

E-ISSN: 2594-0422

Cuadernos Fronterizos

PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

8
DO
SSI
ER

De justicias y democracias

Mónica B. Ramírez Solís
Zenorina G. Díaz Gómez
Coordinadoras

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

Daniel Constandse Cortez

Rector

Salvador Nava Martínez

Secretario General

Guadalupe Gaytán Aguirre

Secretaria Académica

Jesús Meza Vega

Director del Instituto de Ciencias Sociales y Administración

Mayola Renova González

Coordinadora Editorial y de Publicaciones

Jesús Alberto Urrútia de la Garza

Jefa del Departamento de Ciencias Administrativas

Beatriz Anguiano Escobar

Jefa del Departamento de Humanidades

Óscar Armando Esparza del Villar

Jefe del Departamento de Ciencias Sociales

José Daniel Sayto Calzadillas

Jefe del Departamento de Ciencias Jurídicas

Cuadernos Fronterizos

Ricardo León

Director

Servando Pineda Jaimes

Director Editorial

Gestión Editorial: Alexis Ríos-Nevárez

Diseño: Gerardo Sotelo Castillo

Corrección: Joel Abraham Amparán

Imagen de portada: *Lejanía para Cian* (2011), Gabriel Rodríguez.

Coordinadores de este número especial:

Mónica B. Ramírez Solís y Zenorina G. Díaz Gómez

In memoriam de Luis Arturo Torres Rojo

DOI: <http://dx.doi.org/10.20983/cuadfront.2026.8de>

CUADERNOS FRONTERIZOS, es una publicación cuatrimestral de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez a través del Instituto de Ciencias Sociales y Administración (ICSA). Av. Universidad y H. Colegio Militar (zona Chamizal) s/n, CP. 32300, Ciudad Juárez, Chihuahua, México. Tels. (656) 688 3800 al 09 (conmutador), extensión 3859.
Correo electrónico: cuadernosfronterizos@uacj.mx

Editor responsable: Ricardo León García. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo, versión impresa: No. 04-2018-112617515300-102, P-ISSN: 2007-1248. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo, versión digital: No. 04-2019-092616190100-203, E-ISSN: 2594-0422. Licitud de Título No. 14739, Licitud de Contenido No. 12312, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Se autoriza la reproducción total o parcial, siempre y cuando se cite la fuente.

Esta obra está bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional" (CC-BY-NC-SA).

Fecha de publicación: 19 de octubre de 2026.



CONTENIDO



De justicias y democracias

Presentación

Mónica B. Ramírez Solís

Zenorina G. Díaz Gómez.....4

Filosofía, equidad epistémica y justicia social

Mónica B. Ramírez Solís..... 7

Astronoética. Blumenberg: ciencia de la diferencia y lo transversal

Luis Arturo Torres Rojo †..... 15

De la biopolítica a la psicopolítica: poder y resistencia en la modernidad capitalista

Zenorina G. Díaz Gómez.....22

Cuidar para transformar. Caminos hacia una sociedad del cuidado

Arely Madai Martínez Valencia.....29

El sistema de partidos de Baja California Sur en las elecciones locales de 2021

José Antonio Beltrán Morales 37



ARTES VISUALES

Semblanza de Gabriel Rodríguez

Rodrigo Salgado..... 42

De justicias y democracias Presentación

Mónica B. Ramírez Solís

Universidad Autónoma de Baja California Sur

ORCID: 0000-0002-5998-9250

Zenorina G. Díaz Gómez

Universidad Autónoma de Baja California Sur

ORCID: 0000-0003-4284-2348

LA FILOSOFÍA SURGIÓ ESTRECHAMENTE vinculada a la idea de cosmos; ese orden reconocido en la naturaleza no podía sino ser imitado como prototipo del orden social. Qué es la justicia, cómo construir y sostener un orden justo se convirtió en una tarea fundamental para los pensadores de la Grecia del periodo clásico. Estas preguntas han inspirado modelos utópicos a lo largo del pensamiento occidental, desde la República pensada por Platón hasta la sociedad sin clases vislumbrada por Marx. Sin embargo, la vida se manifiesta y recuerda al pensamiento que la capacidad de acción, como ejercicio libre de las personas, resulta incompatible con la idea de un mundo de justicia perfecta y acabada. Los totalitarismos de principios del siglo XX pusieron en evidencia el riesgo y la perversión que supone la idea de justicia como pensamiento único. Tras el fin de las grandes narrativas, múltiples voces se han alzado poniendo de manifiesto que los mundos son diversos y que la justicia se debe expresar en plural, que debemos hablar de justicias y democracias; de ahí el título de esta propuesta.

El presente *dossier* reúne reflexiones en torno a las ideas de justicia abordadas desde distintos ángulos: social, epistémico, cultural, político. Cada perspectiva busca abonar a la construcción y ampliación de una justicia que brinde condiciones para el desarrollo de una vida plena para todas y todos. Mónica Ramírez Solís abre con un llamado a la equidad epistémica o democracia epistémica, entendida como la posibilidad de que todas las personas puedan acceder, comprender y apropiarse de la diversidad de saberes disponibles para interpretar el mundo, con



la convicción de que eso contribuye a la equidad social y la construcción de democracias más inclusivas y plurales. Se pone el énfasis en la filosofía como uno de esos conocimientos que debe ser accesible; la autora hace un recorrido por los momentos en que la filosofía ha sido amenazada, nos recuerda la importancia de este tipo de saber crítico en su artículo “Filosofía, equidad epistémica y justicia social”.

Luis Arturo Torres con el título “Astronoética. Blumenberg: ciencia de la diferencia y lo transversal” alude a la filosofía blumenberguiana como una forma de pensamiento que permite observar la diferencia y, con ello, mundos plurales que hagan frente a la violencia hipermoderna. Expresada en la idea de crisol cultural u oasis cósmico, el artículo busca destacar las cualidades de la época moderna, referidas por Hans Blumenberg como “centrada en la afirmación del sujeto y la osadía que este emprende respecto a la conquista del mundo y de sí mismo” como claves para “enfrentar los retos que supone la sociedad contemporánea fragmentada por el hiperproductivismo mercantil”.

Zenorina Díaz, en “De la biopolítica a la psicopolítica, poder y resistencia en la modernidad capitalista” invita a pensar cómo es posible aún la libertad en un mundo capitalista que ha agudizado sus formas de dominación según el análisis recuperado de Byun-Chul Han. Como respuesta, el artículo destaca las cualidades de la comprensión foucaultiana del poder y de su genealogía como una opción que permite mantener una esperanza razonable respecto a las posibilidades de una praxis emancipatoria en las sociedades contemporáneas, pues al concebir el poder como una relación, ello implica la posibilidad de reaccionar, resistir o rechazar la fuerza que busca imponerse. El reconocimiento de esa capacidad de acción de las personas es importante porque permite entender que las injusticias pueden ser erradicadas, además de que esas luchas se convierten en acervo disponible al momento de emprender nuevas luchas.

Arely Martínez Valencia en su artículo “Cuidar para transformar. Caminos hacia una sociedad del cuidado” propone una reflexión crítica y propositiva de un nuevo modelo de organización social sobre los cuidados, fundamental para la sostenibilidad de la vida. A través de un enfoque interdisciplinario articula las principales aportaciones de las economías del cuidado, las justicias de género y las políticas públicas con perspectiva de género, reivindicando los cuidados como un pilar esencial para la construcción de sociedades más equitativas y menos violentas. Dicho artículo ofrece un análisis desde las bases propuestas por Joan Tronto, Carol Gilligan y María Ángeles Durán hasta los desarrollos de la Cepal sobre la sociedad del cuidado para proponer marcos cuyas cualidades permitan repensar las políticas públicas desde una perspectiva de género y derechos humanos que interpele una discusión sobre el futuro de nuestras sociedades en el plano intelectual, ético y político.



Finalmente, José Antonio Beltrán Morales analiza el sistema de partidos en Baja California Sur a partir de las elecciones locales de 2021. Aunque participó un amplio número de partidos, la competencia efectiva se concentró en dos grandes alianzas, encabezadas por MORENA-PT y PAN-PRI-PRD-PRS-PHBCS. La alta concentración del voto permite caracterizar el caso como un escenario de pluralismo moderado, en términos de Sartori. La alianza ganadora obtuvo la gubernatura, mayoría legislativa y posiciones municipales estratégicas. El estudio concluye que el subsistema partidista sudcaliforniano combina pluralidad formal y competencia concentrada aportando evidencia relevante para el análisis subnacional en México.

Estas reflexiones son parte del compromiso y trabajo continuo asumido por el Grupo Interno de Investigación Estudios filosóficos y de crítica histórica-política de la UABCS, que reúne perfiles diversos como la Historia, Filosofía y la Ciencia Política con el fin de abonar a un acercamiento de la comprensión de una forma más rica.



Gabriel Rodríguez, *Apunte sobre el vacío 2* / 2015.

Filosofía, equidad epistémica y justicia social

Mónica B. Ramírez Solís

Universidad Autónoma de Baja California Sur

ORCID: 0000-0002-5998-9250

La injusticia epistémica consiste en causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento.

Miranda Fricker

ESTE ARTÍCULO SOSTIENE QUE EL ACCESO al conocimiento filosófico es una condición fundamental para el desarrollo del pensamiento crítico y la vida cotidiana de una sociedad. La filosofía fomenta la reflexión, el cuestionamiento, y la autonomía intelectual, capacidades esenciales para comprender la realidad, resolver problemas complejos y tomar decisiones informadas.

A lo largo de la historia, la filosofía ha sido marginada como forma legítima de conocimiento, en parte debido a su carácter crítico e incómodo frente a discursos dominantes. Su resistencia a aceptar respuestas superficiales y su disposición a problematizar verdades establecidas la han convertido en un saber políticamente sensible. No obstante, si concebimos el conocimiento como un bien común, su acceso debe entenderse como un derecho individual y colectivo.

Desde esta perspectiva, surge la noción de equidad epistémica o democracia epistémica, entendida como la posibilidad de que todas las personas puedan acceder, comprender y apropiarse de la diversidad de saberes disponibles para interpretar el mundo. Alcanzar esta equidad implica promover la apropiación social del conocimiento mediante estrategias que amplían el acceso más allá del ámbito académico, como puede ser por ejemplo, las prácticas filosóficas, que para este fin, representan una poderosa herramienta.

El texto se divide en tres apartados: el primero, expone la idea de la equidad epistémica; el segundo, reivindica la filosofía como parte central de la epistemo-



cracia; y el tercero, analiza la apropiación social de la filosofía como instrumento para la justicia social.

La equidad epistémica se relaciona con la posibilidad de acceder a múltiples formas de conocimiento generadas en distintos contextos culturales, sociales e históricos. Si el conocimiento es un bien común, todas las personas deberían poder participar en su producción, circulación y apropiación. Esta exigencia no solo es intelectual, sino también una cuestión de justicia social.

Existen diversas maneras de conocer el mundo, lo que nos rodea, entre ellas la magia, la religión, el arte, el mito, el sentido común, los saberes tradicionales, la ciencia y la filosofía. Cada una ofrece interpretaciones legítimas de la realidad desde marcos distintos.¹ El pluralismo epistemológico reconoce esta diversidad, cuestiona la idea de que exista una única forma válida de conocimiento y confronta una epistemocracia.

Sin embargo, ciertas corrientes científicas y tecnocráticas sostienen que solo el conocimiento validado por el método científico es verdadero. Esta postura, heredera del positivismo, privilegia la objetividad, la mediación y la verificabilidad, lo que ha conducido a la exclusión de otros saberes.

Autores como Boaventura de Sousa Santos afirman que esa lógica excluyente constituye un “epistemicidio”,² es decir, la eliminación sistemática de conocimientos producidos fuera de los centros hegemónicos. El pensamiento decolonial —representado por autores como Walter Dignolo, Aníbal Quijano y Catherine Walsh— sostiene que la colonialidad del saber ha impuesto jerarquías que privilegian los conocimientos occidentales, científicos y eurocéntricos sobre los saberes indígenas, comunitarios y locales. La modernidad se impuso a través de un proceso de colonización territorial, económica y, además, cognitiva.

Desde esta perspectiva, la equidad epistémica exige decolonizar el conocimiento, reconocer el valor de saberes ancestrales, comunitarios, orales, indígenas y afrodescendientes como formas legítimas de comprensión del mundo y romper con estructuras que subordinan la diversidad epistémica a un único modelo de verdad. La desigualdad en el acceso al conocimiento es uno de los factores que profundiza la brecha entre Norte y Sur global.

Las pretensiones de verdad universal contenida en la historia de la modernidad, a través de la noción de ciencia y su estructura de legitimación y validación de las formas de conocimiento, ha callado a la vez una expansión de estrategias teóricas para sostener esa pretensión de universalidad, así como otras que, de hecho, han mostrado que no hay un único modo de pensar y de conocer. La misma historia de la ciencia se encarga de mostrar la temporalidad y falibilidad de las teorías, aun-

¹ Podríamos distinguir los conocimientos a partir de las capacidades y disposiciones para adquirirlo y construirlo distinguiendo entre creer, saber y conocer. Véase Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*. México, Siglo XXI, 1999.

² Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur*. México, CLACSO-Siglo XXI, 2009.

que no necesariamente su irrelevancia. La pluralidad de formas de pensamiento responde a la temporalidad de las formas de vida social, pero también al hecho de que el conocimiento, por lo general, es producto de la imaginación, como ejercicio de libertad en procesos de trabajo y producción intelectual.³

El término “pluralismo” se refiere al reconocimiento de muchos sistemas, principios o realidades. En política, alude a la existencia de múltiples élites o grupos de interés que, a su vez, pueden consolidarse como factores dentro de un sistema político e influir en las decisiones. En filosofía, el pluralismo es la posición metafísica contraria al monismo y afirma que el mundo está compuesto de realidades interrelacionadas. El pluralismo es un concepto que tiene aplicaciones en otros ámbitos, ya que está vinculado a la diversidad y convivencia de cosas muy distintas entre sí. Un sistema plural es aquel que acepta, reconoce y tolera la existencia de diferentes posiciones o pensamientos.

El pluralismo epistemológico no implica relativismo absoluto, sino el reconocimiento de que existen múltiples formas de interpretar, comprender y habitar el mundo. Aceptar esta diversidad fortalece valores como la democracia, la tolerancia, la libertad, la responsabilidad y la justicia, los cuales se expresan de maneras distintas según los contextos históricos y culturales.

Este texto busca reivindicar a la filosofía como una forma fundamental del conocimiento humano. A lo largo de la historia, las sociedades han desarrollado diversas maneras de responder a las grandes preguntas existenciales, entre ellas la religión, el arte, la ciencia, los saberes tradicionales y la filosofía. ¿Por qué la filosofía es un tipo de conocimiento fundamental? La filosofía no es superior a las demás formas de conocimiento, pero posee un alcance propio: su capacidad para problematizar conceptos, examinar supuestos y reflexionar sobre los fundamentos del pensar; ha llevado al ser humano a desarrollarse en los distintos ámbitos que hoy conocemos y de ella se han desprendido los otros tipos de conocimiento, como las diferentes ciencias.

El pensamiento filosófico no se conforma con explicaciones inmediatas: busca comprender lo profundo, lo complejo y lo universal. Históricamente, esta actitud crítica ha generado tensiones con estructuras de poder. Como señala Carlos Maldonado,⁴ pensar implica autonomía, formación de criterio propio y disposición al disenso, cualidades que pueden resultar incómodas para los discursos hegemónicos y un peligro por ciertas estructuras de poder.

Desde Sócrates —condenado por fomentar el pensamiento crítico— hasta Hipatia —asesinada por defender el saber en un contexto de intolerancia—, la historia muestra cómo el pensamiento libre ha sido percibido como una amenaza.

³ Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: apuestas (des)coloniales para democratizar la vida”, en *Educación e interculturalidad en América Latina*. CLACSO, 2009, pp. 17-38.

⁴ Carlos Maldonado, *Lógicas no clásicas*. Colombia, Universidad del Bosque, 2020.

Episodios como la destrucción de la Biblioteca de Alejandría simbolizan formas de epistemicidio que restringen el acceso al conocimiento.

Durante la Edad Media, la razón fue subordinada a la fe, y aunque Aristóteles conservó autoridad intelectual, las verdades dogmáticas dominaron la vida cultural. Posteriormente, la consolidación de la ciencia moderna y el positivismo del siglo XIX establecieron una jerarquía que colocó a la ciencia por encima de la filosofía, relegando a esta última a los márgenes académicos.

No obstante, esta jerarquía ha sido cuestionada por autores como Paul Feyerabend, quien argumentó que no existe un método científico único y universal, y que la ciencia, como cualquier otra forma de conocimiento, está condicionada por factores culturales y políticos. Desde esta perspectiva, la exclusión de la filosofía y otros saberes no científicos obedece a estructuras de poder y dominación.

El conocimiento científico, bajo la lógica del capitalismo industrial, se puso al servicio del progreso técnico y económico. La tecnociencia del siglo XX —descrita por Echeverría—⁵ consolidó una racionalidad centrada en la producción tecnológica y la utilidad económica. Este modelo ha reforzado una visión instrumental del conocimiento, desplazando las humanidades y debilitando el valor social de la reflexión filosófica. Se trata de una lógica consolidada, en la que el conocimiento se subordina a la producción de artefactos y la técnica prevalece sobre la teoría. Esta racionalidad tecnocientífica ha generado un nuevo entorno —el entorno digital— que transforma la sociedad y la manera en que se accede y se valora el conocimiento.

En el México actual, esta tendencia se refleja en los intentos de reducir o eliminar la enseñanza de la filosofía en los planes de estudio del bachillerato. Esta exclusión no es accidental, sino estructural, pues busca formar ciudadanos funcionales en lugar de personas pensantes.

Sin filosofía, la educación corre el riesgo de formar individuos funcionales, pero no autónomos. Como argumenta Martha Nussbaum,⁶ una educación democrática necesita ciudadanos críticos, reflexivos, capaces de empatía y deliberación. Hemos insistido en este escrito que el conocimiento es un bien común, y por lo tanto los ciudadanos tienen derecho a una educación de calidad que les permita no solo desarrollarse de forma individual y autónoma, sino también convivir de



⁵ Término con el cual no todos están de acuerdo: hay quienes prefieren separarlos, pero tecnociencia es un concepto que ha trabajado principalmente Echeverría, y que prefiere porque connota las características de la nueva estructura que adquiere el quehacer científico a partir sobre todo de la Segunda Guerra Mundial. Características tales como: el financiamiento del gobierno y el ejército primero y después del ámbito privado, proyectos de gran envergadura, el aspecto jurídico adquiere mayor relevancia, de esos proyectos participan un número considerable de personas de diferentes profesiones, la mercadotecnia juega un papel fundamental, entre otras. Véase Javier Echeverría, *La Revolución Tecnocientífica*. México, FCE, 2003.

⁶ Martha Nussbaum, *Sin fines de lucro: Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Colombia, Katz Editores, 2010.

manera pacífica. Esto les permite pensar por sí mismos, tomar decisiones, posturas y tolerar las ajenas, es decir, “tener los atributos que construyan una democracia”.⁷

Frente a la crítica de que la filosofía es un privilegio en contextos de desigualdad, es importante subrayar que se trata de una necesidad democrática. Pensar críticamente es una forma de emancipación, y negar el acceso a herramientas filosóficas limita la autonomía intelectual de las personas. La filosofía enseña a pensar de manera sistemática y crítica, y el pensamiento es una forma de emancipación. Como afirma Linares Abadía,⁸ lo que los individuos dejan de aprender también los constituye. No podemos formar ciudadanos autónomos y críticos sin brindarles herramientas filosóficas.

Una de las consecuencias negativas de esta carencia consiste en lo que Hannah Arendt llamó la “banalidad del mal”, es decir, cuando las personas dejan de pensar críticamente, se vuelven susceptibles a actuar sin cuestionar, incluso de forma cómplice con estructuras opresivas.⁹ En este sentido, la enseñanza de la filosofía es una barrera contra la obediencia ciega y la automatización del pensamiento. En la misma línea, Paulo Freire sostiene que toda educación es un acto político,¹⁰ y que una pedagogía sin reflexión crítica perpetúa relaciones de dominación. La filosofía permite transformar la educación “bancaria” en una educación liberadora.

Entonces, ¿por qué cualquier persona debería tener acceso al conocimiento filosófico? Porque la filosofía nace del asombro, la duda y el deseo de comprender el mundo y al ser humano. Todas las personas, en algún momento, se formulan preguntas sobre nuestra existencia, su libertad o el sentido de la vida. Responderlas requiere reflexión, no solo datos, y el conocimiento filosófico ofrece herramientas para abordar estas preguntas de manera reflexiva y rigurosa. José Gaos afirmaba que el filósofo es quien revela al ser humano sus límites y su finitud, ejerciendo así una función reguladora de la existencia.¹¹

El conocimiento filosófico debe ser apropiado socialmente. No basta con que esté en el aula, debe salir a las plazas, a las comunidades, a los medios. La apropiación del conocimiento, como propone Ambrosio Velasco,¹² es una forma de justicia epistémica, pues hace accesible un saber que históricamente ha sido elitizado o reprimido.

Iniciativas como las prácticas filosóficas, como los cafés filosóficos, el filocine o la filosofía para y con la niñez, permiten acercar la reflexión filosófica a públicos

⁷ *Ibid.*, p. 79

⁸ Laura Linares Abadía, “La enseñanza de la filosofía, una cuestión de justicia social”, en Concha Roldán y Héctor Monarca (coord.), *Aportes de la filosofía al campo educativo*. Madrid, Dykinson, 2003, pp. 50-68.

⁹ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*. Un estudio sobre la banalidad del mal. Barcelona, Lumen, 2006.

¹⁰ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*. México, Siglo XXI, 2005.

¹¹ Gustavo Escobar Valenzuela, “Gaos y la enseñanza de la filosofía”. *Revista Casa del tiempo*, núm. 26, 2009-2010, pp. 101-107.

¹² Ambrosio Velasco Gómez, *El devenir de la Filosofía Mexicana a través de sus tradiciones y controversias*. México, UNAM-IFF, 2022.

diversos mediante lenguajes accesibles y dinámicas participativas. Implica también reconocer la diversidad de saberes, abrir espacios para el diálogo entre culturas y dismantelar jerarquías que privilegian lo demostrable sobre lo comprensible. Un ejemplo de ello es un café filosófico realizado en La Paz, Baja California Sur, dedicado al tema de la donación y trasplante de órganos. En este espacio, estudiantes de filosofía dialogaron con el público desde enfoques bioéticos, antropológicos, sociológicos y culturales, contribuyendo a desmitificar creencias erróneas y fortalecer una cultura de donación responsable.

En una sociedad del conocimiento,¹³ la justicia epistémica exige que todas las personas puedan apropiarse, tanto del conocimiento científico y tecnológico como de los saberes locales y tradicionales. Esto es especialmente relevante en contextos latinoamericanos, donde persisten profundas desigualdades en el acceso al conocimiento, pues uno de sus mayores desafíos es el problema de exclusión. Existen millones de excluidos del sistema económico, pero también de los beneficios del conocimiento; y quienes no quedan excluidos, están sometidos a fuertes tendencias culturalmente homogeneizadoras. El problema de exclusión es un reto del ámbito político que plantea, entre otras acciones, crear una cultura humanística y científica y tecnológica, que fortalezca a las sociedades actuales para que puedan aprovechar la ciencia y la tecnología en pro de su desarrollo, mediante formas éticas socialmente aceptables, encauzar de una manera responsable los efectos de tal desarrollo.

Los desafíos de las sociedades actuales, multiculturales, especialmente en Latinoamérica, incluyen la necesidad de ampliar las capacidades y funcionamiento (en el sentido de Amartya Sen 1992, 1999) de los grupos excluidos del conocimiento. Una sociedad del conocimiento justa, democrática y plural, como plantea León Olivé,¹⁴ supone que sus miembros puedan apropiarse del conocimiento disponible, tanto del científico y tecnológico, como el local y tradicional,¹⁵ para resolver sus problemas, tomar mejores decisiones y comprender la transición social por la que estamos pasando.

Es indispensable fomentar en todos los ciudadanos el razonamiento apoyado en las humanidades y en las ciencias sociales, así como la participación pública en la definición y evaluación de políticas públicas. La filosofía, el arte y las humanidades, son un conocimiento y experiencia vital para mantener nuestra humanidad. Lo

¹³ Sociedad de conocimiento es un concepto que surge desde la ciencia económica y la administración, que expone un modