proletario de 1924 a 1930”.²⁶ Descuella porque no es una de las prácticas siqueirianas que suelen ser objeto de interés por parte de los interesados en su obra. Y es muy sintomático, debido a que su trayectoria como fundador de organizaciones de trabajadores no es una referencia aislada. Por el contrario, en la comprensión de su carácter como organizador sindical —muestra Híjar— se hallan componentes todavía más complejos de Siqueiros como marxista no ortodoxo y no sólo como militante.

Si algunos comentaristas no lo han advertido o historiadores del arte lo han subestimado, se debe —en parte— al devenir que tendría la propia organización sindical en México, en razón de la construcción del Estado y a la propia interpretación que llegó a hacer el pintor de sus avatares gremiales. Casi siempre con humor, o bien a través de la amplia denotación histórica de este proceso, gracias a su fecunda labor editorial. *El Machete*, *El Martillo* y *El 130*, específicamente.

Se trata del avistamiento de uno de los tránsitos históricos del artista soldado al artista ciudadano. Y, de manera precisa, de la emergencia inequívoca de un corporativismo autoritario y lleno de astucias. José Clemente Orozco, por ejemplo, hacía lograda ironía de estas experiencias, pero no solía ser así en el caso individual de David Alfaro Siqueiros.²⁷

Alberto Híjar anota el nacionalismo antimperialista (y anticomunista) de Plutarco Elías Calles y de Luis N. Morones durante el periodo más activo del pintor como sindicalista; los particulares desencuentros del Partido Comunista contra un Siqueiros con iniciativa propia; indisciplinado, a veces; imprudente o empujado a

²⁶ Alberto Híjar, “Siqueiros: combatiente proletario de 1924 a 1930”, en *Cuadernos del Archivo* (México: Sala de Arte Público Siqueiros, 1979), 7-12.

²⁷ José Clemente Orozco, *Autobiografía* (México: Planeta/Joaquín Mortiz, 2002), 65-71.

la clandestinidad. No sustrae a su prosovietismo como signo, sino que lo inscribe en sus procesos y en sus prácticas; en sus complejas extensiones dentro del propio partido y en sus heterodoxias.

ARTISTA CIUDADANO

El artista ciudadano algún día será reconocido como parte del hombre nuevo, caracterizado por Ernesto Che Guevara, escribió Alberto Híjar.²⁸ Su entero significado tiene lugar en la amplitud de una historia social y en el discernimiento de una modernidad compleja que no acaba en las artes.

El artista ciudadano tiene data histórica y teórica. La importancia de la interlocución de Híjar con el pensamiento siqueiriano radica en que lleva a cabo oportunos énfasis, cuando la anécdota exige abstracción y es colocada en su exacto valor.

La participación de David Alfaro Siqueiros en la huelga de la Academia de San Carlos, en 1911, refiere al evento de una subversión en el seno de la historia de la educación artística, pero también el de un elemento importante más: la demanda de la nacionalización de los ferrocarriles. Acontece con ello la emergencia de un nuevo concepto de artista: el del artista ciudadano, en voz de Siqueiros y, con él, su propio paso a artista soldado al incorporarse a la lucha armada.

Muy pronto, el artista ciudadano se vuelve disonante con la épica de un Estado tan reciente, como la de un pasado revolucionario del que viene. El artista ciudadano, en principio, es Siqueiros y luego práctica y concepto abierto dentro de una idea de comunidad.

El artista ciudadano, lejos de su primera huella no restringida al muralismo, es blanco del nacionalismo anticomunista de un Estado que confronta al pintor, que lo encarcela y que lo enrarece

²⁸ Híjar, "5 mitos...".

como signo, al mismo tiempo que lo reprime.²⁹ Su perfil será no sólo militante, sino también marxista y el propio de la lucha de clases.

Por ello la disonancia siqueiriana es tan pronunciada: inscribe una discontinuidad con los telurismos existentes por entonces en América Latina, próximos a una antropología abstracta y, en definitiva, contrarios a idealismos (en teoría, principalmente) como el de José Vasconcelos, con quien comienza y concluye rápido un contrato de trabajo.

Concepto, el artista ciudadano, emerge junto con un proceso enorme de transformación social y procede de manera particular de una anécdota irreductible a afán pintoresquista.³⁰ En sentido estricto, proceso y procedencia son también los del anclaje de otra estética. La de una teoría con otras prácticas, no institucionales, y en coexistencia con las del Estado; otro nacionalismo y otro sentido de educación y cultura. El anclaje mayor. El que ha unido, teóricamente, a Alberto Híjar con David Alfaro Siqueiros.

“¿NO HAY MÁS RUTA QUE LA NUESTRA?”

A David Alfaro Siqueiros se le cita, pero no se lo lee. Y principalmente esto ocurre con el enunciado “No hay más ruta que la nuestra”; enunciado-consigna, título de libro, y —poco atendida como tal— unidad teórica.

Alberto Híjar la lee, por el contrario, en las lindes de su enunciación y condición relacional, no sólo contextual ni —mucho menos— de cara a la imposibilidad de ser sustraída de su concepto.

Desde el Taller de Arte e Ideología, Alberto Híjar actualiza el ideario siqueirano en el contexto de conclusión de la guerra fría y

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

emergencia de la llamada globalización capitalista.³¹ La consigna “No hay más ruta que la nuestra” no es un enunciado contenido de un argumento con referencia al pasado, de uso sólo ideológico y de legitimación ante el presente y el porvenir. El enunciado, ante todo, coloca en prospectiva al muralismo para —primero— separarse de su condición sólo pictórica y, luego, transformarlo en signo reciente y abierto al arte público. De ahí la historia, la ciencia y la tecnología como anclajes de orientación.

La inflexión teórica de “No hay más ruta que la nuestra” —crítica no primera ni última de David Alfaro Siqueiros en el seno de la historia del muralismo— es también política, porque política es la apuesta de transformación en el seno de las artes y de la sociedad en que son concebidas.

Importa una historia del muralismo y —también— el trazado de una línea de demarcación dentro de aquélla, y es exactamente este rasgo el que caracteriza al ejercicio intelectual de Siqueiros y rasgo, a su vez, del que Alberto Híjar parte para atraer el valor de la historia, la historia del arte y la crítica de arte y, aun, de una dialéctica: Siqueiros y la estética y no —nada más— la estética de Siqueiros.

En este orden, en el texto “¿No hay más ruta que la nuestra?” del Taller de Arte e Ideología, se reconoce a interlocutores como Luis Cardoza y Aragón, y se despliega la ponderación de una genealogía histórica del enunciado-consigna, no a modo de lo que no es una aseveración simple por describir, ni tampoco como una inflexión dogmática sin más.³²

La poesía es piedra de toque. Luis Cardoza y Aragón, singular y constante polemista con Siqueiros, no dudó nunca de su uso en la composición de su crítica. Apoyado en Charles Baudelaire, ironía y metáfora son argumento. O más bien: eficaz literatura. Como con Diego Rivera, en sus controversias con Cardoza y Aragón,

³¹ Taller de Arte e Ideología, “¿No hay más ruta que la nuestra?”, en *Releer a Siqueiros...*, 259-264.

³² *Ibid.*

Siqueiros inscribe el problema teórico de los realismos y coincide con aquél: ellos son irreductibles a uno solo, el realismo socialista. Es el concepto de poesía —y no la poesía, quizás— lo que motiva la controversia entre ambos. O, marxista no ortodoxo, David Alfaro Siqueiros, deja constancia de lo siguiente: la dialéctica no acaba en la forma artística, sino que es constituyente de una característica más en aquélla: la dimensión estética.

A la larga, el poeta guatemalteco se apropiará del valor de referencia a la poesía, pero no reconocerá lo suficiente todo lo aprendido en sus controversias con el muralista. Aunque lo peor no vendrá sino después, al momento de que este antecedente se convertirá en equívoco y apoyo consecutivo para desplantes cursis, oportunistas y vacíos de teoría.³³

Opuesta la orientación siqueiriana al concepto de poesía prevaeciente en los oficios de una crítica confinada dentro de los márgenes de un nacionalismo unívoco y antirrealista, Alfaro Siqueiros tuvo un concepto de vanguardia dotado de una idea de progreso todavía positivista en lo concerniente a los valores de los materiales industriales y el camino de la ciencia y la tecnología a los que se deben. Esto lo anota Alberto Híjar en el seno del Taller de Arte e Ideología, pero no le resta ningún otro valor. “No hay más ruta que la nuestra” es algo más.³⁴ A la expropiación del sentido de poesía que contiene el ideario siqueiriano habrá así que denunciarla y restituírsela.

Poco se alude, por otra parte, que en la postulación de la cuarta etapa del muralismo —la propia de una dedicación al arte público— David Alfaro Siqueiros deslinda un proceso de producción total, en el que el concepto de equipo multidisciplinario y las ideas de Tallera, taller y escuela muestran ya toda su dimensión del futuro. Tallera: lugar colectivo de manufactura y no individual de poesía y, asimismo, lugar de confraternización constante. Uno

³³ *Ibid.*

³⁴ *Idem.*

de los orígenes del Taller de Arte e Ideología. El artista no dentro de su *atelier*, sino en el camino a otra ciudadanía.

La consigna “No hay más ruta que la nuestra” fue deslindada ante el avistamiento que David Alfaro Siqueiros mismo hizo ante el desgaste técnico, y no sólo acomodaticio, en el que había ido cayendo el proceso muralístico frente al Estado, al que se veía como único patrocinador y, para entonces, ya lejano del concepto de arte público.

Por ello es pertinente destacar que los textos que hacen al libro, *No hay más ruta que la nuestra*, se deben históricamente a una coyuntura (el periodo previo a la segunda guerra mundial, su desarrollo y los días posteriores) y, como tales, políticamente provistos de un sentido táctico.³⁵ La obra militante de Siqueiros responde a la determinación de estos itinerarios, procedentes no de su individualidad, sino de la determinación colectiva de su militancia comunista.

Esto quiere decir, como anota Híjar, que David Alfaro Siqueiros no previó que la táctica se iba a convertir en estrategia y que, como tal, la caracterización del Estado debía de ser otra; ya no más inscrita ésta en una política internacional de coexistencia pacífica, sino en la de un Estado en su definición definitivamente burguesa y con actualidades inmediatamente otras a las de 1945 en que *No hay más ruta que la nuestra* se imprimió.

DIGRESIÓN

En *Las culturas estéticas de América Latina (reflexiones)*, Juan Acha reconoce la importancia del proceso histórico del muralismo dentro de la historia del arte moderno en América Latina.³⁶ Pero el crítico peruano expresa su escepticismo respecto de la existencia de

³⁵ Taller de Arte e Ideología, “No hay más ruta...”.

³⁶ *Ibid.*

un proceso teórico equivalente dentro de aquél. Y, si lo refiere, lo subestima. En realidad, Acha es partícipe en la existencia de una idea de la cultura mexicana afectada de generalidades y de lugares comunes.³⁷ Pero la inscripción de sus dudas, convertidas en crítica, llevan la fortaleza de un criterio con el que, exactamente, abre la pregunta sobre este proceso, ya no únicamente artístico, sino estético.

Ante instancias caras del quehacer de la filosofía latinoamericana sobre la identidad, por ejemplo, Juan Acha coloca al muralismo dentro del proceso de amplia comprensión. Pero en sus apuntes no entraron idearios y contribuciones como los de David Alfaro Siqueiros. En sus valoraciones hay más inflexiones del mito sembrado en torno a él, y no debido a necesarias genealogías históricas.

Marxismo, comunismo, realismo y arte público no son instancias de interés para Juan Acha o no las ve. Y, si las mira, las desvía. Lo paradójico, en ello, es que son el ideario y la práctica siqueiriana los elementos implícitos de su extraordinario orden de ponderación que compone. Siqueiros, de un modo u otro, no deja de estar presente en aquello que en Acha es su interés de que no sea así.

³⁷ De manera específica, Juan Acha escribe lo siguiente: “El muralismo no nació y creció sin oposiciones. El Estado mexicano lo apoyó, pero un grupo de escritores y artistas en torno a la *Revista Contemporáneos* no; ellos abogaban por la universalidad de todo bien cultural, máxime si era estético. El punto de discordia era la politización de la obra de arte, postulada por el muralismo y negada por los universalistas, como M. Rodríguez Lozano (1895-1971), J. Castellanos (1905-1947), A. Lazo (1890-1971), R. Tamayo (1899-1991), A. Ruiz (1897-1964) y C. Mérida (1895-1984), sin por esto repudiar el tema nacional. Ni unos ni otros aceptaban la pluralidad estética o coexistencia de varias tendencias artísticas. Faltó una crítica y teoría para vocearla. Pocos entre unos y otros aceptaban la obligación o la posibilidad de conciliar lo político con lo artístico y con lo estético, sin mellarle la importancia que éste posee obviamente en las artes”. Acha, *Las culturas estéticas...*, 124-125.

CONCLUSIONES

Estela de un marxismo

Una característica del quehacer de la historia y crítica historiográfica concerniente al marxismo en México es que no se suelen anotar los itinerarios de la crítica de arte y de la estética, como si éstos no estuvieran relacionados con él y con su rica influencia dentro de la sociedad y de la cultura. La atención temprana que llegó a tener al respecto la historiadora y crítica de arte Teresa del Conde y, poco después, Gabriel Vargas Lozano y María Rosa Palazón, en el ámbito de la filosofía, son por ello una importante contribución, así como las recientes investigaciones de Carlos Illades en las que el marxismo es expuesto dentro de sus diversos y justos periodos.³⁸

Como signo (y mito desvanecido) Siqueiros ha sido frecuentado por la elocuente factura literaria y verosímil que tienen sus propios relatos autobiográficos. Suman más de una vez aquellas escrituras en las que se hacen derivaciones psicologistas, literaturescas y efectistas, pero que, como tales, no acotan procesos teóricos y que son asunto no de la biografía, sino de las prácticas que la configuran. Y es esto lo que exactamente Alberto Híjar ha hecho: ubica y deslinda espacios teóricos y de interlocución en la historia de México, en la que David Alfaro Siqueiros tiene presencia.

De amplia prospectiva, el muralista es un ángulo en la historia del arte moderno, cuyo marxismo no ortodoxo exige una observación particular y que no queda en la crítica de arte; que alcanza a

³⁸ Consúltense, respectivamente, Teresa del Conde, *Historia mínima del arte mexicano en el siglo XX* (México: ATTAME Ediciones, 1994), 47, y *Una visita guiada. Breve historia del arte contemporáneo de México* (México: Grijalbo, 2003), 137; Palazón, *La estética en México...*, y *Antología de la estética en México, siglo XX* (México: UNAM, 2006); Gabriel Vargas Lozano, "Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX", en *Filosofía de la cultura en México* (México: Plaza y Valdés, 1990), 115-116; Carlos Illades, *El marxismo en México. Una historia intelectual* (México: Penguin Random House, 2018).

la historia de la estética; a las especificidades de las poéticas (pintura, fotografía, escultura, cine, arquitectura y danza); el problema del realismo; la historia del sindicalismo —como aquí ya se ha anotado—; aquellos tópicos que relacionalmente son de obligada referencia o consideración: la historia del Partido Comunista; el antiimperialismo; el frente único y el frente amplio; los internacionalismos; las teorías sobre el Estado y los procesos de liberación nacional.

De modo que algunos componentes de la biografía de David Alfaro Siqueiros lo son también de Alberto Híjar. Ambos hacen una estela y ésta, más que el dato biográfico, es parte de una historia de las agrupaciones de amplio espectro en México y América Latina. Su particularidad radica en que este marxismo no ha sido, en ningún momento, asunto de atención entre los marxistas con presencia en la vida universitaria, y sí dentro de los espacios en que concurre el tosco comunismo. De ahí el valor —para sorpresa de algunos— de los trabajos de investigación de cuerpos y grupos de Estado sobre la vida de Alberto Híjar como profesor y teórico.³⁹

Entre Siqueiros e Híjar está la genealogía histórica de una teoría con anclaje procesual de condición colectiva. No a partir de la procedencia de un criterio estricto de clase, sino popular, y sí de cara ante una situación de clases enteramente en conflicto. Entre Siqueiros e Híjar se extiende un hilo en la crítica a la crítica del arte y una estética no artecentrista —como indicaba Juan Acha—; ninguna bellomanía o neomanía posible.⁴⁰ Su vínculo viene de un concepto histórico que comienza con la huelga en la Academia de San Carlos en 1911, y que como signo estético acompaña a la emergencia de la Revolución mexicana.

³⁹ Sobre esta característica en particular, véase Miguel Ángel Esquivel, “Alberto Híjar: autobiografía, imaginario y clandestinaje” (México: 2022, en prensa), y *Alberto Híjar: lucha de clases en la imaginación. Estética y marxismo en América Latina* (México: UNAM/Cenidiap/Cisnegro, 2015).

⁴⁰ Miguel Ángel Esquivel, “Juan Acha, América Latina y la apelación a una teoría en el sistema de valores de las culturas estéticas. Notas de lectura”, en *Coloquio Internacional Juan Acha...*, 200-207.

SIQUEIROS, IDEARIO SIQUEIRIANO Y SIQUEIRISMOS

La genealogía que aquí se propone es la de una relación diacrónica con un carácter muy siqueiriano: Híjar con Siqueiros e Híjar con los procesos teóricos y de educación no atendidos del todo por el pintor.

Se trata de mostrar las características de un trabajo teórico realmente existente y que ha tenido participación en procesos históricos, con la importancia de una Nicaragua en los primeros días y meses luego del triunfo sandinista en 1979, por ejemplo, o acontecimientos como la emergencia e insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. Acontecimientos y lugares que hay que caracterizar.

Diacrónica, esta genealogía la ha distinguido bien Gabriel Vargas Lozano: se halla en Alberto Híjar y lleva a un concepto de grupo y al orden de una práctica con el código del Taller de Arte e Ideología. El TAI.⁴¹

Si David Alfaro Siqueiros viviera un lugar de interlocución en el que tendría voz, es precisamente en este amplio espacio de concurrencia y de agentes prácticos como a los que se debe esta agrupación fundada por Alberto Híjar en 1974.⁴² Es muy significativo, entonces, el afán siqueirista confeso de Alberto Híjar.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Al respecto, tan sólo hay que mirar alrededor de las publicaciones más recientes que consignan esta presencia, esta influencia y estas relaciones: Cristina Híjar, *Siete grupos de artistas visuales de los setenta* (México: Conaculta-INBA/UAM Xochimilco, 2008); César Espinosa y Araceli Zúñiga, *La Perra Brava. Arte, crisis y políticas culturales* (México: UNAM, 2002); Arnulfo Aquino Casas, *Imágenes épicas en el México contemporáneo. De la gráfica al grafiti 1968-2011* (México: CENIDIAP/INBA, 2011); José Luis Gutiérrez Peña (Lugupe) (coord.), *El TIP. Un grupo de arte colectivo y sociológico* (México: Secretaría de Educación Pública, 2016); Vv. Aa., *Sembrar la ciudad, A treinta años de la Comisión Cultural de la UVD* (México: Conaculta, 2015); Juan Hernández Islas, *Barro Rojo Arte Escénico (1982-2007), La izquierda en la danza contemporánea mexicana* (México: Conaculta/Barro Rojo Arte Escénico, 2010);

Así sea evidente, no lo es por la inmediata connotación a la que puede llegar a tener en el seno de las convenciones constituyentes de todo ismo: siqueirismo. Y la relación de Alberto Híjar, con David Alfaro Siqueiros, no es la de un siqueirismo. Ni tampoco la de un discípulo. Mejor visto, ambos hacen un proceso teórico cuyos componentes pueden ser referidos a una estética y a un marxismo sin los cuales no es posible explicarse el entero espacio crítico en los procesos de la cultura y artes del siglo XX.

Si cabe un siqueirismo, sería a razón de la referencia a sellos procesuales en el arte, aunque —igualmente— sería probable la aversión a un siqueirismo por parte de Siqueiros como lo fue un marxismo para Marx.⁴³ Híjar, seguro, no ha procurado un siqueirismo, sino el valor en la historia del ideario siqueiriano.

Un referente ejemplar que viene al caso fue el de Josep Renau, extraordinario colaborador del muralista. En su texto, “Mi experiencia con Siqueiros”, el artista valenciano detalla la poética siqueiriana: pintar no como Siqueiros, sino siqueirianamente, lo que en su concepto de poesía es guía: la intervención de diversas poéticas en confraternización, no en confrontación. Siqueiros, no un siqueirismo.⁴⁴ O bien, el siqueirismo como la parte elocuente de una cierta dimensión de agitación y propaganda, también.

Desde su significativo encuentro con David Alfaro Siqueiros, narrado en *Siqueirista (el diálogo entre un pintor y un filósofo)*, Alberto Híjar es, junto con Josep Renau, uno de los dos principales inter-

Pilar García y Julio García Murillo, *Grupo Proceso Pentágono. Políticas de la intervención 1969-1976-2015* (México: Museo Universitario de Arte Contemporáneo-UNAM/RM, 2015).

⁴³ Una asociación al respecto, que resulta muy interesante, es la que en algún momento llegó a hacer Teresa del Conde: supone y propone una probable presencia de estilos dentro de las agrupaciones. Lo más importante es que, de hacerlo, también se encontrará entre éstas a Alberto Híjar, no como artista, sino en atención a su papel como cofundador de aquéllas. Teresa del Conde, “Proceso pentágono visualizado”, *La Jornada*, 17 de noviembre de 2015, 31.

⁴⁴ *Revista de Bellas Artes*, núm. 25 (México: enero-febrero de 1976): 2-25.

locutores que intelectualmente llegó a tener el muralista.⁴⁵ No en vano, Luis Arenal por ello lo convocó a conversar teóricamente sobre el realismo junto a José Revueltas y con la finalidad de refundar al Centro Realista de Arte Moderno.⁴⁶

Albacea teórico del ideario siqueiriano, Alberto Híjar despliega diacrónicamente su signo y prácticas a través de la fundación de colectivos y de espacios de relación con otros. Colectivos no formados dentro de afanes siqueiristas o —quizás— siqueirismos toscos e inevitables, a causa de lo mucho que de comunista tuvo Siqueiros. Una genealogía, en definitiva, vasta.

FUENTES

- Acha, Juan. *Las culturas estéticas de América Latina (reflexiones)*. México: UNAM, 1993.
- Althusser, Louis. *Lenin y la filosofía*, trad. de Felipe Sarabia. México: Era, 1970 (Serie popular, 7).
- Aquino Casas, Arnulfo. *Imágenes épicas en el México contemporáneo. De la gráfica al grafiti 1968-2011*. México: Cenidiap/INBA, 2011.
- Clemente Orozco, José. *Autobiografía*. México: Planeta/Joaquín Mortiz, 2002.
- Conde, Teresa del. *Historia mínima del arte mexicano en el siglo XX*. México: ATTAME Ediciones, 1994.
- Conde, Teresa del. *Una visita guiada. Breve historia del arte contemporáneo de México*. México: Grijalbo, 2003.
- Conde, Teresa del. “Proceso pentágono visualizado”, *La Jornada*, 17 de noviembre de 2015.

⁴⁵ Alberto Híjar, *Siqueiriano* (México: Ediciones del Taller de Arte e Ideología, 2004).

⁴⁶ Alberto Híjar, “Carta a un realista”, *El Día*, 12 de enero de 1992, 10.

- Conde, Teresa del. “La crítica y el arte colonial, moderno y contemporáneo”, en *Las Humanidades en México 1950-1975*. México: UNAM, 1978.
- Espinosa, César y Araceli Zúñiga. *La Perra Brava. Arte, crisis y políticas culturales*. México: UNAM, 2002.
- Esquivel, Miguel Ángel. “Alberto Híjar: autobiografía, imaginario y clandestinaje”. México: 2022 (en prensa).
- Esquivel, Miguel Ángel. *Alberto Híjar: lucha de clases en la imaginación. Estética y marxismo en América Latina*. México: UNAM/Cenidiap/Cisnegro, 2015.
- Esquivel, Miguel Ángel. “Juan Acha, América Latina y la apelación a una teoría en el sistema de valores de las culturas estéticas. Notas de lectura”, en *Coloquio Internacional Juan Acha, en el centenario de su nacimiento. Práctica de la imaginación crítica 1916-2016*. México: Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de Artes Plásticas-INBA, 2018.
- Esquivel, Miguel Ángel. *Siqueiros en sus términos. Breviario de un ideario estético*. México: UNAM/SLIE/Cisnegro, 2016.
- García, Pilar y Julio García Murillo. *Grupo Proceso Pentágono. Políticas de la intervención 1969-1976-2015*. México: Museo Universitario de Arte Contemporáneo-UNAM/RM, 2015.
- Gutiérrez Peña, José Luis (Lugupe) (coord.). *El TIP. Un grupo de arte colectivo y sociológico*. México: Secretaría de Educación Pública, 2016.
- Hernández Islas, Juan. *Barro Rojo Arte Escénico (1982-2007). La izquierda en la danza contemporánea mexicana*. México: Conaculta/Barro Rojo Arte Escénico, 2010.
- Híjar, Alberto. “Crítica teórica”, *En la torre. Gaceta cuatrimestral*, núm. 3. México: Cenidiap/Conaculta-INBA (septiembre-diciembre de 1998), 9-10.
- Híjar, Alberto. “Crítico a Siqueiros”. Ciudad de México: febrero de 2021 (documento inédito).
- Híjar, Alberto. “Cartículos”, en Lydia Elizalde (coord.). *Revistas culturales latinoamericanas 1920-1960*. México: Conaculta/Uni-

- versidad Autónoma del Estado de Morelos/Universidad Iberoamericana, 2007.
- Híjar, Alberto. “Poética americana”, en *Siqueiros ilustra el Canto General de Neruda*, catálogo de exposición. México: Instituto Nacional de Bellas Artes-Sala de Arte Público Siqueiros, 1998.
- Híjar, Alberto. “Nueva democracia, víctimas de la guerra, víctima del fascismo”, en *Los murales del Palacio de Bellas Artes*. México: Américo Arte Editores/INBA, 1995.
- Híjar, Alberto. “Tormento de Cuauhtémoc”, en *Los murales del Palacio de Bellas Artes*. México: Américo Arte Editores/INBA, 1995.
- Híjar, Alberto. “Apoteosis de Cuauhtémoc”, en *Los murales del Palacio de Bellas Artes*. México: Américo Arte Editores/INBA, 1995.
- Híjar, Alberto. “Siqueiros vs. Rivera”, en *Releer a Siqueiros. Ensayos en su centenario*. México: Conaculta-INBA, 2000.
- Híjar, Alberto. “La integración plástica”, en Fernando González Gortázar, *La arquitectura mexicana del siglo XX*. México: Conaculta, 1994.
- Híjar, Alberto. “Cuarta etapa del muralismo”, en *(A)salto a la vida cotidiana. Murales populares en taludes*. México: Conaculta-INBA, 2000.
- Híjar, Alberto. “5 mitos sobre cultura y revolución mexicana”, en *Filmoteca 1. El cine y la Revolución mexicana*, núm. 1. México: UNAM (noviembre de 1979).
- Híjar, Alberto. “Registro, testimonio, recuerdo”, en *Iconografía de David Alfaro Siqueiros*. México: INBA/Cenidiap/FCE, 1997.
- Híjar, Alberto. “Siqueiros: combatiente proletario de 1924 a 1930”, en *Cuadernos del Archivo*. México: Sala de Arte Público Siqueiros, 1979.
- Híjar, Alberto. *Siqueiriano*. México: Ediciones del Taller de Arte e Ideología, 2004.
- Híjar, Alberto. “Carta a un realista”, *El Día*, 12 de enero de 1992.
- Híjar, Cristina. *Siete grupos de artistas visuales de los setenta*. México: Conaculta/INBA/UAM-X, 2008.

- Illades, Carlos. *El marxismo en México. Una historia intelectual*. México: Penguin Random House, 2018.
- López Rangel, Carlos. “Legó Siqueiros su obra al pueblo de México”, *El Universal*, 11 de enero de 1974.
- Palazón, María Rosa. *La estética en México. Siglo XX. Diálogos entre filósofos*. México: FFyL-UNAM/FCE, 2006.
- Palazón, María Rosa. *Antología de la estética en México. Siglo XX*. México: UNAM, 2006.
- Taller de Arte e Ideología. “¿No hay más ruta que la nuestra?”, en *Releer a Siqueiros. Ensayos en su centenario*. México: Conaculta-INBA, 2000.
- Tibol, Raquel. *Confrontaciones. Crónica y recuento*. México: Ediciones Sámara, 1992.
- Tibol, Raquel. *David Alfaro Siqueiros*. México: Empresas Editoriales, S. A., 1969 (Un mexicano y su obra).
- Vargas Lozano, Gabriel. “Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX”, en *Filosofía de la cultura en México*. México: Plaza y Valdés, 1990.
- Vv. Aa. *Sembrar la ciudad. A treinta años de la Comisión Cultural de la UVD*. México: Conaculta, 2015.

III. LA INTERCULTURALIDAD DESDE LA ÓPTICA DEL CONTRAPODER

INTEGRACIÓN INTERCULTURAL Y HORIZONTALIDAD EN EL DIÁLOGO PARA LA CONVIVENCIA PACÍFICA

Omer Buatu Batubenge
Adriana Elizabeth Mancilla Margalli

INTRODUCCIÓN

No hace falta demostrar la importancia del diálogo en la resolución de conflictos y la construcción de la paz; sin embargo, si bien esta herramienta es importante en el contacto interpersonal e intergrupal, es preciso observar que, al estallar un conflicto, el diálogo se realiza sólo cuando los protagonistas se evalúan y posicionan estratégicamente por encima o por debajo de sus contrincentes. Ello implica que, en un conflicto abierto, es la asimetría o la verticalidad de las posiciones de los involucrados lo que determina el inicio, el desarrollo y la conclusión del diálogo. En cambio, en un proceso de construcción de la convivencia pacífica, las fuerzas externas y de poder que impulsan y atraviesan el diálogo vuelven necesaria una reflexión sobre las condiciones de una comunicación horizontal, cuyos objetivos y condiciones suficientes para la convivencia son el conocimiento mutuo y el trato igualitario en torno al tema o asunto que se discuta.

Desde este ángulo, la integración intercultural se conceptualiza como el proceso del conocimiento mutuo y de la institucionalización de los comportamientos mediante la apropiación y reconstrucción de significados vivenciales. En consecuencia, el diálogo se convierte en una herramienta para la integración intercultural o interpersonal, sólo cuando posibilita el conocimiento mutuo entre los interlocutores, los cuales, solidarios y respetuosos unos de otros, ponen la paz como su meta principal. Por eso, nuestro objetivo consiste en analizar las condiciones de un diálogo horizontal susceptible de ser más una escuela de convivencia pacífica que un instrumento de resolución de conflictos.

Para alcanzar esta finalidad, explicamos, en primer lugar, las características y las ventajas del diálogo; enseguida categorizamos a este último como un proceso de integración convivencial y de conocimiento mutuo, basado en la confianza y autonomía de los involucrados para vincular las experiencias de vida. Finalmente, analizamos la institucionalización como el proceso en el que esta vinculación de experiencias vividas es potencializada, es decir, como un proceso facilitador de las relaciones intergrupales, siempre y cuando sea posible penetrar el verdadero sentido de los comportamientos tipificados.

EL DIÁLOGO Y SUS BENEFICIOS PARA LA CONVIVENCIA

El diálogo se concibe como un intercambio escrito u oral (mímico o paralingüístico) de ideas sobre un tema determinado, entre dos o más personas con discrepancias, con miras a lograr un acuerdo, una solución aceptada por todos los participantes, o a un conocimiento más amplio que el de cada uno de los involucrados. Esta noción del diálogo supone, en primer lugar, la existencia de un canal, un ducto, a través del cual fluirán las ideas. Éste puede tener ramificaciones, de tal manera que a sus extremidades debe haber al menos

un receptor y un emisor. La imagen del ducto tiene esta ventaja de mostrar que el flujo de la información dependerá, a la vez, de la presión habida, del tamaño o diámetro del ducto, así como de las posibles interferencias de información. En efecto, dependiendo de la presión, la información sería más o menos veloz y captada por el receptor. De igual manera, la reducción del tamaño del canal puede bloquear ciertas ideas necesarias para que el receptor entienda el mensaje y responda adecuadamente.

La siguiente característica de la noción de diálogo es la presencia de los protagonistas, al menos un emisor y un receptor, los cuales deben tener puntos de vista diferentes sobre el tema de la discusión. Ello implica que, si los involucrados tienen el mismo punto de vista, el diálogo dejará de existir, ya que su esencia es que haya diferencia de visiones sobre un mismo fenómeno que se busca entender o resolver. Por lo tanto, no existe diálogo allí donde los protagonistas dicen lo mismo, se repiten o expresan las mismas ideas. De ahí que el sentido etimológico de ese proceso es imprescindible para entender lo que es y saber cómo llevarlo a cabo. El diálogo es esencialmente dos razones, dos lógicas, dos discursos o dos posturas que se expresan alternativamente para obtener su integración en una postura superior a las iniciales, que eran particulares.

Se suele considerar la postura integradora como el objetivo del diálogo. Se trata del acuerdo o la unidad de los discursos iniciales. Sin embargo, es muy común observar que, en nuestras conversaciones diarias o científicas, no siempre se cumple esta tercera característica del diálogo. En consecuencia, si no se llega a un acuerdo, creemos que el diálogo no sirve para nada y, a menudo, los protagonistas se esfuerzan para llegar a un acuerdo y ello falsea y acorta el proceso por esta misma ansia, de modo que, en caso de los conflictos sociales, inmediatamente después del encanto, vuelven a emerger los mismos desafíos que originaron los intercambios. Como lo decía Descartes, la premura es el origen de muchos errores; es necesario que los involucrados se conozcan e igualmen-

te conozcan su tema de discusión, a fin de que los resultados sean duraderos y benéficos para todos. Por ello, creemos que el diálogo debe permitir un entendimiento mayor del tema en discusión, así como de los protagonistas entre sí, aunque no se llegue a un acuerdo. Al respecto, Luis Villoro es más claro y contundente cuando afirma: “El diálogo entre sujetos distintos es lo opuesto a la dominación y a la violencia. Su fin es llegar al reconocimiento recíproco en la aceptación de valores transculturales consensuados”.¹

Aunque esta afirmación muestra claramente que el fin del diálogo es el reconocimiento recíproco, Luis Villoro parece estar convencido también de que el diálogo debe desembocar en el consenso. Por eso, más adelante en el trabajo ya citado, menciona: “Aunque cada interlocutor esté convencido de tener la razón, lo razonable no es hacer prevalecer su posición a costa de los demás; lo razonable es llegar a algún consenso, respetando la racionalidad de todas las posiciones, y rechazando sólo las que sean irracionales”.² La realidad es que no todos los diálogos llegan a un consenso, y no por eso deberían ser considerados como un fracaso. En lugar de hablar del rechazo, creemos que el diálogo debe superar las posiciones particulares y propulsar el conocimiento mutuo de los interlocutores, así como del tema tratado.

En efecto, la interacción dialógica no es la búsqueda de razón respecto del punto de vista ajeno, tampoco el rechazo ni aceptación de ese punto de vista. Se trata, esencialmente, de un proceso en el que cada interlocutor refuerza el discurso del otro mediante una actitud de escuchar y de preguntar. Preguntar para esclarecer los argumentos y a la vez prestar atención al otro para comprenderlo, y comprender los códigos que usa para transmitir su mensaje. No es, entonces, casual que Lizbeth Sagols afirme: “Así, no se trata en modo alguno de adoptar lo que el otro piensa, se trata de

¹ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir* (México, FCE, 2011), 151.

² *Ibid.*, 166.

plantearnos interrogantes para aproximarnos al diferente y, de este modo, reconocer la unión básica de los sujetos en el lenguaje”³.

Esta afirmación enfatiza, a su manera, la idea de que el diálogo debe perseguir el conocimiento mutuo, la unión de los sujetos y no el rechazo ni aceptación de los argumentos del otro protagonista. Se alcanza ese objetivo si, además de comprender los códigos que llevan los mensajes, los canales de circulación son iguales y del mismo tamaño; la presión social y personal es la misma en los canales y sobre los protagonistas. Las condiciones requeridas para lograrlo son el respeto de las ideas de los demás, el orden y el tiempo para expresar esas ideas, así como la autonomía de expresión y, sobre todo, de duda y de hacer dudar. Esas condiciones básicas no son exhaustivas, sin embargo, ayudan a configurar un proceso dialógico fructífero o benéfico para los participantes.

En efecto, el discurso de cada protagonista está contextualizado no sólo espacial y temporalmente, sino sobre todo culturalmente. De este modo, su respeto implica igualmente la importancia que el receptor atribuye a la cultura ajena, sin necesariamente aceptar todo lo que viene de ésta. A la vez, esta actitud genera en el autor del discurso confianza y seguridad para que se desvele con amplia certidumbre. Por eso, en el diálogo, el respeto cumple el papel de una herramienta impulsora de interrelaciones, de apertura al otro y, por tanto, de conocimiento mutuo. El respeto se observa con facilidad si cada uno tiene su tiempo para expresarse y en un orden determinado con antelación. Usurpar el turno del otro, no dar voz a los demás, o darles menos tiempo para expresarse, significa que el otro no reconoce ni aprecia las ideas de los demás.

Por eso, el respeto es un principio, una actitud interna, mensurable sólo a partir del orden y del tiempo asignado a los demás. Las diferentes reglas que rigen un diálogo, como la puntualidad de los

³ Lizbeth Sagols, “¿Para qué el diálogo en bioética? Reflexiones a propósito de discusión sobre las células troncales”, en Juliana González Valenzuela (coord.), *Dilemas de bioética* (México: FCE/UNAM, 2004), 68.

participantes, la duración de las intervenciones, etc., buscan materializar el respeto de las ideas de los demás, para que se sientan en confianza, expresen sus ideas y se expresen ellos mismos. Las conversaciones cotidianas suelen realizarse sin conciencia de esas reglas, sin embargo, siempre hay un conjunto tácito de reglas que permiten entendernos y valorarnos. Por lo que cualquier diálogo necesita del respeto de las ideas ajenas, para que realmente se encamine hacia un acuerdo o un entendimiento mayor del tema por discutir.

La confianza y la seguridad que genera el respeto en el proceso del diálogo son necesarias, mas no suficientes. En efecto, si lo que se expresa no viene de la propia voluntad, los interlocutores se engañarían mutuamente sobre lo que son y lo que piensan del tema discutido. Por lo tanto, se despojarían de la responsabilidad sobre sus actos durante el diálogo, así como sobre sus consecuencias. Los protagonistas en un diálogo tendrán no sólo criterio para expresarse, sino, sobre todo, independencia de opinión. Esto implica que son ellos mismos quienes deciden comunicarse a los demás, sin que estén bajo presión de ninguna fuerza susceptible de sesgar el proceso.

Lo anterior no implica que un protagonista no pida consejos ni rinda cuentas, sobre todo si es representante de un grupo social. Los consejos recibidos permiten dilucidar o ver claramente la situación que se debate, evaluar los pros y contras, para luego decidir con criterio propio. Un consejo siempre tiene el sentido de una sugerencia, una exhortación seguida de una reflexión orientadora hacia la toma de decisión personal o grupal. En este sentido, cumple el papel de inspiración en un proceso de toma de decisiones. Sin embargo, si se convierte en una imposición, coaccionaría la voluntad de la persona por no dejarle opciones de elección ni posibilidad de reflexión y de duda sobre las propuestas recibidas. Tal imposición o, mejor dicho, esas presiones constituyen el riesgo que desviaría o contaminaría el diálogo. El principio de autonomía implica que la persona actúe bajo las reglas que se dé a sí misma, no

las impuestas del exterior por una autoridad o una ideología. Ello ocurre cuando, por propio criterio moral, social o de cualquier índole, una persona o grupo decide expresarse o tomar decisiones.

La gran ventaja de actuar con autonomía en un diálogo consiste en que la persona no sólo comunica sus ideas o posturas, sino que a la vez se comunica a los demás, se entrega a ellos para que los demás la conozcan. En otras palabras, al expresarse bajo las reglas personales de acción, la persona se distingue de los demás y a la vez se abre a ellos para que la conozcan. La autonomía resalta la individualidad como la facultad de abrirse a los otros, de hacerse conocer por ellos, con miras a la construcción de un conjunto común, un “nosotros” desde el conocimiento mutuo. En consecuencia, la integración de una comunidad en un proceso dialógico se realiza porque cada participante se da a conocer a los demás en toda autonomía, confianza y respeto mutuo. Y es ese conocimiento la clave principal para la construcción de comunidades convivencialmente pacíficas y solidarias.

El concepto de integración intergrupala o intercultural aquí lo entendemos en el sentido asignado por los diferentes teóricos de la integración latinoamericana. Por ello, lo concebimos como una conjunción de esfuerzos y estrategias de unidad en diferentes campos de la vida (social, político, cultural, económico y educativo), para enfrentar desafíos comunes.⁴ Es una definición característica de la convivencia como conjunto de relaciones interpersonales dentro de una comunidad, o entre comunidades en busca de la paz y la estabilidad necesarias para lograr metas comunes. De ahí que el planteamiento sobre el diálogo que presentamos tenga la finalidad de mostrar que la unidad es posible sólo si las personas o grupos que viven juntos se conocen realmente sin engaño y cuando las necesidades, aspiraciones y alegrías de unos y de otros están aprehendidas por todos.

⁴ Rodrigo Páez Montalbán y Mario Vázquez Olivera, *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas* (México: Eón/UNAM, 2008), 9.

De igual modo, fundamentar el diálogo en esos principios no exhaustivos de confianza, respeto mutuo y autonomía es exigir que todos los participantes tengan, cuando sesionan, las mismas condiciones para expresarse y que lo que expresan sea fruto de su propia voluntad. Esta isometría es lo que constituye el carácter horizontal del diálogo verdaderamente convivencial. Eso significa que la estructura social que nace de la comunicación considera como principio fundamental que todos los participantes en el proceso obtengan las mismas posibilidades para expresarse y encauzar sus ideas y desafíos, y que estén libres de coacción para abrirse a los demás.

Tal principio estipula que la descompensación en las condiciones del diálogo y sobre los protagonistas desvíe el proceso, así como sus resultados. Ciertamente que nuestras condiciones socioeconómicas (e incluso políticas) harán que esa igualdad sea difícil de alcanzar, sin embargo, en la medida en que creamos en la facultad de diálogo como una herramienta creadora de puentes entre sociedades y personas, será igualmente importante la búsqueda de alternativas para que las condiciones mínimas de un diálogo se cumplan para maximizar su eficacia. En efecto, el diálogo es poderoso sólo si logra que los participantes hablen con honestidad, se abran a los demás a partir de lo que dicen, se conozcan y construyan senderos para encauzar los posibles obstáculos al entendimiento. Es esta horizontalidad la que termina agilizando la construcción de una convivencia pacífica o la resolución de los retos entre nosotros.

Un ejemplo de esta búsqueda de horizontalidad se halla en las culturas indígenas de África y América Latina. En África, la contienda a palabra no es sino una gran asamblea de todas las fuerzas vivas de la sociedad, incluyendo a los ancestros muertos invocados, cuyo objetivo principal es el restablecimiento de la paz rota o la construcción de la convivencia, si es que nunca había existido. Para que se realice, una primera condición es la presencia de todos los involucrados; enseguida, se recuerdan las reglas, que consisten en

dar la palabra al jefe, a las víctimas, a los victimarios, los notables y luego a todos los presentes que quieran hablar antes de la reunión restringida de los notables. Si bien es cierto que hablarán primero los adultos mayores y luego los demás adultos, y que a menudo los niños no hablan, pese a que sí pueden asistir, este orden permite que cada uno conozca su lugar y su momento de intervenir. Antes de presentar una postura, se recuerda el objetivo perseguido: la búsqueda del equilibrio social; se invoca a los ancestros para que inspiren sólo la verdad y cada uno declara no estar bajo ninguna fuerza física ni mental como impulso para expresarse o actuar. La contienda durará el tiempo necesario, hasta que se llegue a una solución que satisfaga a todos los involucrados. Esta solución es sellada como un pacto, simbolizado por una comida, una bebida o el sacrificio de un animal.

De la misma manera, en los pueblos tojolabales, las asambleas comunitarias son un verdadero crisol del diálogo horizontal o isométrico, en la medida en que la solución a un problema determinado es encontrada en conjunto. Los acuerdos parciales como posturas entre grupos de protagonistas se van uniendo hasta que se logre el acuerdo amplio que satisfaga a todos. La comunidad, el “nosotros” que se construye aquí, es fruto de la participación de todos en las mismas condiciones de diálogo, expresándose voluntariamente y velando por el bien de todos. Este proceso dialógico hace que sea difícil actuar bajo presión y mentir a toda la comunidad.

En estos dos casos de diálogo horizontal, el verdadero logro es el conocimiento mutuo de los involucrados para volver a convivir en paz. Este conocimiento es el fundamento de las nuevas experiencias de vida, así como de nuevas relaciones entre todas las personas de la comunidad. Por ello, el diálogo instituye el conocimiento mutuo como base de las relaciones pacíficas y del desarrollo integral del grupo. En otros términos, la comunicación no sólo permite llegar a acuerdos, ni sólo construir conjuntamente un conocimiento de la realidad; el diálogo es, sobre todo, el lugar de

apertura hacia los demás, es una escuela del aprendizaje mutuo, en el que buscamos conocer a los demás, con el fin de saber cómo establecer relaciones pacíficas con ellos. Concebido en este sentido, el diálogo es propulsor de las relaciones entre las personas y los grupos, cuando estos últimos tienen el deseo de vivir juntos. Por tal razón, este tipo de diálogo horizontal es la clave para la integración intercultural.

CONOCIMIENTO MUTUO E INTEGRACIÓN CONVIVENCIAL MEDIANTE EL DIÁLOGO

En la noción de convivencia, compartir una experiencia significa poner a disposición de otros lo que cada uno haya vivido y vive, con miras a la consecución de objetivos comunes. Esta noción alude, igualmente, al uso en común de las mismas experiencias; en este sentido, se comparten los pasos de un baile, la comida entre amigos, los juegos, los servicios, relaciones, etc. El ser humano comparte sus experiencias porque es consciente de que no es autosuficiente y que necesita de otros para sobrevivir y maximizar la consecución de sus metas. Se trata de un acto individual, pero con fines sociales, en la medida en que busca beneficiar también a otros.

Por lo anterior, nuestra concepción de la convivencia es siempre pacífica, siendo los conflictos un malestar que puede eliminarse, cultivando las actividades que propician la formación de la unidad de todas las experiencias. En esas actividades, el ser humano no sólo entrega su experiencia a los demás, sino que a la vez se transmite a sí mismo a través de su propia experiencia. De hecho, esas experiencias externas constituyen la herramienta y el modo como los humanos tenemos acceso al conocimiento del otro, esto es, a sus hábitos, pensamientos y sentimientos. En breve, las experiencias de vida que se transmiten o se comparten constituyen la cultura, esto es, el modo como un grupo de personas piensa, siente y

actúa, para adaptarse a su medio de vida y, por ello, un modo que es transmitido a las generaciones venideras para su supervivencia.

Esa definición de la convivencia siempre mezcla los dos niveles culturales: el de las relaciones interpersonales y el de las culturales. Esto se debe a que, por definición, una cultura es siempre compartida y transmitida o aprendida, porque pertenece a un grupo numeroso de personas, las cuales se dedican a enseñarla a las generaciones futuras. La acción de aprendizaje está ejercida por las personas dentro de un grupo; es cuando esas personas son la mayoría del grupo que podemos considerar la segunda característica de la cultura como compartida o grupal. De cualquier modo, son las personas las que constituyen los grupos, que a su vez se identifican por sus experiencias de vida. Una vez configurada esta identificación, esta distinción de la individualidad y del grupo, la persona actúa o se relaciona dentro y fuera de su grupo. Esas relaciones las concebimos como interpersonales o interculturales, por referirse a personas o a grupos, respectivamente. En la medida en que es un compartir las experiencias de vida, son relaciones de convivencia y, por ser entre grupos, culturas o personas de culturas diferentes, las concebimos como relaciones interculturales.

La vinculación de esas experiencias de vida en una comunidad para integrar la unidad se hace mediante el diálogo, entendido en un sentido extenso, que alude no sólo a los discursos, sino también al intercambio de los modos de vida. Ello implica que el diálogo de tipo convivencial es un proceso en el que entregamos y recibimos. En otras palabras, el intercambio intercultural o interpersonal implica un aprendizaje y un conocimiento de los modos de vivir ajenos. Este conocimiento es el que posibilita la armonía, en la medida en que los grupos se conocen y se tratan de manera más o menos semejante. El diálogo desempeña, entonces, el papel de mediación en la educación intercultural, pues a través de éste la gente se conoce o practica otras experiencias de vida. Por esto, la teoría del relacionamiento intercultural ve al diálogo como herramienta de vinculación entre culturas y de adquisición del conocimiento mu-

tuo de esas últimas, en el respeto de las diferencias. Al respecto, Cesar Reyna Ugarriza afirma:

La Teoría del Relacionamiento Intercultural (TRI) postula que no basta la comunicación y el diálogo interculturales para que distintos grupos culturales puedan vincularse efectivamente, sino que hace falta crear o establecer una relación de tipo intercultural que permita el conocimiento mutuo, el respeto de las diferencias, la empatía por el otro, la convivencia pacífica, la colaboración eficaz y la integración ciudadana.⁵

Pese a algunas redundancias en la afirmación previa, el autor hace entender que un diálogo es intercultural cuando el intercambio entre culturas o personas diferentes sirve para que esos protagonistas se conozcan mutuamente, es decir, cuando unos se acercan a otros para aprender de sus comportamientos, pensamientos, visiones o creencias, sin por ello desechar los suyos propios. Esta explicación coincide con nuestra concepción de que el diálogo no es sólo un proceso de construcción conjunta del conocimiento, tampoco es sólo un proceso de resolución de los conflictos, sino un espacio en el que aprendemos a conocer al otro, donde se revela la alteridad y se abre a mí para que la conozca. Así entendido, el diálogo es un proceso y a la vez un espacio de convivencia, en que aprendemos las experiencias de vida de los demás y las incorporamos a nuestras experiencias, en lo que tienen de importante para nosotros. En otros términos, el diálogo es una escuela de convivencia, más que un proceso de resolución de conflictos.

⁵ César Reyna Ugarriza, “Teoría del relacionamiento intercultural y su aplicación en el procedimiento de consulta previa”, *Medium* (Lima: enero de 2020), en <<https://cesarreyna78.medium.com/teor%C3%ADa-del-relacionamiento-intercultural-y-su-aplicaci%C3%B3n-en-el-procedimiento-de-consulta-previa-aff153ae4d>> (fecha de consulta: 23 de julio de 2021).

En efecto, el ser humano no es autosuficiente. Desde la satisfacción de sus necesidades básicas, hasta las más ilusorias, necesita del otro para sentirse feliz. Incluso para conocerse a sí mismo, necesita del punto de vista de los demás para compararlo con el suyo propio, y de allí encontrar un punto medio sobre lo que él es realmente. En otro orden, si el otro me debe complementar en lo que me falta, es necesario que él sepa mis necesidades, aspiraciones, capacidades; de igual manera, debo saber sus aspiraciones y necesidades. Sin este conocimiento, es posible que yo le solicite más de lo que él puede (e incluso lo que no tiene) brindar y viceversa. Esta ignorancia desemboca, a menudo, en malentendidos, que a su vez implican malestar en las relaciones ya establecidas o por establecerse. Dicho de otro modo, la ignorancia del otro es un caldo oportuno para la aparición de conflictos de convivencia en todas las relaciones.

Por lo tanto, conocer al otro y sus visiones sobre la vida en general facilita la mejora de las relaciones interpersonales. Este proceso se llama institucionalización de los comportamientos y de las relaciones, por consiguiente, la de la convivencia pacífica. La institucionalización es un proceso social consistente en predecir el comportamiento o el sentimiento del otro en una situación determinada. Esta predicción se basa en la creencia de que nuestros hábitos envuelven un sentido que nos ayuda a entendernos, a sobrevivir en el mundo y, sobre todo, a relacionarnos. En otros términos, es este sentido el que nos empuja a actuar de tal o cual manera en determinada situación, y por ello nuestros actos son realmente una exteriorización de este sentido. Al respecto, George Ritzer afirma: “Bajo este proceso por el que se construye el sentido de la realidad social, se encuentra el hecho de externalización que llevan a cabo las personas; es decir, deben producir lo que necesitan para sobrevivir”.⁶

⁶ George Ritzer, *Teoría sociológica contemporánea* (México: McGraw-Hill, 1997), 298.

Según este autor, los actos humanos de la vida cotidiana, esto es, los hábitos humanos como realidad externalizada, remiten a un sentido profundo de supervivencia, que debe encontrarse para entender a las personas. En esta búsqueda, la institucionalización consiste en la construcción de este sentido, tanto para los autores de los actos, como hacia los semejantes con los que comparten la vida, y en convencer a todos los participantes de la verosimilitud de este sentido. Esta creencia en el sentido de la realidad cotidiana hace que las personas tipifiquen de antemano las acciones de los demás y predigan sus respuestas a determinados comportamientos o códigos de lenguaje. Por lo que la tipificación desarrollada en el proceso de institucionalización es un acto de supervivencia de las personas en una situación dada. En efecto, de este modo, sabemos qué hacer ante la presentación de un determinado código y qué respuesta dar, a fin de conservar el equilibrio personal y social. Se diría que la institucionalización es como un banco de soluciones preconcebidas a partir de las experiencias de vida, útiles para resolver diferentes desafíos de la vida en común.

INSTITUCIONALIZACIÓN Y NECESIDAD DEL DIÁLOGO HORIZONTAL

Esta idea de la institucionalización como tipificación recíproca de los comportamientos ha sido expuesta por P. Berger y T. Luckmann, quienes ven en este proceso otra finalidad distinta a la supervivencia. Según estos autores, la institucionalización es externa, pero también coercitiva para las personas. Ello significa que una acción determinada tiende a inducir otra en una dirección determinada, lo que implica que la primera acción busca guiar, orientar a las demás acciones, a pesar de que la respuesta puede ser contraria a la esperada. Por eso, para ellos, las instituciones sociales tienen la función de controlar los comportamientos. Lo mencionan en estos términos: “Las instituciones, por el hecho mismo de existir, también

controlan el comportamiento humano, estableciendo pautas definidas de antemano que lo canalizan en una dirección determinada, en oposición a las muchas otras que podrían darse teóricamente”.⁷

En efecto, una solución preconcebida es una respuesta rápida y fácil a una situación. Al adoptarla, uno la asume como suya. Muchos comportamientos culturales siguen este esquema, en el que las soluciones a nuestros desafíos se encuentran ya dadas en la cultura. Por ejemplo, la elección de un arreglo floral para presentar a alguien, la de un color de un vestido para casarse, el modo de lavar platos o de expresar sus sentimientos a otras personas, son en realidad respuestas que emulamos de las instituciones sociales, y que asumimos para nuestra supervivencia y para el equilibrio social. Berger y Luckmann consideran que establecer un color de vestido para la boda en una cultura significa también una obligación para que las personas no escojan otros colores; en otros términos, se trata de orientar obligatoriamente a la persona en una dirección determinada y con un comportamiento determinado dentro de una situación dada. En este sentido, una tipificación tiene la misma función que una ideología para inducir estilos de vida u orientar comportamientos.

El gran defecto de este proceso de tipificación o institucionalización es la inhibición de la creatividad. Al acostumbrarse a usar soluciones existentes, la persona será incapaz de resolver una situación cuando la solución prevista ya no la resuelve. Esto la paralizaría y precipitaría el debilitamiento relacional de la persona. Otro defecto es el señalado por Paul Bloom en su teoría de la empatía cognitiva, cuando muestra que entender al otro, sus acciones y sentimientos, no siempre lleva a la armonía. Muchas personas son tan hipócritas, que sus acciones siempre refieren a sentimientos y sentidos contrarios a la armonía social. Partiendo del concepto de empatía como el acto de sentir y experimentar lo que las otras

⁷ Peter Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 1968), 74.

personas sienten y experimentan, Bloom afirma: “Rasguña a un altruista y verás sangrar a un hipócrita”.⁸ Este autor hace una advertencia legítima. Creemos que, si conocemos mejor a los demás, trataremos de llevarnos bien con ellos. Sin embargo, Bloom señala que, en la realidad, este conocimiento del otro en su sufrimiento, como en su alegría, no siempre es un acto pacífico, altruista. La empatía como facilitador del entendimiento de los comportamientos institucionalizados puede ser un egoísmo larvado, una búsqueda de intereses propios, los cuales van en contra de personas o grupos y, por tanto, sería un principio contrario a la armonía social.

Sin embargo, si la mayoría de nuestros comportamientos sociales descansan en la institucionalización, es decir, que refieren a sentidos, sentimientos y pensamientos ya tipificados para vivir en paz, es porque la sociedad ha visto en ese proceso muchas ventajas. Uno de esos beneficios es la construcción y mantenimiento de la convivencia pacífica entre personas y grupos diferentes. Al respecto, Ritzer afirma: “La vida sería imposible sin la existencia de hábitos. Sería sumamente difícil decidir una acción apropiada para cada nueva situación”.⁹ Esta afirmación muestra que, si por desconfianza en las pautas y en las personas, no existen normas o patrones de conductas con sentido ya instituido, el ser humano se vería desprovisto de soluciones ante nuevas situaciones que aparecen en la vida cotidiana. Por tal razón, asigna a la institucionalización el papel de ser un banco de soluciones a los posibles problemas en las interrelaciones.

En efecto, la institucionalización tiene la ventaja de dar las pautas que sirven para tratar a una persona y relacionarse con ella, a partir de los símbolos de lenguajes ya existentes, por ejemplo, la lengua, los gestos, los objetos del entorno (como un arreglo floral), etc. Supone que los símbolos o códigos de lenguaje tienen sentido que la gente, al conocerlo, se sirve como una guía en las relaciones sociales

⁸ Paul Bloom, *Contra la empatía, Argumentos para una compasión racional*, trad. de Eduardo Latapí (México: Taurus, 2018), 192.

⁹ Ritzer, *Teoría sociológica...*, 298.

contextualizadas. Lo anterior significa que las mejores y duraderas relaciones interpersonales dependen del conocimiento de este sentido para prever la respuesta de o a la otra persona, y así eludir fricciones que dañan la convivencia, o promover comportamientos favorables para la paz. De ahí que la institucionalización, así como el principio de empatía para conocer al otro, es un proceso imprescindible para establecer un diálogo convivencial y pacífico, y entablar relaciones duraderas. Aquí cabe señalar que el conocimiento mutuo es, en muchas sociedades, la razón principal de la institucionalización del noviazgo, y los fracasos en los matrimonios precedidos por el noviazgo son una señal de alarma que muestra que, en ese periodo, el diálogo no ha sido franco, honesto ni de confianza.

En consecuencia, la institucionalización de comportamientos se realiza con base en el contacto entre las personas o los grupos, y cuando esas personas dialogan honestamente, abriéndose unas a otras. Entonces, Paul Bloom ha sido atraído por esos comportamientos, en los que la honestidad, la confianza y la verosimilitud no han sido la base del intercambio. Su advertencia es un llamado para entender que la convivencia pacífica se construye no sólo a partir de las pautas de conductas, sino sobre todo a partir de un diálogo horizontal o isométrico, caracterizado por el respeto mutuo, igualdad de condiciones y autonomía. De igual manera, el interaccionista simbólico Ervin Goffman ya había mostrado que los seres humanos se relacionan en función de los símbolos con los que interpretan la vida diaria. Como lo subraya Rosa María Pérez Calvo, las personas en contacto aprenden y comparten esos símbolos, así como sus significados. De este modo, construyen y asumen su papel en el grupo, basándose en el conocimiento mutuo y en la reacción de los demás realizando su propia responsabilidad. Para Pérez Calvo, los comportamientos familiares están determinados a partir de tres componentes que son la relación, la interacción y la influencia.¹⁰

¹⁰ Rosa María Pérez Calvo, “La participación y la implicación de las familias en el proceso educativo escolar: un análisis psicosocial de las relaciones entre

A nuestro parecer, esta manera de entender las relaciones dentro de la familia es fiel a Goffman, para quien la interacción cara a cara puede definirse “como la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata. Una interacción puede ser definida como la interacción total que tiene lugar en cualquier ocasión en que un conjunto dado de individuos se encuentra en presencia mutua, continua [...]”.¹¹ No cabe duda de que Pérez Calvo aplica esta definición a la familia y define correctamente cómo en esta institución nuclear se construyen y asumen los papeles de unos individuos, en función de lo que hacen los demás. También la idea de aprender y compartir los símbolos y sus significados es característica de cualquier cultura desde la famosa definición de Eduardo Tylor.

Sin embargo, el gran reto para entender si esta construcción y asunción de responsabilidades dentro de un grupo social es confiable, lo pone sobre la mesa el mismo Goffman en su enfoque dramático de la vida cotidiana.¹² Desde esta aproximación, la vida cotidiana es como una representación teatral, en la que el papel es asumido en función de la influencia producida sobre la audiencia. En este sentido, los actores o protagonistas cambian constantemente de parecer, en función de la audiencia, y es difícil conocerlos verdaderamente. De allí surge la idea de la vida cotidiana como un escenario en el que actuamos influenciándonos y sin posibilidad de tener una identidad propia, ni un verdadero conocimiento de los demás. Tendríamos varias identidades que se

familias y escuelas” (Lérida: Departamento de Pedagogía y Psicología, Universitat de Lleida): 50-52, en <<https://www.tdx.cat/handle/10803/8310#page=53>> (fecha de consulta: 2 de septiembre de 2022).

¹¹ Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Buenos Aires: Amorrortu, 1997), 27.

¹² Alejandro López Gallegos y Aquiles Chiu Amparán, “El enfoque dramático de Erving Goffman”, *Polis. Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, vol. 2 (2000), en <<http://sociologia.ucecentral.cl/wp-content/uploads/2016/08/Goffmanm-Enfoque-dramaturgico.pdf>> (fecha de consulta: 5 de octubre de 2021).

desplegarían en situaciones determinadas y en función de los demás protagonistas. De allí también Goffman ha planteado la idea de la fachada como esta separación de la audiencia y las intrigas de protagonistas sociales, y que en el escenario éstas cambian si no reciben una respuesta adecuada de parte de la audiencia.

Concordamos en que los seres humanos tienen la facultad de interpretar las situaciones de la vida o las experiencias vividas consigo mismos y con los demás; y en función del sentido que surja de esta interpretación, pueden cambiar su acción y relaciones en un contexto determinado; sin embargo, la acción humana no se fundamenta en esos cambios continuos, tampoco en una actitud de hipocresía. Debe haber un núcleo de identidad definido por ciertos principios firmes, que hacen que reaccionemos en pro o en contra de la acción de una persona. El interaccionismo describe los cambios, mas no rinde cuenta de todos los principios que sustentan la acción humana. El aspecto hipócrita del ser humano es el que más llamó la atención en el enfoque dramático, pero el dinamismo de la interacción se define por los principios que hacen que las personas, a pesar de esos cambios, lleguen a comprenderse y vivir juntos en paz.

En otros términos, el planteamiento de Goffman vuelve imprescindible la pregunta que se hace Harold Garfinkel: ¿cómo explicar, dentro de una comunidad, la presencia de actividades prácticas estables o de estructuras sociales de las actividades cotidianas?¹³ Esas estructuras estables como la familia, la escuela, las clases sociopolíticas, así como su organización, responden a un deseo de existencia y supervivencia, pero descansan en principios o valores más o menos firmes cuya dinámica construye un orden socialmente pacífico y estable. Si consideramos cada estructura como un sistema,

¹³ Lester Núñez Duarte, “El interaccionismo simbólico y sus aportes a la teoría social contemporánea”, *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales* (febrero de 2018), en <<https://www.eumed.net/rev/ccss/2018/02/interaccionismo-simbolico.html> //hdl.handle.net/20.500.11763/ccss1802interaccionismo-simbolico>.

es decir, un conjunto de partes interdependientes que actúan para alcanzar unos objetivos, entonces la comunidad dialógica ha de cumplir rasgos esenciales de cualquier sistema para que sobreviva en un medio en cambio. Esos principios básicos fueron explicados por Talcott Parsons en su famoso esquema AGIL.¹⁴

En esa sigla, A representa la adaptación del sistema a los cambios de su medio; G refiere a la capacidad del sistema para alcanzar sus metas, por lo que éstas deben definirse y priorizarse; I alude a la integración del sistema, realmente, se trata de la sinergia como la concertación y coordinación de las partes del sistema en acción. Por último, la L representa la latencia o el mantenimiento de patrones del sistema, cuya función consiste en mantener o renovar las pautas culturales y las motivaciones de la gente. Es una instancia de control que hace que todo esté en su lugar y actúe de manera esperada. Sin entrar en las especificaciones funcionalistas de Parsons, este esquema muestra que la integración de las partes de un sistema necesita del cumplimiento de ciertas condiciones sociales, del control del funcionamiento, así como del respeto al papel que desempeña cada parte. De esta manera, la interdependencia de las partes hace que se mantenga el orden interno en el cumplimiento de los objetivos, esto es, un clima pacífico entre las partes; incluso cuando cambia el medio, el sistema con sinergia será siempre capaz de adaptarse a los cambios para su supervivencia. En consecuencia, es la interdependencia de las partes el motor de la estabilidad y de la consecución de los objetivos.

De igual manera, en un proceso dialógico cuyo objetivo es la convivencia entre las partes, la horizontalidad implica que las condiciones del diálogo sean tal que cada parte cumpla su papel, sin verse obstaculizada por la otra; esto es, en pleno ejercicio de su autonomía; que el intercambio permita un conocimiento mutuo para conformar en la unidad las pautas comunes de conductas y de estabilidad entre las partes. El aprendizaje de esas normas y

¹⁴ Ritzer, *Teoría sociológica...*, 116.

su sentido, así como de su aplicación en la vida social, son la base no sólo de estructuras sociales estables, sino, sobre todo, de la construcción de la paz entre las partes o en la potenciación de la convivencia.

Por consiguiente, las experiencias vividas no son dinámicas sólo porque cambian constantemente, sino porque instituyen pautas que son una guía para el equilibrio social. Esos patrones permiten que cada cual evalúe el modo como su acción individual influye en la acción de todo el conjunto, y si esta acción potencia o debilita el conjunto. Esta evaluación es posible si hay confianza en los demás, y si la acción es fruto de la autonomía, no simplemente de la influencia de los demás. Así pues, sólo en un contexto definido por esos principios básicos de honestidad, confianza y autonomía es posible que el intercambio genere un conocimiento mutuo y que éste determine la dinámica de la convivencia pacífica. Por esos motivos, en un proceso de construcción de la paz, el diálogo horizontal es la única herramienta susceptible de asumir el sentido instituido en los símbolos que nos relacionan.

En otros términos, el diálogo horizontal, al permitir la asunción del sentido que tienen los símbolos sociales, constituye entre los interlocutores una comunidad pacífica. Al permitir el conocimiento mutuo, al instituir el sentido en los comportamientos y al esclarecer la visión que yace en los signos de lenguaje, se constituye a sí mismo como una escuela para la convivencia pacífica. Es un instrumento educativo para enseñar la convivencia entre nosotros. En cambio, el diálogo vertical se caracteriza por las relaciones de dominación, en las que unos se consideran detentadores de la verdad, mientras que los demás son ignorantes, desprovistos de cualquier conocimiento necesario para la vida en común. En este tipo de diálogo, la arrogancia y superioridad de los protagonistas, esto es, la subordinación de discursos y la legitimación de unas posturas en presencia, sin complementarlas ni nutrirlas de las de los demás, hacen de la comunidad un espacio de violencia y de desequilibrio sociales.

CONCLUSIONES

El objetivo de este trabajo es entender la dinámica del diálogo horizontal en la construcción de la integración intercultural o la convivencia pacífica. Concebimos la integración intercultural como la unión de fuerzas y estrategias en diferentes campos de la vida diaria, con miras a la resolución de problemas comunes. Se trata del proceso de construcción de relaciones pacíficas, dentro de una comunidad o entre comunidades, para alcanzar la paz y la tranquilidad. La experiencia de las relaciones cara a cara muestra que el instrumento que los seres humanos han usado siempre para conseguir la paz es el diálogo, que suele tener un fin cognoscitivo, cuando construimos juntos el conocimiento; o mediador, cuando es empleado para disminuir los conflictos. Considerando que éstos son, en nuestras interacciones, un malestar, nuestro análisis del diálogo se focalizó en su capacidad para construir la unidad o la paz entre nosotros.

Desde este ángulo, el diálogo es, ante todo, una herramienta educativa, una escuela de la paz, en la medida en que posibilita el conocimiento mutuo de los interlocutores, e instituye el sentido de los comportamientos y lo hace asumir. En efecto, la mejora de las relaciones interpersonales o intergrupales es posible sólo si los interlocutores se conocen mejor, conocen los símbolos lingüísticos o materiales que usan para comunicarse, así como el sentido o la visión envueltos en esos símbolos que median nuestras relaciones. Eso significa que los interlocutores predicen la respuesta de los demás en una situación determinada, y así, de antemano, evitan fricciones o relaciones difíciles. Este proceso que permite tener un cierto número de respuestas anticipadas a los malestares sociales o convivenciales, se denomina institucionalización de los símbolos y significados. Pese a su carácter limitado a los problemas ya resueltos, a su capacidad de inducir comportamientos ajenos a la paz y la armonía, el ser humano necesita de la institucionalización, pues es

la mejor manera de propiciar y entender las instituciones estables de nuestra contemporaneidad.

Si bien la institucionalización es un proceso de tipificación o estigmatización de comportamiento, adquiere un carácter convivialmente pacífico cuando el diálogo que permite conocerse y asumir el sentido de los comportamientos ajenos es horizontal. Ello significa que se realiza desde un enfoque ético, en el que la atención está centrada en la honestidad, comprensión, autonomía y confianza entre los participantes. Desde este enfoque, la familiaridad entre los participantes, la presencia mutua continua, permite fundamentar una reciprocidad de relaciones, las cuales, a su vez, son la muestra de la unidad o conjunción de fuerzas para lograr una convivencia pacífica o una integración intercultural.

FUENTES

- Battestin, Claudia y Fabio Antonio Gabriel. *Filosofia e educação: um diálogo necessário*. Río de Janeiro: Luminária Academia, 2011.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckman. *La construcción social de la realidad*, trad. de Silvia Zuleta. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- Bloom, Paul. *Contra la empatía. Argumentos para una compasión racional*, trad. de Eduardo Latapí. México: Taurus, 2018.
- Goffman, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, trad. de Hildegarde B. Torres Perrén y Flora Setaro. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.
- López Gallegos, Alejandro y Aquiles Chiu Amparán. “El enfoque dramaturgico de Erving Goffman”, *Polis. Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, vol. 2 (2000), en <<http://sociologia.ucecentral.cl/wp-content/uploads/2016/08/Goffmanm-Enfoque-dramaturgico.pdf>> (fecha de consulta: 5 de octubre de 2021).
- Núñez Duarte, Dick Lester. “El interaccionismo simbólico y sus aportes a la teoría social contemporánea”, *Revista Contribucio-*

nes a las Ciencias Sociales (febrero de 2018), en <<https://www.eumed.net/rev/cccss/2018/02/interaccionismo-simbolico.html/hdl.handle.net/20.500.11763/cccss1802interaccionismo-simbolico>>.

- Olivé, León. *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM, 2011.
- Páez Montalbán, Rodrigo y Mario Vázquez Olivera. *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*. México: Eón/UNAM, 2008.
- Pérez Calvo, Rosa María. “La participación y la implicación de las familias en el proceso educativo escolar: un análisis psico-social de las relaciones entre familias y escuelas”. Lérida: Departamento de Pedagogía y psicología-Universitat de Lleida, 2001 (tesis doctoral), en <<https://www.tdx.cat/handle/10803/8310#page=53>> (fecha de consulta: 2 de septiembre de 2022).
- Reyna Ugarriza, César. “Teoría del relacionamiento intercultural y su aplicación en el procedimiento de consulta previa”, *Medium* (Lima: enero de 2020), en <<https://cesarreyna78.medium.com/teor%C3%ADa-del-relacionamiento-intercultural-y-su-aplicaci%C3%B3n-en-el-procedimiento-de-consulta-previa-aff153aefa4d>> (fecha de consulta: 23 de julio de 2021).
- Ritzer, George. *Teoría sociológica contemporánea*, trad. de Miguel Requena y María Teresa Casado Rodríguez. México: McGraw-Hill, 1997.
- Sagols, Lizbeth. “¿Para qué el diálogo en bioética? Reflexiones a propósito de discusión sobre las células troncales”, en Juliana González Valenzuela (coord.), *Dilemas de bioética*. México: FCE/UNAM, 2004.
- Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE, 2011.

ÉTICA, CONSENTIMIENTO INFORMADO E INTERCULTURALIDAD EN AMÉRICA LATINA

Sofía Reding Blase

INTRODUCCIÓN

El potencial de propagación del virus SARS-Cov2 y sus variantes, que segó millones de vidas a nivel planetario desde su aparición en Wuhan en 2019, impulsó a los grandes corporativos farmacéuticos a emprender una frenética marcha para encontrar una vacuna contra el nuevo coronavirus. Formidables recursos, tanto financieros como humanos, fueron dirigidos para investigar el patógeno y luego distribuir las vacunas exitosas para combatirlo; dinero que provino tanto de la esfera pública, como desde la privada, siendo las poderosas compañías farmacéuticas las que recogieron las ganancias que superaron ampliamente sus inversiones iniciales.

Las investigaciones que se desplegaron para desarrollar las vacunas pasaron por tres fases, a lo largo de las cuales se estableció la dosificación segura y adecuada para estimular la respuesta inmunitaria al virus. Varios ensayos clínicos fueron alentadores y llevaron a las formulaciones que finalmente se produjeron y aplicaron

(en 2021 fueron diez mil millones),¹ mientras que otros fracasaron, como el caso de la primera versión de CureVac,² amén de haber quedado irresueltas ciertas dudas sobre la efectividad de las vacunas frente a las variantes del SARS-Cov2 que, sobredimensionadas por las mediáticas *fake news* (“noticias falsas”) y descabelladas teorías “conspiranóicas”, no permiten decir aún la última palabra.³

Una preocupación que se sumó a la crisis sanitaria y económica global fue la que Amnistía Internacional apuntó respecto a los derechos humanos, pues denunció el desigual acceso a las vacunas, derivado de la monopolización de la tecnología, el bloqueo y la presión para impedir que la propiedad intelectual fuera compartida; de igual manera, dicha organización condenó el cobro de precios elevados y la priorización del suministro de vacunas a los países más desarrollados.⁴

¹ La Organización Mundial de la Salud (OMS) admite la efectividad de las vacunas de Pfizer/BioNTech, AstraZeneca/Oxford, Janssen, Moderna, Sinopharm, Sinovac, Cansino, Bharat y Novavax. La guerra en Ucrania ha puesto en pausa la aprobación de la vacuna rusa Sputnik V del Centro de Investigación Gamaleya.

² El laboratorio alemán retiró su vacuna CVnCoV tras haberse mostrado, en junio de 2021, que los resultados del estudio principal arrojaban un modesto 48% de eficacia de la vacuna en adultos. Véase “CureVac renuncia a su vacuna contra el Covid-19 para centrarse en una nueva de ARN mensajero”, *El País*, 12 de octubre de 2021, en <https://cincodias.elpais.com/cincodias/2021/10/12/companias/1634061720_018436.html>.

³ Una duda, sobre la cual sigue investigándose, se refiere a la desregulación menstrual reportada después de recibir el esquema vacunal Cominaty, producido por Pfizer-BioNTech. Roni Coryn Rabin, “Los ciclos menstruales pueden haber cambiado tras la vacunación, según un estudio”, *The New York Times*, 7 de enero de 2022, en <<https://www.nytimes.com/es/2022/01/07/espanol/vacunas-covid-menstruacion.html>>.

⁴ Amnistía Internacional, “Covid-19: el fracaso de las empresas farmacéuticas para garantizar el acceso equitativo a las vacunas contribuyó a la catástrofe de los derechos humanos en 2021”, 14 de febrero de 2022, en <<https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias/noticia/articulo/covid-19-el-fracaso-de-las-empresas-farmaceticas-para-garantizar-el-acceso-equitativo-a-las-vacunas-contribuyo-a-la-catastrofe-de-los-derechos-humanos-en-2021/>>.

En consonancia con la mencionada desigualdad, en términos de acceso a las vacunas, hay un aspecto que llama la atención: una gran cantidad de personas que participaron voluntariamente en los ensayos clínicos es originaria de países en vías de desarrollo, lo que resulta no sólo paradójico, sino incluso injusto, en la medida en que parecen haber sido instrumentalizadas: de alguna forma logró sacarse provecho de la crisis sanitaria, pero sin que eso implicara compartir tecnología y conocimiento con los países cuyos ciudadanos colaboraron en las pruebas clínicas que, finalmente, condujeron a frenar la mortífera pandemia.⁵

Lo anterior nos recuerda que la expresión “conejiillo de Indias”, henchida de connotaciones coloniales, aún evoca el amplio abanico de problemáticas que vienen arrastrándose desde tiempo atrás y que explica la inequidad en el acceso a las vacunas. El ejemplo es por demás ilustrativo de cuestiones de hondura ético-social,

⁵ La empresa de análisis e información de carácter científico Airfinity ha aportado otras conclusiones que incluyen, al 31 de diciembre de 2021, las siguientes: AstraZeneca produjo algo menos de 2 400 millones de dosis de vacunas en 2021, de las cuales suministró el 1.7% a países de bajos ingresos y el 70% a países de ingresos medianos bajos. Johnson & Johnson produjo algo más de 300 millones de dosis en 2021, de las cuales distribuyó el 20% a países de bajos ingresos y el 31% a países de ingresos medianos bajos. Moderna produjo 673 millones de dosis en 2021, de las cuales distribuyó el 2% a países de bajos ingresos y un 23.5% a países de ingresos medianos bajos. Pfizer/BioNTech produjo 2.400 millones de dosis en 2021, de las cuales distribuyó el 1% a países de bajos ingresos y el 14% a países de ingresos medianos bajos, lo que supone un ligero incremento respecto a la evaluación anterior, pero por debajo del objetivo del 50% fijado por Amnistía Internacional. Sinopharm produjo algo más de 2 200 millones de dosis en 2021, la mayoría de las cuales se suministraron a nivel nacional en China. La empresa suministró el 1.5% de las dosis a países de bajos ingresos y el 24% a países de ingresos medianos bajos, por debajo de lo requerido para una distribución equitativa de sus vacunas. Sinovac produjo más de 2 400 millones de dosis en 2021, la mayoría de las cuales se suministraron a nivel nacional en China. La empresa suministró el 0.4% de las dosis a países de bajos ingresos y el 20.5% a países de ingresos medianos bajos. Amnistía Internacional, “Covid-19...”.

algunas de las cuales se explorarán en este texto, y que acompañan las nociones de autodeterminación y autonomía: el imperativo reconocimiento de sujetos subalternizados y sus demandas, así como la pertinencia de ponderar —para mejorarlos— el consentimiento informado y la consulta previa, para evitar la instrumentalización de la voluntad, no sólo a nivel de la salud —en tanto derecho humano—, sino en los procesos de participación democrática propiamente dicha, para abrir el diálogo en torno a cuestiones que, como la pandemia, son de interés y urgencia a nivel planetario.

Por tanto, en este texto se ofrece una reflexión sobre los ángulos que se forman en dirección tanto individual como social, y desde una perspectiva de la bioética para, en un segundo momento, considerar a ésta como un enfoque intercultural transversal, que llama imperativamente a reconocer la diversidad de contextos.

EL CONSENTIMIENTO INFORMADO

Un aspecto que se destacará en el presente documento tiene que ver con la libre voluntad de las personas que participaron en los ensayos clínicos, conducentes a la certificación de vacunas, con la finalidad de exponer algunos de los retos para afrontar el llamado *consentimiento informado* (en adelante CI). Se trata de un documento o formulario, cuyos orígenes se encuentran en la esfera de lo ético-jurídico,⁶ y es fruto de reflexiones bioéticas relativas a la autonomía y la dignidad de las personas.

⁶ Los antecedentes históricos del CI, tal como lo entendemos ahora, se ubican al término de los conocidos juicios de Núremberg contra los nazis, aunque también se relacionan con las denuncias sobre negligencia o mala praxis y agresiones por parte de médicos que intervenían en los cuerpos sin contar con el permiso explícito. Éste y otros datos están someramente expuestos por Sergio Cecchetto, que nos ilustra con lo siguiente: “La expresión ‘consentimiento informado’ (*informed consent*) fue utilizada por primera vez en el estado de California en 1957, con ocasión del pleito Salgo contra Leland Stanford Jr. University-Broad of Trustees.

El CI se aplica tanto a quienes reciben atención médica, como a participantes en ensayos o estudios clínicos (aunque en ocasiones parezca un descargo de responsabilidades), con la finalidad de recabar información para evaluar la seguridad y eficacia de medicamentos, dispositivos o tratamientos más adecuados que los disponibles hasta el momento. Suele incluir una somera descripción de lo que se investiga, el procedimiento que se seguirá, lo que puede esperarse del ensayo en términos de avance en el conocimiento e, incluso, los efectos secundarios asociados al estudio o al uso de un placebo, asignado y administrado aleatoriamente mediante una herramienta informática de aleatorización que impide la identificación de los grupos placebo, tanto al investigador como al participante.⁷

A diferencia de otro tipo de experimentación científica, que no lleva implícito el riesgo (por ejemplo, usando simuladores o sistemas biológicos *in vitro*), el desarrollo de tratamientos médicos y vacunas ha pasado por momentos moralmente reprobables; por ejemplo, la ausencia de un explícito consentimiento por parte de menores o, al menos de sus padres/tutores legales, así como la visión utilitarista en términos de costos/beneficios, cuando se procura resolver un

La sentencia aclara que el cuerpo médico está obligado a “obtener el consentimiento” del enfermo y, además, a “informar adecuadamente” al paciente antes de que proceda a tomar una decisión [...]. El caso *Nathanson versus Kline selló*, en 1960, el ingreso del consentimiento informado a la órbita sanitaria y, desde entonces, se lo incorporó como parte constitutiva del acto médico. Se señalaba allí que el profesional no podía decidir por su paciente, ni aún para proteger sus mejores intereses”. Sergio Cecchetto, “Antecedentes históricos del consentimiento del paciente informado en Argentina”, *Revista Latinoamericana de Derecho Médico y Medicina Legal*, vol. 6, núm. 1 (junio de 2001): 8, en <<https://www.binasss.sa.cr/revistas/rldmml/v5-6n2-1/art3.pdf>>.

⁷ Algunas de las características aquí mencionadas han sido tomadas de <<https://trial.autocruitment.com/>>. Cabe señalar que el reclutamiento de voluntarios se ha convertido en un sofisticado negocio de impacto global, que combina tecnologías bioinformáticas y preocupaciones bioéticas aún irresueltas.

problema catastrófico. Tal fue el histórico caso de la vacuna contra la viruela,⁸ cuyo tratamiento —la inoculación del virus activo tomado de pústulas infectadas— resultó a tal punto favorable que la viruela fue erradicada hacia fines de los años setenta del siglo XX.⁹

En cuanto a ello, y considerando nuestra región, recordamos la Real Expedición Filantrópica de la Vacuna, comandada por Francisco Xavier de Balmis y Berenguer (1753-1819), médico per-

⁸ Otros casos, correspondientes a los siglos XVIII y XIX, a los que se puede pasar revista, serían los mencionados por Xavier Sierra i Valentí: “Maintland inoculó la viruela a 6 prisioneros a cambio de su libertad (1712) y Cotton Mather la inoculó a dos de sus esclavos. Se probaron antídotos de la cicuta (1761) en presos y Lind administró agua de mar o vinagre como tratamiento experimental del escorbuto (1747). Hernández en 1812 inoculó pus blenorragico a 17 forzados del presidio de Toulon, consiguiendo diferenciar plenamente la gonococia de la sífilis, cosa que se ponía en duda desde que John Hunter se autoinoculó experimentalmente ambas enfermedades en 1767. En referencia a la sífilis, no podemos olvidar que Wallace, para demostrar su transmisibilidad, la inoculó a sujetos sanos y que Auzias-Tourenne ideó la sifilización (inoculación de material sifilítico a sifilíticos para intentar curar su mal) y sifilizó a la fuerza a las prostitutas de la cárcel de St. Lazare. Este método fue practicado por célebres dermatólogos, como Gibert, Sperino, Hebra, Sigmund y Boeck. Este último incluso probó a tratar la lepra por sifilización (1862). Pocos años antes, en 1803, Thomas Percival había escrito el *Medical Ethics*, que se considera el primer libro de ética médica. En él proponía que cuando un médico intentara probar un nuevo medicamento, debía pedir la opinión de otros colegas”. Otros casos, cuya crueldad fue cada vez más acentuada, están enunciados por X. Sierra, “Ética e investigación médica en humanos: perspectiva histórica”, *Actas Dermo-Sifiliográficas*, vol. 102, núm. 6 (julio-agosto de 2011): 395-401, en <<https://actasdermo.org/es-etica-e-investigacion-medica-humanos-articulo-S0001731011001943>>.

⁹ Sólo en el siglo XX, la viruela se cobró más de trescientos millones de vidas humanas. Su erradicación fue declarada en 1979 por la Organización Mundial de la Salud. Si bien la historia de la medicina reconoce a Edward Jenner como el creador de la vacuna, en realidad este médico retomó las observaciones de Lady Montagu sobre el hecho de que las mujeres que ordeñaban vacas infectadas de viruela no enfermaban, inoculando a su hijo y observando que se reponía de los síntomas, sin desarrollar formas graves de la enfermedad. Véase <<https://www.farmaindustria.es/web/reportaje/viruela-como-una-vacuna-consiguio-erradicar-la-primera-enfermedad-contagiosa-en-el-mundo/>>.

sonal del rey Carlos IV, que llevó a veintidós niños huérfanos de La Coruña,¹⁰ que actuaron como receptáculos del virus para inocular a los pobladores de la América hispánica y luego de Filipinas, contra la enfermedad que tantas muertes ocasionara durante el proceso de conquista y colonización.¹¹ La gesta de Balmis marcó un hito en el combate global a una pandemia y sus logros continuaron evidenciándose durante largo tiempo, incluso en los años de las guerras de Independencia, cuando Simón Bolívar pidió a la Junta de Caracas inocular a sus tropas.¹² Aquel caso es muestra de lo crucial que resulta el consentimiento de quienes son intervenidos en sus cuerpos: el uso de menores en desamparo nos escandalizaría hoy, ya que el interés superior no era el suyo, sino la salvaguarda de las vidas de los tributarios de la Corona. Sin embargo, también es cierto que la Expedición Balmis mostró cuán inevitable es realizar cálculos de riesgos/beneficios y vigilarlos —lo que supone acciones preventivas— cuando la salud y la vida de multitudes están seriamente comprometidas. Sobre dichos

¹⁰ Menores de quienes no consta su consentimiento, pero sí su situación de orfandad, habiendo fungido como tutora Isabel Sendales y Gómez, rectora de la Casa de Expósitos de La Coruña. Sobre ése y otros sucesos que marcaron la hazaña de Balmis, presentada por Eugenio Pérez-Molphe Montoya y Eva Salinas Miralles, “La Real Expedición Filantrópica de Balmis: la primera campaña de vacunación mundial”, *Lux Médica*, año 10, núm. 29 (enero-abril de 2015): 59, en <<https://revistas.uaa.mx/index.php/luxmedica/article/view/769/746>>.

¹¹ La viruela de las vacas se inoculaba en un niño y a los diez días le salían unos pocos granos que exhalaban el llamado fluido vacunal, mismo que se inoculaba de brazo en brazo, manteniéndose la cadena de variolación. Las estimaciones apuntan a que más de medio millón de personas fueron inmunizadas gracias a la Expedición Balmis y que millones de personas fueron salvadas de morir gracias a la creación, en los lugares por los que pasaba, de juntas sanitarias y casas de vacunación públicas. Álex Sala, “Expedición Balmis: los niños que llevaron la vacuna de la viruela a América”, *National Geographic*, en <https://historia.nationalgeographic.com.es/a/expedicion-balmis-ninos-que-llevaron-vacuna-viruela-a-america_15225>.

¹² Pérez-Molphe y Salinas, “La Real Expedición...”, 63.

cálculos se ha debatido, con miras a apuntalar los contenidos éticos del *consentimiento informado*, que también aplicarían, con los matices propios de su amplio alcance, a la *consulta previa*, en el entendido de que ambos procedimientos deben llevarse a cabo de manera *justa* y respetando la autonomía de los sujetos.

Ahora bien, lo que se observó en la gigantesca puesta a prueba del CI durante los ensayos clínicos de las vacunas fue que, si bien se tuvo cuidado de seguir indicaciones de juntas, comisiones y comités de bioética,¹³ así como ciertos instrumentos internacionales,¹⁴ asomaron los rasgos del autoritarismo propio de las empresas farmacéuticas y la complicidad de los estados, ante las demandas de liberación de patentes y transferencia de tecnologías.

Esta cuestión ya había sido advertida por Balmis, quien “tenía claro que era necesario profesionalizar la salud pública local, transferirle tecnología y evaluar los aspectos médicos, económicos y sociales de la vacunación”.¹⁵ Así, la asimetría evidenciada en términos de una tiranía puesta en práctica por el mundo de los negocios, cuya responsabilidad quedó opacada por los privilegios, también obliga a reflexionar sobre la indolencia frente al

¹³ En cuanto a los comités de bioética se refiere, se espera que resuelvan los dilemas rigurosamente, motivo por el cual deben actuar de manera interdisciplinaria para garantizar el respeto a los derechos humanos en las instituciones de salud y centros de investigación, sean de carácter público o privado. Además de defender la autonomía y dignidad de los pacientes, establecen mecanismos que permiten hacer lo mismo con las personas involucradas en la atención a la salud, como en el caso de familiares y de los profesionales. La función de los comités de bioética consiste en orientar y aconsejar al personal hospitalario, cuando se presenta un dilema bioético en el transcurso de un caso clínico y sobre el cual hay que tomar una decisión, lo que implica que el personal hospitalario es capaz de dilucidar, establecer y formular cuáles son los principios bioéticos en contradicción y qué derechos se ven comprometidos si se toma tal o cual decisión.

¹⁴ Entre varios, destaca la International Ethical Guidelines for Health-related Research Involving Humans, preparada por el Council for International Organizations of Medical Sciences (CIOMS), en colaboración con la OMS.

¹⁵ Pérez-Molphe y Salinas, “La Real Expedición...”, 63.

sufrimiento (temática que se tratará más adelante”. Por lo pronto, destaquemos que el consentimiento manifestado por quienes participaron en los ensayos clínicos de diversas vacunas implica una llamada de atención respecto del carácter hermético de la ciencia, que obstaculiza la transmisión de información axial a quienes participan en ensayos, estén o no afectados por algún padecimiento que les ocasione dolor físico o sufrimiento emocional. Esto se vincula, necesariamente, con el CI, pues debe manifestarse desde el conocimiento requerido y la libertad.

El conocimiento que el paciente o participante requiere obtener del personal especializado en cuanto a beneficios que obtendría o riesgos que correría, aminora la incertidumbre; esto implica un cambio de enfoque por parte de los especialistas, en orden a eliminar el paternalismo médico y la infantilización del participante, y así afirmar el derecho a la libre determinación o autonomía de la persona y el respeto a sus derechos. En tal sentido, el CI muestra a los científicos que no todo lo que *puede* hacerse, *debe* hacerse, para lo cual es preciso fijar los límites que dejen a salvo la dignidad humana.

Correlativamente, el participante también modifica su perspectiva, pues, independientemente de que encuentre respuesta satisfactoria o positiva para sí mismo, se supone que comprende el alcance de su participación en cuanto al incremento del caudal de conocimientos científicos y técnicos que se aplicarán a la solución de un problema que, en el caso de la Covid-19 y las olas de contagios por variantes del coronavirus que se han ido sucediendo, es de dimensiones globales. En consecuencia, y considerando que los participantes no recibieron pago alguno por su colaboración, el sentido de solidaridad, así como de confianza y seguridad pudo motivar a la cooperación.¹⁶

¹⁶ Cabe señalar que, en el caso del ensayo clínico que se llevó a cabo en México para probar la efectividad de la vacuna producida por Cansino, sí se ofreció un seguro médico que podía ser utilizado en caso de enfermarse por Covid-19, para ser atendido en el Instituto Nacional de Nutrición, en cuyas instalaciones se

Ahora bien, el saber inédito que resulta de una investigación con participación de humanos es legítimo, en la medida en que se levanta desde la autonomía de la persona, y no desde la del investigador, como observa Luis Fernando Niño: “el consentimiento pasa a convertirse en punto crucial de la justificación de la actividad médica, sin que su ausencia pueda dispensarse a la luz de una mejoría del asistido, obtenida por el obrar inconsulto del profesional”.¹⁷ De todos modos, nos dice este autor, pueden presentarse casos que admitan excepciones, “como las campañas de vacunación obligatoria o la imposición de tratamientos de enfermedades contagiosas, sobre todo en épocas de pandemia, que son la prueba de estos retaceos al poder justificante del consenso”.¹⁸

En su artículo sobre “La experimentación sobre seres humanos: un dilema ético”, Niño refiere brevemente a un conjunto de situaciones en las que la autonomía/autodeterminación del sujeto puede ser tratada imprudentemente, en particular si su condición no es tomada en cuenta (extremo sufrimiento o incapacidad para razonar que le produce una sobrecarga psíquica) y se somete a una avalancha de información, para que tome una decisión respecto de sí mismo. En tales circunstancias, privilegiar el consentimiento

realizaron las investigaciones. Este ofrecimiento llamó la atención de la autora del presente texto, participante en dicho ensayo clínico, así como el hecho de que la vacuna promovida por el Conacyt, lleve por nombre “Patria”. Ambas circunstancias no dejan de ser importantes, toda vez que minimizan la noción de riesgo, al apelar a la confianza en la pericia de médicos de primer nivel y, en el segundo, al patriotismo, confirmándose así que la seguridad subjetivamente percibida y construida socialmente. En contrapartida, el aislamiento social/confinamiento, avivó la frontera entre amigos y enemigos (contagiados).

¹⁷ Luis Fernando Niño, “La experimentación sobre seres humanos: un dilema ético”, *Revista Judicial de la Universidad de Palermo*, año 3, núm. 1 (Buenos Aires: abril de 1998): 21, en <https://www.palermo.edu/derecho/publicaciones/pdfs/revista_juridica/n3N1-Abril1998/031Juridica02.pdf>.

¹⁸ *Ibid.*, 21.

—con la anticipada información— daría lugar a obstaculizar la asistencia necesaria.¹⁹

En cuanto a la autonomía, destaquemos que ésta se vería comprometida en términos de lo que espera quien participa en un ensayo clínico, toda vez que desde el momento en que se convoca para colaborar en dichos estudios, se establecen los posibles beneficios de participar. Por un lado, hay que considerar que a los participantes pueden movilizarlos ciertos sentimientos (contribución al saber, solidaridad o incluso “amor patrio”, hartazgo y miedo), aunque también hay que observar que, en el caso de la reciente pandemia, dichos sentimientos serían instrumentalizados, como ocurre en otras esferas. Una situación análoga se presenta en *consultas previas*, si a las comunidades se les promete que su sufrimiento disminuirá si aceptan tal o cual plan de desarrollo o modificación administrativa o legal, que se ha concebido desde visiones eurocéntricas que no reconocen la riqueza que anida en la diversidad.

Esta suerte de manipulación (o indoctrinación) habría sido criticada por Garzón Valdés de haberla incorporado a sus reflexiones sobre el “consentimiento fáctico” de 1990. Lo que él establecía es que no es posible justificar autorreferencialmente cualquier sistema político, como lo hace el positivismo ideológico.²⁰ Por el contrario,

¹⁹ Así sea de manera tangencial, vale la pena dar cuenta de la reacción que se presentó entre expertos, cuando el gobierno mexicano, ante la eventualidad de ver desbordada la capacidad hospitalaria, vino a presentar una “Guía de asignación de recursos de medicina crítica” (10 de abril de 2020), que también ocasionó gran tensión en el personal, en la que se establecía que la elección de pacientes por atender se haría conforme a un triaje, según criterios que fueron tachados como utilitaristas, y que implicaban, de suyo, una discriminación. Veinte días más tarde, se hizo pública una “Nueva guía bioética para asignación de recursos limitados de medicina crítica en situación de emergencia”, en la que ya se planteaban cuestiones vinculadas a la justicia social y el respeto a la autonomía (en cuanto a la voluntad de no intubar o no reanimar a pacientes críticos) precisando que ello no implicaba el abandono del paciente.

²⁰ Ernesto Garzón Valdés, “Consenso, racionalidad y legitimidad”, *Isegoría*, núm. 2 (1990): 13-28.

ese consenso fáctico precisa, como lo sostiene Habermas, a quien sigue Garzón Valdés, que se establezca una referencia a una situación ideal que “permite también ‘filtrar’ las motivaciones y eliminar de esta manera el peligro de la manipulación paternalista”.²¹

Lo que rescatamos de Garzón Valdés nos lleva a interrogarnos sobre qué ocurre cuando el tiempo apremia —como en el caso de la carrera vacunal— y la solución se encuentra en manos de “sociedades anónimas” y no de sociedades políticas, que es el tema de su ejercicio reflexivo. En otro texto, Garzón Valdés²² afirmó que ciertas medidas impuestas a los sujetos²³ ejemplifican la necesidad de establecer tipos de paternalismo jurídico, justificables éticamente, como aquel que se asume ante el potencial suicida o frente a quien desea ocasionarse un daño o hacerlo a un tercero.

Frente a esa posición, el jurista argentino aparta las posiciones propias del moralismo legal, para quedarse sólo con una justificación y un interés benevolente, es decir, la evitación del daño, él “destaca enfáticamente que su concepción del paternalismo no tiende a provocar ningún bien o beneficio (y, por lo tanto, no hay beneficiados), sino que sólo se limita a evitar un daño o perjuicio para aquel sobre el que recae la medida paternalista”, nos aclara Helga María Lell.²⁴ Ella acota que “lo trágico de este aspecto es

²¹ *Ibid.*, 14.

²² Ernesto Garzón Valdés, “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?” (1987), en <<https://doxa.ua.es/article/view/1988-n5-es-eticamente-justificable-el-paternalismo-juridico>>.

²³ Entre otras, menciona la prohibición de venta de drogas, uso obligatorio del cinturón de seguridad en automóviles y medidas tomadas para tutelar a personas con determinadas patologías de orden psicoemocional.

²⁴ La justificación ética del paternalismo está presente cuando: “1. La persona sobre la que recae la medida paternalista no tiene la competencia básica para consentir. 2. Su conducta implica/implicaría un daño para sí mismo. 3. Quien toma la medida paternalista lo hace para evitar un perjuicio al otro y, por lo tanto, desde una posición de superioridad —característica que estaría controvertida—, procura igualar a quien se encuentra en desventaja. Nuevamente, hay que destacar que este no perjuicio implica evitar un daño y no el desarrollo de una

que el paternalismo jurídico siempre reduciría al sujeto receptor de la medida a la condición de objeto desprovisto de voluntad”.²⁵

Cabe preguntarse qué ocurre en cuanto al CI y cómo se consolida; cuestión que halla orientación en la propuesta de Carlos S. Nino, al que Lell nos refiere cuando explica que, más allá de ser un acto lingüístico performativo,²⁶ el consentimiento expreso (que finalmente equivaldría al que firman quienes participan en ensayos clínicos de diverso orden) implica un sujeto que, voluntariamente y con la información adecuada, consiente algo, y que exista una alternativa, pues, de lo contrario, no hay consentimiento, sino cargas y obligaciones para el sujeto.²⁷ Esta última condición se refleja en la posibilidad que tiene todo aquel que participa en ensayos clínicos para retirarse del mismo, en el momento que así lo considere conveniente.

En tal orden de ideas, se destaca nuevamente la importancia de recibir la información adecuada y completa, que permita distinguir entre consentimiento y ficción, que son los términos que utiliza Lell; nociones nada gratuitas, en especial la segunda, toda vez que existe un elemento cuya finalidad es, precisamente, servir de ficción: el placebo, que puede ser una solución salina, comprimidos o incluso procedimientos inactivos, como cirugías simuladas. El uso de placebos permite evitar sesgos o interpretaciones tendenciosas; por lo que ni el participante ni el investigador, pueden distinguir entre el placebo y el medicamento experimental.²⁸

virtud o la consecución de un bien”. Helga M. Lell, “El paternalismo jurídico y su justificación ética en el pensamiento de Ernesto Garzón Valdés”, *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 48, núm. 129 (Medellín: julio-diciembre de 2018): 444, en <<http://dx.doi.org/10.18566/rfdcp.v48n129.a06>>.

²⁵ *Ibid.*, 448.

²⁶ “[...] por ejemplo, ‘Sí, consiento’ o suscribir un documento”, *ibid.*, 450.

²⁷ Lell, “El paternalismo...”, 451.

²⁸ Véase el documento elaborado por el Comité de Ética en Investigación del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición “Salvador Zubirán”,

Para asegurar que el participante no esté en desventaja frente al investigador, éste tampoco sabe si los procedimientos que efectúa sobre la persona del participante son reales o simulados: la deliberada opacidad (que empareja a investigadores y participantes) se rompe positivamente en cuanto se levante el velo de la secrecía, por efecto de la retirada del participante, o por decisión del patrocinador, o quien resulte responsable del monitoreo de la investigación en curso (un centro de investigación que actúa con fondos públicos o privados). No obstante, también se entiende que el uso de un placebo implica que el padecimiento, dolencia o sufrimiento *no será tratado*, situación que se justificaría con argumentos de apoyo al avance del conocimiento científico, pero cuya legitimidad estaría opacada por narrativas ideologizadas, como las referidas al necesario sacrificio en favor de la salud pública que, por cierto, no se incluyen en el CI.

Para recapitular, apuntemos que un placebo no surte efectos objetivos, sólo subjetivos; su uso permite evitar sesgos o interpretaciones tendenciosas por lo que el participante o el investigador no pueden distinguir entre el placebo y el medicamento experimental. De hecho, si el estudio incluye un placebo, el CI implicará la aceptación explícita de los efectos negativos o positivos, como resultado del carácter del placebo, esto es, una acción *simulada*. Esto significa que quien recibe un placebo percibirá ciertos efectos terapéuticos que no son objetivos, por lo cual el placebo confirma su performatividad y utilidad para la experimentación biomédica, al tiempo que rinde evidencia de la valía que socialmente se otorga al medicamento o procedimiento que simula ser, estimulado por la obligación socialmente impuesta del bien-estar.²⁹ En tal

Secretaría de Salud, México, 28 de diciembre de 2017, en <<https://www.incmn-sz.mx/opencms/contenido/investigacion/comiteEtica/placebo.html>>.

²⁹ Al respecto hay que recordar que “El término placebo proviene del verbo latino *placere* y se origina de un salmo que se cantaba en la Edad Media en el funeral de alguna persona, y que comenzaba con la frase “*Placebo Domino in regione*

sentido, conviene destacar que la relación que se establece entre el investigador y el participante que confía, podría ocasionar el efecto placebo.³⁰ Desde luego, el participante que manifiesta su consentimiento, está sujeto a una cierta idea de la medicina y de la profesión médica, que estimula la confianza de que el médico guarda lealtad al lema hipocrático del *Primum non nocere*, al tiempo de que está consciente de la incertidumbre respecto de lo que le ocurrirá: ¿será o no tratado?

En cuanto a nuestra región se refiere, hay un camino andado que enfoca la atención en la autonomía; en Chile, por ejemplo, la ley 20.584 (de 2012) indica en su artículo 14 el derecho de los pacientes al consentimiento informado, que debe ejercerse, señala Rodolfo Figueroa G., “en forma libre, voluntaria, expresa e informada”, para lo cual el profesional tiene que proporcionar al paciente la información “oportuna, adecuada, suficiente y comprensible”.³¹ La mencionada ley presenta, no obstante, ciertas limitaciones que Figueroa señala que consisten en las ambigüedades en cuanto a la responsabilidad del médico frente a un paciente terminal cuyo tratamiento —o no tratamiento— implica decisiones de vida o muerte.³² Por tal motivo, es posible que la ley deba pasar por reformas, que tal vez incluyan lo que los códigos de ética

vivorum” que significa: “Yo complaceré al Señor en la tierra de los vivos”. Debido a que en esa época se hizo popular el hecho de que los familiares del difunto pagaran a las plañideras para que les cantaran a sus muertos, el término se asoció al concepto de “sustitución casi fraudulenta de lo real”. Rosa María Lam Díaz y Porfirio Hernández Ramírez, “El placebo y el efecto placebo”, *Revista Cubana de Hematología, Inmunología y Hemoterapia*, vol. 30, núm. 3 (2014): 215, en <<http://scielo.sld.cu/pdf/hih/v30n3/hih04314.pdf>>.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Véase Rodolfo Figueroa G., “Consentimiento informado en la nueva ley de derechos de los pacientes”, *Revista Médica de Chile*, vol. 140, núm. 10 (2012): 1347-1351, en <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/rmc/v140n10/art17.pdf>>.

³² *Ibid.*, 1350.

o comités no pueden resolver, porque su función consiste en recomendar soluciones.

En Colombia, el proyecto de ley para renovar el Código de Ética Médica llevó a Juliana María Mendoza Villa y Luis Andrés Herrera Morales, ambos anestesiólogos, a escribir un valioso artículo en el que destacan la importancia medular que reviste el CI para respetar la autonomía del paciente.³³ De su estudio se desprende que la jurisprudencia colombiana ha fijado al CI como “*un proceso de ilustración continuada al paciente*”,³⁴ lo cual presenta algunos problemas, como, por ejemplo, que no se encuentra disponible un esquema de trabajo interdisciplinar que permita —dicen— “un engranaje de equipos de trabajo y de procesos médico-institucionales”.³⁵

Lo que estos médicos nos invitan a pensar es en la necesaria reforma por la que debe pasar el sistema médico, a fin de establecer normativas a seguir por todo el personal, incluyendo al administrativo, de manera que el alcance de los códigos de ética médica no se limite al orden de lo punitivo, sino que fortalezca los temas bioéticos fundamentales, como la autonomía y la dignidad, inseparables de la vulnerabilidad que, obviamente, se presenta en quienes solicitan servicios de salud. Esto lo apuntan atentos al hecho de

³³ J. Mendoza y L. Herrera, “El consentimiento informado en Colombia. Un análisis comparativo del proyecto de ley 24 de 2015 con el código vigente y otros códigos de ética”, *Revista CES Derecho*, vol. 8, núm. 1 (Medellín: 2017): 156-171, en <<https://doi.org/10.21615/cesder.8.1.8>>.

³⁴ *Ibid.*, p. 157. Las cursivas son de los autores para enfatizar más adelante que “Para su ejecución, el médico debe partir del supuesto de la ignorancia del paciente en la materia. Además, debe ponderar un conjunto de factores como: el grado de invasividad del tratamiento, la urgencia del mismo, los riesgos derivados de su demora, su estado de aceptación y evidencia clínica, su nivel de dificultad, las probabilidades de éxito, la afectación de derechos e intereses personales del sujeto al efectuarse el tratamiento, la afectación de derechos de terceros de no realizarse la intervención, la capacidad de comprensión del sujeto acerca de los efectos directos y colaterales del tratamiento sobre su persona, la existencia de alternativas terapéuticas y la posible renuncia del paciente a recibir información”. *Ibid.*, 158.

³⁵ Mendoza y Herrera, “El consentimiento informado...”.

que el sistema sanitario tiene una dinámica intermediada, burocratizada y fragmentada, y advierten que, para modular la noción de “autonomía” en el campo de la salud,³⁶ hay que tomar en cuenta diversos obstáculos (como la falta de conocimientos) que deben sortearse en tiempos a veces muy reducidos como para conseguir que un enfermo comprenda el alcance del CI que ha firmado. Con todo, lo cierto es que el acto médico cada vez va desmarcándose del paternalismo.

Como ejemplo adicional al colombiano, leemos en la Declaración de Principios del Código de Ética Médica de Costa Rica (2016) lo siguiente, que reproducimos por enunciar dos de los tres principios de la bioética:

Dos principios básicos tendrán que observarse en la consideración de los intereses del paciente:

I. Autonomía: los valores, criterios y preferencias del enfermo, gozan de prioridad en la toma de decisiones, en virtud de su dignidad como sujeto. Este principio guarda inmediata relación con la cuestión del consentimiento informado de la persona actual o potencialmente enferma. Esto permite una relación más simétrica entre médico-paciente, alejando así el antiguo paternalismo médico.

II. Justicia: en el acto médico hay un tercer actor, la sociedad, en la que el médico y el paciente se insertan. En ella, todos los sujetos merecen el mismo respeto y deben reivindicar su derecho a la vida, a la salud y a la equidad en la distribución de los recursos sanitarios. El principio de justicia refiere a la obligación de igualdad en los trata-

³⁶ Esta idea que parece retadora de los principios y derechos humanos, no se lanza de manera imprudente, sino que deviene de la vulnerabilidad física de nuestra especie y que llama a pensar en otros valores como la solidaridad y la confianza, entre otros. *Ibid.*, 165.

mientos y, en lo que respecta al Estado, a la equitativa distribución de recursos para la sanidad, los hospitales, la investigación, etc.³⁷

En este caso es sumamente interesante la sustitución del binomio médico-paciente por un trinomio formado por médico-paciente-Estado, que nos lleva a pensar qué procedimientos serán los más adecuados para garantizar el derecho a la salud, tanto en la esfera individual como colectiva. Esta nueva visión, en el caso colombiano, queda plasmada en el Proyecto de Ley 24 de 2015 y, como anotan los autores del citado ensayo en nota a pie de página, ahí se revela en toda su amplitud:

Junto con el de la autonomía, los principios morales de beneficencia y justicia constituyen el trípode que sirve de base de sustentación a la ética médica actual. El paternalismo registrado en el Juramento Hipocrático, que caracterizó a la medicina durante veinticinco siglos, dejó de tener vigencia. El paciente superó su condición de incapacitado mental y moral para convertirse en un sujeto activo, con derechos legales; el médico a su vez continúa siendo el benefactor del paciente, pero no a contrapelo del querer de éste; y finalmente el Estado, que en cuestiones médicas no fue tenido en cuenta, asumió la responsabilidad de estatuir la salud como un derecho y de garantizar su vigencia, es decir, de actuar con criterio justo.³⁸

³⁷ Código de Ética Médica del Colegio de Médicos y Cirujanos de Costa Rica. Sistema Costarricense de Información Jurídica de la Procuraduría General de la República. Respecto de esta norma, llama poderosamente la atención el artículo 151: “El médico no debe promover la investigación médica experimental en una comunidad, sin el previo conocimiento de esta, el consentimiento informado de los participantes, la aprobación de las autoridades competentes y sin que el objetivo de dicha investigación sea la protección de la salud”. El principio de beneficencia/no maleficencia, se enuncia en otro articulado.

³⁸ Senado de la República de Colombia, 2015, citado en Mendoza y Herrera, “El consentimiento informado...”, 159, nota 7.

En el marco de lo anterior, nos asalta una pregunta que deviene de una pandemia no ajena a ser intervenida por el poder de las empresas farmacéuticas y, no hay que olvidarlas, las compañías aseguradoras, cada vez más importantes desde que arrancó la privatización de la salud, y en cuyas manos puede haber información sensible sobre el estado de salud de sus asegurados o incluso su historia clínica completa. Todo lo cual adiciona varios elementos a la ecuación que señalábamos, que pueden distorsionar —por injerencia privada o mala praxis médica— los objetivos del CI.³⁹ Por último, para dar paso al siguiente apartado de nuestra reflexión, hay que apuntar que el CI no sólo incluye a cuerpos vivos, sino también a los procedimientos como la toma de muestras cadavéricas para secuenciación de ADN. En tales casos, es importante considerar las singularidades de los contextos culturales y la histórica situación de desventaja y vulnerabilidad de las comunidades, para que el CI esté atravesado por un enfoque intercultural.

CONSULTA PREVIA E INTERCULTURALIDAD

La meta final de toda experimentación o tratamiento médico es promover el bienestar o, al menos, evitar el mal. En tal sentido, las ciencias biomédicas (y las tecnologías aplicadas) deben acompañarse de una visión ética que respeta y promueve la autonomía, buscando el bienestar de las personas y considerando que, ante la escasez de recursos, su asignación debe hacerse tomando en cuenta los intereses de quienes padecen mayor vulnerabilidad, ya que ello permite actuar desde la justicia distributiva y atenuar la asimetría de los contextos. Dicho esto, someramente, se establecen

³⁹ *Ibid.*, 164. Los autores refieren el aumento de procedimientos inducidos por el temor al litigio, lo que contraviene al carácter probabilístico de las ciencias médicas y que, por eso, no puede garantizar la completa mejoría de un paciente.

los principios de la bioética, partiendo de un criterio que son los derechos humanos y el despliegue originado en su historicidad.⁴⁰

El espectro de situaciones problemáticas no se restringe al espacio médico y su correlativo paternalismo; varias de aquéllas se extienden hacia otras prácticas y saberes que infantilizan al sujeto libre y que llevan a pensar que ciertos aspectos que refieren a un cuerpo individual sobre el cual intervienen los expertos pueden trasladarse a los cuerpos colectivos en términos operativos o procedimentales. En tal sentido, es necesario analizar otro campo de pericia que es la ingeniería, para explorar su incidencia en la *consulta previa* (en adelante CP), para lo cual hay que descartar primero aquello que puede aparecer en el CI: el uso de placebos, toda vez que, a diferencia de la medicina como ciencia experimental, la ingeniería es un saber tecnológico abocado *al hacer*, y que se supone es capaz de calcular riesgos y formular acciones preventivas antes de emprender un proyecto que pudiera acarrear efectos indeseables.

Tal atributo implicaría que los tecnólogos *pueden* actuar de cualquier manera con tal de optimizar recursos, tanto naturales como humanos, aunque ello no es así: igual que los médicos, los ingenieros deben aplicar su experiencia para facilitar el respeto a los derechos humanos, enfrentando desafíos en diversos ámbitos como

⁴⁰ Nos referimos con ello a las luchas históricas del mundo occidental —Ilustración, Revolución industrial— y una noción de justicia que atiende a los diversos contextos, enfocándolos desde la vulnerabilidad. El catálogo de derechos humanos engrosó en el siglo XIX, sumándose derechos de carácter político, emanados del ideal revolucionario francés. La Revolución industrial trajo consigo muchos problemas vinculados con el mundo del trabajo y que intentaron resolverse defendiendo derechos laborales. Pero ni las libertades cívicas ni los derechos laborales fueron concedidos a todas las personas e innumerables injusticias derivadas de la desigualdad hicieron tomar conciencia de las minorías (afroamericanos y mujeres, grupos étnicos y minorías nacionales, religiosas y sexuales) que quedaban fuera del horizonte de aplicación de los derechos, llevándonos a hablar de derechos de tercera generación, concebidos durante el siglo XX.

la medicina y el cuidado de la salud, la escolarización y el uso de las TIC, la potabilización del agua y la producción de alimentos, así como la sostenibilidad y la seguridad del sistema en general.⁴¹

En este apartado haremos referencia a acciones que afectan los territorios de pueblos originarios y les ocasionan un sufrimiento que no ha sido contemplado al momento de concebir, diseñar, implementar y operar proyectos de variados objetivos (producción y distribución de energía, extracción de minerales, transportación de personas y de mercancías, etc.). Por tanto, hay una urgencia en reflexionar y proponer opciones éticas de actuación frente a la diversidad cultural.

Para iniciar, destaquemos que tanto el CI como la CP, son todo menos trámites que lleven al descargo de conciencias o responsabilidades; se trata de requisitos que se enmarcan en el reconocimiento y respeto a la autonomía, y en tal sentido la fortalecen. Los ensayos clínicos de vacunas que ya se han mencionado fueron oportunidad para resaltar la importancia de “poner el cuerpo” de manera voluntaria. En tal campo fue que se mostró la fragilidad de nuestra especie frente a seres microscópicos, surgidos —presuntamente— como resultado de la propia acción humana que, al modificar o francamente devastar el medio ambiente, deberían ser una llamada de atención respecto de la irresponsabilidad con la que se llevan a cabo planes de desarrollo, precedidos de medidas legislativas o administrativas para facilitar su implementación.

De la misma manera que el CI afirma la voluntad de la persona para participar en un ensayo biomédico y debe proteger el derecho a retirarse de éste si la intervención biomédica de la que se es sujeto (y no objeto) tiene por efecto el sufrimiento físico o psico-

⁴¹ Se han expresado muy apretadamente los catorce desafíos planteados por la Academia Nacional de Ingeniería de Estados Unidos, que deben enfrentarse con soluciones atentas y respetuosas a los derechos humanos, pues la aplicación del saber técnico tiene que estar entrecruzada con pautas éticas. Los retos en cuestión aparecen enunciados en <<http://www.engineeringchallenges.org/>>.

emocional, la intervención social (desde la psicología comunitaria o la antropología aplicada) y sobre los territorios (a través de proyectos de ingeniería o arquitectura a gran escala) podría acarrear serias complicaciones para las comunidades, y la negativa a dicha intervención se neutralizaría con, por ejemplo, la reactivación de representaciones denigrantes que insisten en su rechazo al desarrollo, a veces manifestado violentamente.

En este orden de ideas, precisamos enfocar la CP como procedimiento de consulta que se realiza en contextos de sufrimiento, que orillarían a cambiar de parecer, por muy diversas razones, en cuanto a la aprobación o consentimiento inicialmente dado a, por ejemplo, cierto proyecto de desarrollo o de intervención en la comunidad.

Ello nos conduce a plantear una pregunta no sólo relevante para médicos e ingenieros, sino también para científicos sociales y humanistas: si el sujeto que será intervenido acepta voluntariamente que la mengua de su sufrimiento puede ser real, pero también ficticia, ¿afirmaríamos que se trata de una intervención éticamente válida? No olvidemos que las intervenciones suelen estar precedidas por medidas administrativas o modificaciones legales que no siempre están sujetas a la CP, por lo cual predomina la mala fe o voluntad de engañar. Veamos, ante todo, qué entenderemos por “sufrimiento” y si en tal circunstancia es posible hablar de un consentimiento efectivamente voluntario que, además, sea jurídicamente vinculante. Por lo tanto, y considerando que la evitación del sufrimiento se consigue cuando los derechos son respetados, habrá que intentar una aproximación a lo que significa desde el punto de vista antropológico.

Enunciar de modo exacto lo que es el sufrimiento es casi imposible, toda vez que sus límites son poco claros o, por decir lo menos, difíciles de fijar. Si bien el término suele ser sinónimo de “dolor”, también puede desbordarlo porque refiere a la esfera emocional y no sólo a la aflicción física: por ello no existen clínicas del sufrimiento, sino del dolor. Detrás de lo anterior, aparece la moderna

noción de autonomía. Ésta fue definida por Kant como la propiedad de la voluntad para dictarse leyes, así como perseguir los fines que se han determinado y que comparten todos los seres racionales, en virtud de lo cual se plantea la igualdad como efecto del valor interno (que no precio) o dignidad. Cierta conexión entre autonomía y sufrimiento fue planteada por Paul Ricoeur, más o menos así: “El sufrimiento es la disminución del ‘poder decir’, del ‘poder hacer’, del ‘poder narrar’ y del ‘poder estimarse a sí mismo’”;⁴² idea que puede clarificar fenómenos como, por ejemplo, el de la tortura, que viene a cuento cuando nos remontamos a los orígenes contemporáneos del CI.

Recordemos que fueron precisamente las infames experimentaciones con humanos que llevaron a cabo médicos nazis las que llevaron a la formulación del Código de Núremberg, que expresa la prohibición de ocasionar dolor físico y sufrimiento. En tal sentido, “los sufrimientos que el sujeto activo debe infligir al sujeto pasivo no deben entenderse desde una perspectiva cuantitativa limitada a aspectos meramente vinculados a la integridad física y psíquica, sino que debe interpretarse desde una perspectiva cualitativa, vinculada al trato que toda persona merece por el hecho de pertenecer a la humanidad”.⁴³

El sufrimiento es una experiencia difícilmente cuantificable, por lo cual no cabe duda que la experiencia ingenieril requiere que a toda concepción y diseño de proyectos de cualquier tamaño, le anteceda un trabajo interdisciplinario, que lleve a una CP legítima, así como a su fundamentación bioética, con principios intercultural-

⁴² Ricoeur citado en Tomás Domingo Moratalla, “Hacia una antropología hermenéutica del sufrimiento. Fenomenología de la acción (y del sufrir)”, *Isegoría*, núm. 60 (enero-junio de 2019): 79, en <<https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.05>>.

⁴³ Rodrigo Silva Medina, “Los ‘sufrimientos’ del delito de tortura”, *Revista Nuevo Foro Penal*, vol. 10, núm. 83 (Medellín: Universidad EAFIT, julio-diciembre de 2014): 85, en <<https://doi.org/10.17230/nfp.10.83.3>>.

ralmente acordados para resolver los dilemas que se desprenden del desarrollo tecnocientífico:

Dadas las dimensiones que adquiere la bioética, el conocimiento y los temas tratados requieren ser abordados como problemas de frontera, porque son situaciones imposibles de ser analizadas desde círculos cerrados del conocimiento. Y también porque la vida misma, desde su emergencia, propicia que se corran las fronteras del conocimiento para poder entender mejor desde diferentes perspectivas su complejidad creciente, su fragilidad y contingencia. Pensar la bioética, desde una mirada colectiva, significa pensar el problema de la recuperación de las minorías en el sentido de la diversidad de estilos y formas de vida. Esto implica un cambio profundo con respecto a la ética normativa porque no hay una única forma de vida, ni una única calidad de vida.⁴⁴

El debate, en tal tenor, apela a una revisión del modo en que se ha concebido la bioética y las críticas que ha recibido, no tanto debido a la enunciación de derechos que la fundamenta, sino porque parte de principios originados en un contexto cuya estrechez debe superarse por no considerar el significado que adquieren esos derechos en contextos de sufrimiento. Relativo a ello, destaquemos esta potente contribución a la discusión:

Lo bioético no constituye una mera articulación entre ciencias en una totalidad objetiva de conocimientos. Se trata de una articulación de conocimientos, valores y estrategias en un campo antagónico (contradictorio) de intereses sociales en conflicto, de identidades sociales diferenciadas, de relaciones sociales de alteridad. Lo bioético constituye, así, un campo social conflictual atañente al desarrollo sustentable de la vida en todas sus manifestaciones, vegetal, animal y humana. Este

⁴⁴ Fanny Consuelo Urrea Mora, “De la ética a la bioética”, en Martha Esperanza Fonseca Chaparro (coord.), *Historia y fundamentos de la bioética: en camino hacia la biopolítica* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006), 25.

campo tiene un fuerte e indefectible asidero en las contradictorias —por injustas— realidades del mundo en el que nos ha tocado vivir. Son estas realidades contradictorias las que otorgan a la práctica bioética su sentido más legítimo.⁴⁵

De igual manera, y para volver a la cuestión de la CP, subrayemos el enorme logro que resulta ser la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007), para apuntalar el derecho de los pueblos a ser informados sobre los megaproyectos empresariales o gubernamentales que se planean implementar, entre los cuales destacan los que se defienden para promover el turismo (el Tren Maya), o la extracción de minerales fundamentales para apuntalar planes de desarrollo e innovación tecnológica (el litio, entre otros). El mencionado instrumento, junto con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT),⁴⁶ consolida el derecho colectivo de los pueblos a participar de manera efectiva en la toma de decisiones sobre cuestiones/acciones que les afecten, aunque en múltiples circunstancias no alcanza a protegerlos frente a los poderes fácticos, que atentan —y muchas veces haciendo gala de extrema violencia— contra los bienes comunes y sus defensores.

Al hilo de lo anterior, notamos que, del mismo modo que el CI debe blindarse contra formas de manipulación, la CP implica una acción cuya raíz es la buena fe que mueve a informar de manera culturalmente adecuada, con honradez y rectitud, a efecto de lograr el consentimiento de quienes se verían directamente afectados. La CP “Es el derecho de participación de los pueblos indígenas en situaciones que impliquen una afectación a ellos y a sus derechos. Es un método de reconocimiento de los pueblos como

⁴⁵ Pedro L. Sotolongo, “¿Es una bioética separada de la política menos ideologizada que una bioética politizada?”, *Revista Brasileira de Bioética*, vol. 1, núm. 2 (Brasilia: 2005): 133-144.

⁴⁶ El artículo 6 establece con claridad el derecho de los pueblos indígenas y tribales a la consulta previa.

autónomos y con libre determinación para darles la posibilidad de definir sus prioridades para desarrollarse”,⁴⁷ por lo que debe asumirse una perspectiva intercultural *antes* de tomar decisiones de diverso tipo. Así, la consulta previa debe ser:

- *Libre*: no debe haber interferencias ni presiones.
- *Previa*: debe ser anterior a la adopción y aplicación de la medida legal o la administración nacional y a la ejecución del proyecto o actividad.
- *Informada*: se debe dar a conocer el objeto de la ley, decreto o proyecto a los posibles afectados.
- *Culturalmente adecuada*: se debe realizar a través de asambleas y de las instituciones representativas de cada pueblo indígena. Se deben tener en cuenta las peculiaridades de los pueblos, formas de gobierno, usos y costumbres, así como tener un diálogo intercultural con las partes.
- *De buena fe*: debe haber buena disposición, un diálogo equitativo, imparcial, con igualdad de oportunidades de poder influir en la decisión final, y con reconocimiento del otro como interlocutor válido, legítimo y en igualdad de condiciones.⁴⁸

Destaquemos que los instrumentos internacionales ya mencionados no son legalmente vinculantes, y que en el caso de las empresas ello puede derivar en desprotección que exige una tutela o protección desde el Estado. Es indispensable, para ello, que las constituciones expresen y defiendan el derecho colectivo a la CP, o como en el caso de Colombia, a través de la Corte Constitu-

⁴⁷ Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), “La consulta previa, libre, informada, de buena fe y culturalmente adecuada: pueblos indígenas, derechos humanos y el papel de las empresas” (México: CNDH, 2016): 10, en <<http://informe.cndh.org.mx/uploads/menu/10064/Laconsultaprevia.pdf>>.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

cional. En tal caso, llaman la atención los avances que, plasmados en la Sentencia SU-383-2003,⁴⁹ pronunciada por acción de los pueblos amazónicos organizados y que, amén de expresar la noción de consulta previa, la sostiene y fundamenta en el autogobierno y la autonomía. Un aspecto revelador de la sentencia es su origen, pues estuvo motivada por las quejas sobre el uso del herbicida glifosato en aspersiones aéreas para erradicar los cultivos ilícitos en la Amazonía, afectando con ello tanto la salud de unos 86 pueblos indígenas, como su concepción respecto de la coca, la salud y el territorio, entre otros, por lo que se emprendió una acción popular (medio procesal para la protección de los derechos e intereses colectivos), al amparo de lo establecido en el artículo 88 de la Constitución Política de Colombia,⁵⁰ y la Ley 472 de 1998 que lo desarrolla. Cabe señalar que la Sentencia SU-383-2003 se nutre y enriquece de sentencias promulgadas con antelación, entre las cuales resultan esclarecedoras las dictadas en 1993 y 1998, por cuanto afinan la relación entre el reconocimiento de la alteridad y los derechos colectivos derivados:

El reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en la Constitución supone la aceptación de la alteridad ligada a la aceptación de multiplicidad de formas de vida y sistemas de comprensión del mundo diferentes de los de la cultura occidental. Algunos grupos indígenas que conservan su lengua, tradiciones y creencias no conciben una

⁴⁹ La Sentencia SU.383/03, en <<https://derechosnelterritorio.com/wp-content/uploads/2021/01/sentencia-su-383-2003.pdf>>.

⁵⁰ A la letra: “Artículo 88. La ley regulará las acciones populares para la protección de los derechos e intereses colectivos, relacionados con el patrimonio, el espacio, la seguridad y la salubridad públicos, la moral administrativa, el ambiente, la libre competencia económica y otros de similar naturaleza que se definen en ella. También regulará las acciones originadas en los daños ocasionados a un número plural de personas, sin perjuicio de las correspondientes acciones particulares. Así mismo definirá los casos de responsabilidad civil objetiva por el daño inferido a los derechos e intereses colectivos”.

existencia separada de su comunidad. El reconocimiento exclusivo de derechos fundamentales al individuo, con prescindencia de concepciones diferentes como aquellas que no admiten una perspectiva individualista de la persona humana, es contrario a los principios constitucionales de democracia, pluralismo, respeto a la diversidad étnica y cultural y protección de la riqueza cultural.⁵¹

En la misma tesitura hallamos que el propósito de las leyes peruanas también conduce al reconocimiento de la diversidad de concepciones de la vida, así como a su protección, sin individualizar los derechos.⁵² Lo anterior nos muestra la diferencia entre el consentimiento informado y la consulta previa que, si bien comparten como trasfondo el respeto a la autonomía, también se distinguen en cuanto a su concepción: el CI se sostiene en la autodeterminación personal (*self-determination*), mientras que la CP lo hace en términos de autonomía y autogobierno, motivo por el cual se requiere identificar a los pueblos que serán afectados por una medida administrativa o legal, según los criterios señalados en el Convenio 169 de la OIT.

⁵¹ Sentencias T-380 de 1993, M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz, y T-652 de 1998, M.P. Ciro Angarita Barón, entre otras.

⁵² Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes; Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas; Ley N° 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas Originarios; Decreto Supremo N° 001-2012-MC, que aprueba el Reglamento de la Ley N° 29785; Resolución Viceministerial N° 010-2013-VMI-MC, que aprueba la Directiva del procedimiento del derecho de petición de los pueblos; Resolución Viceministerial N° 004-2014-VMI-MC, Lineamientos que establece instrumentos de recolección de información; Resolución Viceministerial N° 025-2015-VMI-MC, que regula el Libro de Registro de Resultados de los Procesos de Consulta Previa; Resolución Ministerial N° 365-2017-MC, que aprueba los procedimientos internos del Ministerio en materia de consulta previa. Véase <<https://consultaprevia.cultura.gob.pe/normas-legales>>.

En la Cartilla preparada por el Ministerio de Cultura de Perú sobre “El proceso de consulta previa”, se señala que el proceso de información sobre la medida, consecuencias, afectaciones e impactos a los derechos colectivos tiene una duración de 30 a 60 días, tras lo cual el pueblo indígena evalúa y otorga su consentimiento o, si se presenta el caso, presenta una alternativa a la medida, con modificaciones a lo propuesto por el Estado, lo que lleva al siguiente paso de la consulta, que es el diálogo o conversación intercultural entre las entidades promotoras y líderes y lideresas del pueblo indígena. El procedimiento, cuya duración máxima es de 30 días, finaliza con la presentación del acta de consulta, en la que se detallan tanto los acuerdos como los desacuerdos, así como aquello que haya ocurrido durante la consulta. Por último, la Cartilla informa que la decisión final del Estado debe garantizar siempre los derechos colectivos de los pueblos indígenas.⁵³

La CP, como derecho colectivo al diálogo intercultural, se sostiene en los siguientes principios:

1. *Oportunidad*: el proceso de consulta se realiza antes de que el Estado apruebe una medida administrativa o legislativa.
2. *Interculturalidad*: para fomentar y garantizar los derechos y el desarrollo de los grupos culturalmente diversos; ayuda a que el proceso de consulta se adapte a las diferencias culturales de los pueblos indígenas u originarios.
3. *Buena fe*: las entidades del Estado respetan, analizan y valoran la posición de los pueblos en un clima de confianza, que ayuda a que exista colaboración en el proceso de consulta y voluntad de lograr acuerdos entre el Estado y los pueblos

⁵³ El documento indica los pasos de la consulta previa, estableciendo el proceso así: identificación de la medida, identificación de los pueblos indígenas u originarios, publicidad de la medida, información sobre ésta, evaluación interna sobre la información recibida, diálogo intercultural y toma de decisiones.

- indígenas u originarios. Evita el proselitismo político o que haya comportamientos antidemocráticos.
4. *Flexibilidad*: la consulta debe desarrollarse con procedimientos apropiados al tipo de medida legislativa o medida administrativa que se busca adoptar. Esta regla permite que se tomen en cuenta las circunstancias y características especiales de los pueblos indígenas u originarios.
 5. *Plazo razonable*: los tiempos adecuados en el proceso de consulta permiten que las instituciones u organizaciones representativas de los pueblos indígenas u originarios conozcan la medida legislativa o medida administrativa que se les va a consultar. Les permite pensar con calma y hacer propuestas concretas.
 6. *Ausencia de coacción o condicionamiento*: la participación de las personas u organizaciones en un proceso de consulta debe ser realizada sin ninguna exigencia o restricción.
 7. *Información oportuna*: los pueblos indígenas u originarios tienen derecho a recibir toda la información sobre la medida legislativa o medida administrativa a ser consultada, para poder expresar su punto de vista. El Estado tiene la obligación de brindar esta información desde el inicio del proceso de consulta y con tiempo suficiente.⁵⁴

Advirtamos que esos principios están establecidos para ser respetados por el Estado; no obstante, no parece que se apliquen a empresas más que preventivamente, porque sabemos que sus proyectos se implementan cuando el camino ha sido liberado de posibles obstáculos administrativos o legales. Cuando no es así, también puede darse el caso de que la CP sea sustituida por “negociaciones” con individuos que dan su anuencia a nombre de una comunidad o colectividad que no representan, por lo que su consentimiento

⁵⁴ Ministerio de Cultura, “Consulta previa: orientaciones para la participación de los pueblos indígenas u originarios” (Lima: 2015): 11-12.

carece de legitimidad. En ese sentido, expresa Gloria Amparo Rodríguez que:

En Colombia, la consulta previa ha sido considerada como un obstáculo para el desarrollo, evidenciando una contraposición de intereses con las visiones de desarrollo predominantes en el país. Esto ha llevado a la judicialización de los casos y a la reglamentación inapropiada de los procedimientos de consulta previa (véase Decreto 1320 de 1998), dada por la falta de entendimiento de su carácter de derecho fundamental, que va más allá de un simple procedimiento administrativo para legalizar los proyectos.⁵⁵

Al igual que en el caso del consentimiento informado, la consulta previa es objeto de críticas, muchas de las cuales van en dirección a la manipulación o deliberada desinformación que se brinda a los interesados y que ocasionan fisuras en las comunidades, llevando a conflictos cuando se pagan indemnizaciones por daños ocasionados, al no tener claridad de quiénes deberían recibirlos. Así, este tipo de situaciones problemáticas pueden llevar a poner en práctica, con la debida protección por parte del Estado, un tipo de consulta endógena, como ocurrió en Cherán, México.⁵⁶

Como hemos observado, aunque la CP apareció con posterioridad a la noción de consentimiento informado, es susceptible de enriquecerlo al incorporarle, tanto al documento como a los protocolos de investigación e intervención biomédica, un enfoque in-

⁵⁵ Almut Schilling-Vacaflor y Riccarda Flemmer, *El derecho a la consulta previa. Normas jurídicas, prácticas y conflictos en América Latina* (Eschborn: Ministerio Federal Alemán de Cooperación Económica y Desarrollo, 2013): 33.

⁵⁶ El Tribunal Electoral de Michoacán apoyó la decisión de la comunidad de llevar a cabo elecciones de las autoridades municipales acorde con sus propios procedimientos, reconociendo con ello el derecho a la autodeterminación y llamando a una consulta endógena, libre, pacífica, informada, democrática, equitativa, socialmente responsable y autogestionada, en consonancia con el Convenio 169 de la OIT. *Ibid.*, 42.

tercultural que lo fortalezca y ponga de manifiesto la diversidad de contextos en los que se presentan.

NOTAS CONCLUSIVAS

Tras haber pasado revista a las características generales del consentimiento informado y de la consulta previa, es posible plantear que para el CI hace falta un cambio de perspectiva en cuanto al sistema médico-sanitario y las guías de investigación biomédica que, si bien han ido modificándose con el paso de los años, aún no manifiestan una explícita preocupación por el modo en que debe ofrecerse información adecuada a los voluntarios, menos aún en términos de una transversalización del enfoque intercultural, que permita a diversas poblaciones y grupos comprender cabalmente la información especializada que se le brinda, para garantizar con ello la libre expresión de su voluntad. Cuestión que también se observa en la concepción y puesta en marcha de la CP, y cuyas consecuencias pueden ser desastrosas al no haber transparencia ni rigurosidad al momento de ser planeadas por los estados, y mucho menos por parte de las empresas privadas (sociedades anónimas), entre cuyos atributos está, precisamente, la opacidad. Así pues, aún no se cuenta con los instrumentos suficientemente vinculantes en un sentido jurídico.

De igual manera, el inequitativo acceso a los productos finales de la investigación/exploración y explotación de recursos, como las vacunas y un desarrollo sostenible, que aminoren o eviten el sufrimiento social, no permite afirmar que el CI y la CP sirvan siempre a los propósitos que los originaron: la autonomía entendida como autodeterminación de la persona y de los pueblos indígenas. Cabe señalar, asimismo, que dichos instrumentos incorporarían una perspectiva intercultural más sólida, que incluya la cuestión de la justicia como meta a alcanzar, de tal modo que los ensayos clínicos, así como las intervenciones administrativas o legales, efec-

tivamente sean diseñados para conseguir espacios más justos en los que se contemplen las singularidades y se evite el sufrimiento que conlleva la imposición de universalismos.

Pasar revista a los atributos del CI y de la CP nos ha llevado a tener una visión panorámica de la injusticia y situarnos en ésta, pues con lo hasta aquí descrito podemos afirmar que, por una parte, es necesario subrayar que si los ensayos clínicos fueron exitosos, como el caso de las vacunas, debe asegurarse que los resultados beneficien al mayor número de personas, evitando la discriminación; en segundo lugar, hay que vigilar que las poblaciones indígenas no sean impedidas de beneficiarse de los avances tecnocientíficos, como se ha observado durante las lentas campañas para su vacunación,⁵⁷ que las opacan o borran por completo.

Por último, en el caso de la investigación médica que promete reforzar estudios sobre la inmunogenicidad propiciada por las vacunas,⁵⁸ habrá que observar cuidadosamente que ese compromiso, efectivamente, sea cumplido, de manera que puedan conjuntarse los requisitos de un consentimiento libre, informado y culturalmente adecuado, permitiendo que, en tal caso, sean las propias comunidades las que reflexionen y deliberen al respecto. Será ocasión, además, para que los centros de investigación se comprometan también a incluir en sus guías para investigación con humanos una perspectiva intercultural que lleve a solucionar problemas específicos de salud, y contribuir con ello no a la rentabilidad, sino a un buen vivir.

⁵⁷ Aleida Rueda, “La estrategia olvidada: ¿qué pasa con la vacunación a los pueblos indígenas?”, *Salud con lupa*, 6 de abril de 2021, en <<https://saludconlupa.com/noticias/la-estrategia-olvidada-qu-pasa-con-la-vacunacin-a-los-pueblos-indigenas/>>.

⁵⁸ “Desarrolladores de vacunas contra coronavirus prometen diversidad en ensayos clínicos”, *Voz de América*, 21 de julio de 2020, en <https://www.vozdeamerica.com/a/salud_desarrolladores-de-vacunas-contra-el-coronavirus-prometen-diversidad-en-ensayos-clinicos/6065838.html>.

FUENTES

- Amnistía Internacional. “Covid-19: el fracaso de las empresas farmacéuticas para garantizar el acceso equitativo a las vacunas contribuyó a la catástrofe de los derechos humanos en 2021”, 14 de febrero de 2022, en <<https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias/noticia/articulo/covid-19-el-fracaso-de-las-empresas-farmaceuticas-para-garantizar-el-acceso-equitativo-a-las-vacunas-contribuyo-a-la-catastrofe-de-los-derechos-humanos-en-2021/>>.
- Cecchetto, Sergio. “Antecedentes históricos del consentimiento del paciente informado en Argentina”, *Revista Latinoamericana de Derecho Médico y Medicina Legal*, vol. 6, núm. 1 (junio de 2001), en <<https://www.binasss.sa.cr/revistas/rldmml/v5-6n2-1/art3.pdf>>.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). “La consulta previa, libre, informada, de buena fe y culturalmente adecuada: pueblos indígenas, derechos humanos y el papel de las empresas”. México: CNDH, 2016, en <<http://informe.cndh.org.mx/uploads/menu/10064/Laconsultaprevia.pdf>>.
- Comité de Ética en Investigación del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición “Salvador Zubirán”, Secretaría de Salud. México: 28 de diciembre de 2017, en <<https://www.incmnsz.mx/opencms/contenido/investigacion/comiteEtica/placebo.html>>.
- Coryn Rabin, Roni. “Los ciclos menstruales pueden haber cambiado tras la vacunación, según un estudio”, *The New York Times*, 7 de enero de 2022, en <<https://www.nytimes.com/es/2022/01/07/espanol/vacunas-covid-menstruacion.html>>.
- “CureVac renuncia a su vacuna contra el Covid-19 para centrarse en una nueva de ARN mensajero”, *El País*, 12 de octubre de 2021, en <https://cincodias.elpais.com/cincodias/2021/10/12/companias/1634061720_018436.html>.

- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, en <<https://consultaprevia.cultura.gob.pe/normas-legales>>.
- “Decreto Supremo N° 001-2012-MC que aprueba el Reglamento de la Ley N° 29785, en <<https://consultaprevia.cultura.gob.pe/normas-legales>>.
- “Desarrolladores de vacunas contra coronavirus prometen diversidad en ensayos clínicos”, *Voz de América*, 21 de julio de 2020, en <https://www.vozdeamerica.com/a/salud_desarrolladores-de-vacunas-contra-el-coronavirus-prometen-diversidad-en-ensayos-clinicos/6065838.html>.
- Farmaindustria. “Viruela: cómo una vacuna consiguió erradicar la primera enfermedad contagiosa en el mundo”, enero de 2020 en <<https://www.farmaindustria.es/web/reportaje/viruela-como-una-vacuna-consiguio-erradicar-la-primera-enfermedad-contagiosa-en-el-mundo/>>.
- Figueroa G., Rodolfo. “Consentimiento informado en la nueva ley de derechos de los pacientes”, *Revista Médica de Chile*, vol. 140, núm. 10 (2012), en <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/rmc/v140n10/art17.pdf>>.
- Garzón Valdés, Ernesto. “Consenso, racionalidad y legitimidad”, *Isegoría*, núm. 2 (1990).
- Garzón Valdés, Ernesto. “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?” (1987), en <<https://doxa.ua.es/article/view/1988-n5-es-eticamente-justificable-el-paternalismo-juridico>>.
- Lam Díaz, Rosa María y Porfirio Hernández Ramírez. “El placebo y el efecto placebo”, *Revista Cubana de Hematología, Inmunología y Hemoterapia*, vol. 30, núm. 3 (2014), 215, en <<http://scielo.sld.cu/pdf/hih/v30n3/hih04314.pdf>>.
- Lell, Helga M. “El paternalismo jurídico y su justificación ética en el pensamiento de Ernesto Garzón Valdés”, *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 48, núm. 129 (Medellín: julio-diciembre de 2018), en <<http://dx.doi.org/10.18566/rfdcp.v48n129.a06>>.

- “Ley N° 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas Originarios”, en <<https://consultaprevia.cultura.gob.pe/normas-legales>>.
- Mendoza, J. y L. Herrera. “El consentimiento informado en Colombia. Un análisis comparativo del proyecto de ley 24 de 2015 con el código vigente y otros códigos de ética”, *Revista CES Derecho*, vol. 8, núm. 1 (Medellín: 2017), en <<https://doi.org/10.21615/cesder.8.1.8>>.
- Ministerio de Cultura. “Consulta previa: orientaciones para la participación de los pueblos indígenas u originarios”. Lima: 2015.
- Moratalla, Tomás Domingo. “Hacia una antropología hermenéutica del sufrimiento. Fenomenología de la acción (y del sufrir)”, *Isegoría*, núm. 60 (enero-junio de 2019), en <<https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.05>>.
- Niño, Luis Fernando. “La experimentación sobre seres humanos: un dilema ético”, *Revista Judicial de la Universidad de Palermo*, año 3, núm. 1 (Buenos Aires: abril de 1998), en <https://www.palermo.edu/derecho/publicaciones/pdfs/revista_juridica/n3N1-Abril1998/031Juridica02.pdf>.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). “Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”, en <<https://consultaprevia.cultura.gob.pe/normas-legales>>.
- Pérez-Molphe Montoya, Eugenio y Eva Salinas Miralles. “La Real Expedición Filantrópica de Balmis: la primera campaña de vacunación mundial”, *Lux Médica*, año 10, núm. 29 (enero-abril de 2015), en <<https://revistas.uaa.mx/index.php/luxmedica/article/view/769/746>>.
- “Resolución Ministerial N° 365-2017-MC, que aprueba los procedimientos internos del Ministerio en materia de consulta previa”, en <<https://consultaprevia.cultura.gob.pe/normas-legales>>.
- “Resolución Viceministerial N° 004-2014-VMI-MC, Lineamientos que establece instrumentos de recolección de información”, en <<https://consultaprevia.cultura.gob.pe/normas-legales>>.

- “Resolución Viceministerial N° 010-2013-VMI-MC, que aprueba la Directiva del procedimiento del derecho de petición de los pueblos”, en <<https://consultaprevia.cultura.gob.pe/normas-legales>>.
- “Resolución Viceministerial N° 025-2015-VMI-MC, que regula el Libro de Registro de Resultados de los Procesos de Consulta Previa”, en <<https://consultaprevia.cultura.gob.pe/normas-legales>>.
- Rueda, Aleida. “La estrategia olvidada: ¿qué pasa con la vacunación a los pueblos indígenas?”, 6 de abril de 2021, en <<https://saludconlupa.com/noticias/la-estrategia-olvidada-qu-pasa-con-la-vacunacin-a-los-pueblos-indigenas/>>.
- Sala, Álex. “Expedición Balmis: los niños que llevaron la vacuna de la viruela a América”, *National Geographic*, en <https://historia.nationalgeographic.com.es/a/expedicion-balmis-ninos-que-llevaron-vacuna-viruela-a-america_15225>.
- Schilling-Vacaflor, Almut y Riccarda Flemmer. *El derecho a la consulta previa. Normas jurídicas, prácticas y conflictos en América Latina*. Eschborn: Ministerio Federal Alemán de Cooperación Económica y Desarrollo, 2013.
- Senado de la República de Colombia, 2015, en J. Mendoza y L. Herrera, “El consentimiento informado en Colombia. Un análisis comparativo del proyecto de ley 24 de 2015 con el código vigente y otros códigos de ética”, *Revista CES Derecho*, vol. 8, núm. 1 (Medellín: 2017), en <<https://doi.org/10.21615/cesder.8.1.8>>.
- “Sentencia SU.383/03”, en <<https://derechosenelterritorio.com/wp-content/uploads/2021/01/sentencia-su-383-2003.pdf>>.
- Sierra, X. “Ética e investigación médica en humanos: perspectiva histórica”, *Actas Dermo-Sifiliográficas*, vol. 102, núm. 6 (julio-agosto de 2011), en <<https://actasdermo.org/es-etica-e-investigacion-medica-humanos-articulo-S0001731011001943>>.
- Silva Medina, Rodrigo. “Los ‘sufrimientos’ del delito de tortura”, *Revista Nuevo Foro Penal*, vol. 10, núm. 83 (Medellín: Uni-

versidad EAFIT, julio-diciembre de 2014), en <<https://doi.org/10.17230/nfp.10.83.3>>.

Sotolongo, Pedro L. “¿Es una bioética separada de la política menos ideologizada que una bioética politizada?”, *Revista Brasileira de Bioética*, vol. 1, núm. 2 (Brasilia: 2005).

Urrea Mora, Fanny Consuelo. “De la ética a la bioética”, en Martha Esperanza Fonseca Chaparro (coord.), *Historia y fundamentos de la bioética: en camino hacia la biopolítica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.

RECAPITULACIÓN

Los retos en la vida cotidiana son múltiples, sin embargo, los más acuciantes son aquellos en que las autoridades provocan el malestar de amplios sectores de la población, ya que, a partir de cómo se imponen la política y la economía, es como se estructurarán las relaciones sociales, tanto en los problemas cotidianos, como en la manera de organizarse, por parte de la población, para enfrentar las circunstancias adversas.

Sin embargo, en el poder alternativo también es necesario considerar la necesaria convivencia cotidiana, tanto en relaciones personales, como la que se lleva a cabo entre poblaciones cuya interacción es ineludible, ya sea por territorio, por hablar el mismo idioma, por relaciones comerciales o por tener competencia en tratos mercantiles, etcétera.

Así, la vida ofrece una multiplicidad de ámbitos que no es posible soslayar, aunque es cierto que no todos se tienen que experimentar al mismo tiempo, además de que es imposible; empero, sí es necesario que el ser humano actual esté informado, por lo menos de los temas que le atañen directamente. Por ello, el poder alternativo, para que se consolide, requiere de la toma de consciencia poblacional, pues sólo así será posible transformar la situación actual, en la que el malestar social es más que evidente.

Como ejemplo, conviene referir el trabajo de Sofia Reding, quien señaló el derecho que tiene la población a estar bien informada, para lo cual es necesario un cambio de perspectiva en el sistema médico-sanitario, así como de las guías para los procesos de investigación biomédica, ya que si bien es cierto que la implementación de vacunas para prevenir la Covid-19 ha sido exitosa, lo importante es que los beneficios lleguen de todas las personas, pues incluso hoy en día hay comunidades indígenas o rurales que aún no han recibido la vacuna, en donde, aunque llegase a parecer raro, también se han registrado muertes por la pandemia.

Por ello, se requiere de la toma de consciencia de la población, así como de la fracción que ocupa los puestos de dirección política, pues en buena medida son sus decisiones por las que se sigue experimentando una condición de subdesarrollo social en Latinoamérica. Situación que expone Aldo Martín Limón Santiago, quien apunta la importancia de las formas culturales, debido a que es posible que produzcan fuerzas antagónicas dentro del sistema. La batalla por los signos no es una disputa menor, sobre todo si se toma en cuenta que la cúpula política se apropia de los signos, resignificándolos, para impedir que con ellos se configuren espacios de resistencia.

Así, en las prácticas del tercer cine, no se trata de revolucionar a la población, porque ésta ya está revolucionada, de ahí la necesidad de la crítica y la autocrítica al sistema, con el fin de contribuir a su conformación. La investigación de Miguel Ángel Esquivel es de suma importancia, pues en la relación entre David Alfaro Siqueiros y Alberto Híjar se percibe un abordaje sobre la situación social, del proceso educativo, así como de la situación en Nicaragua, principalmente después del triunfo obtenido por los sandinistas. Asumir no el estilo de Siqueiros, sino extraer el siqueirianismo, esto es, tener en cuenta sus puntos de vista, para plasmarlos, ya sea en una poética o en cualquier otra forma de exposición que contribuya a reconstruir la visión de una sociedad, que ha asumido el

papel de dominada para transformarla y construir una concepción libertaria.

Con base en la obra de Siqueiros, Híjar despliega signos y prácticas, por lo que fundó colectivos y espacios de relación con otros. Así, ésta es la parte donde se vuelve necesario el diálogo, pues, como señalan O. Buatu Batubenge y Adriana Elizabeth Mancilla Margalli, las características del diálogo horizontal se complementa con la necesaria transformación de la sociedad, en lo que compete a los conflictos. Se considera un tema de gran valía el hecho de establecer diálogos comunitarios al interior y al exterior, con el objetivo de establecer relaciones pacíficas o, por lo menos, para aminorar el impacto negativo de las situaciones problemáticas.

La importancia del diálogo es que se lleve a cabo con enfoque ético, en el que la atención está centrada en la comprensión, la autonomía y la confianza entre los participantes. Con esa base, se posibilita la unidad que permita una convivencia pacífica, y con ello avanzar a una integración intercultural. De ahí la importancia de analizar los problemas morales, sobre todo si se considera que la interacción humana ha propiciado el aprendizaje de diversos ámbitos de la actividad humana, como se observa en el trabajo de Roberto Mora Martínez, quien analiza las circunstancias que enfrentaron las primeras comunidades humanas para su supervivencia. Así, se considera que, desde los empujones, gruñidos u otros actos, durante el reparto de alimentos o en la consecución de un espacio seguro en el refugio del grupo, se perfilaron las tendencias a la dominación, así como los gérmenes de lo que ahora se considera democracia.

Por ello, al enfocarse en los aspectos positivos que propiciaron la permanencia del grupo, ahora considerados morales, es que se presenta como una necesidad la toma de consciencia sobre la importancia de las actitudes que contribuyen a la supervivencia, pues, debido a la unidad, se logra otro factor: el desarrollo cultural y civilizatorio, una clara muestra de que todos los integrantes de la humanidad son importantes.

SOBRE LOS AUTORES

OMER BUATU BATUBENGE

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Profesor e investigador de tiempo completo en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Colima, líder del cuerpo académico “Filosofía de la convivencia”, con línea de investigación “Alternativas histórico-sociales para la filosofía política en América Latina y los pueblos originarios”. Miembro del SNI nivel I. Actualmente dirige el proyecto “Análisis de la migración indígena en el estado de Colima”. Sus últimas publicaciones son “Filosofía de la convivencia e historia de las ideas: una propuesta metodológica desde México”, *Revista Diálogo*, núm. 44 (Brasil, Universidad Lasalle, agosto de 2020), 105-114 (en coautoría con Roberto Mora y Adriana Mancilla); “Cualificación y sometimiento ideológico para el cambio social”, *Protrepis. Revista de filosofía*, año 8, núm. 15 (noviembre de 2018-abril de 2019), 107-124, en <148.202.6.72/ojs/index.php/prot/article/download/198/166>.

MIGUEL ÁNGEL ESQUIVEL BUSTAMANTE

Doctor en Estudios Latinoamericanos. Profesor de Estética e Historia del Arte Latinoamericano en la Licenciatura de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras, y del Programa

de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Su ámbito de investigación es la historia de las ideas estéticas de marxistas no ortodoxos y procesos artísticos en América Latina. Entre sus publicaciones se encuentran los libros *David Alfaro Siqueiros: poéticas del arte público*; *Siqueiros en sus términos: breviario de un ideario estético*; *Alberto Hijar: lucha de clases en la imaginación. Estética y marxismo en América Latina*. Fue integrante del Taller de Arte e Ideología.

ALDO MARTÍN LIMÓN SANTIAGO

Licenciado y Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha realizado trabajo de investigación en las áreas de arte latinoamericano, filosofía política y estética en América Latina. Asimismo, ha participado en coloquios y encuentros nacionales e internacionales sobre arte, filosofía y estética. Ha colaborado en proyectos de investigación PAPPIT, en lo correspondiente a la investigación y trabajo editorial. En los últimos años, ha concentrado su labor de investigación en el tercer cine, denominado también como cine político latinoamericano.

ADRIANA ELIZABETH MANCILLA MARGALLI

Mexicana. Licenciada en Derecho y en Filosofía por la Universidad de Colima. Maestra en Estudios Humanísticos por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM). Profesora e investigadora de tiempo completo en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Colima. Ha recibido el reconocimiento como mejor docente por parte de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Colima. Es integrante del cuerpo académico “Filosofía de la convivencia”, con la línea de investigación “Alternativas histórico-sociales para la filosofía política en América Latina y los pueblos originarios”.

ROBERTO MORA MARTÍNEZ

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México; investigador titular de tiempo completo

en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC). Entre sus publicaciones se encuentran *La fuerza del mito del gaucho*, México, Eón/CIALC-UNAM, 2010; *Temas y problemas de filosofía latinoamericana*, México, CIALC-UNAM, 2012; *El pensamiento filosófico de Joaquín Sánchez Macgrégor*, México, CIALC-UNAM/Bonilla Artigas, 2015. Es profesor en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Responsable del proyecto “Poder y contrapoder: análisis sobre las caracterizaciones de lo humano desde el ámbito de la filosofía política” (PAPIIT-DGAPA 402119). Su línea de investigación se desarrolla en el ámbito del contrapoder en la filosofía política de América Latina.

SOFÍA REDING BLASE

Doctora en Estudios Latinoamericanos; investigadora titular del CIALC-UNAM, miembro del SNI nivel II. Investiga sobre la construcción simbólica del enemigo y sobre etnofagia y multiculturalismo. Su último libro es *La mirada canibal. Testimonios del Nuevo Mundo (1492-1512)*, México, CIALC-UNAM, 2019. Recientemente publicó “Hartos de sobrevivir: queremos vivir”, en Ricardo Salas Astráin (comp.), *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*, Santiago de Chile, Ariadna, 2020; “El imaginario tras la pandemia”, en Mayte Romo (coord.), *Covid-19: apuntes desde el timeout*, Pachuca, Elementum/Códex, 2020.

Vicisitudes del hombre: poder alternativo y experiencia libertaria, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 8 de septiembre de 2023 en Gráfica Premier, S. A. de C. V., 5 de Febrero, 2309, col. San Jerónimo Chichahuaco, Metepec, Estado de México. Se tiraron 250 ejemplares en papel cultural de 90 gramos. Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 12:15 puntos, la realizó Irma Martínez Hidalgo. La preparación de archivos electrónicos fue de Beatriz Méndez Carniado. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Hugo A. Espinoza Rubio.

EN VICISITUDES DEL HOMBRE: PODER ALTERNATIVO Y EXPERIENCIA LIBERTARIA el tema del contrapoder se aborda desde diversas perspectivas: como la importancia de lo moral, el análisis de propuestas estético-políticas del llamado tercer cine, las relaciones que sostenían personajes del poder alternativo e incluso aspectos esenciales como el derecho a la información. Un aspecto central en esta obra es la importancia de tomar conciencia del pasado para orientar las conductas actuales, necesarias en los seres humanos para proyectar un mundo donde prospere la convivencia, tanto con nuestros congéneres, como con el mundo material y animal.

ISBN 978-607-30-7929-7



9 786073 079297

38

COLECCIÓN

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE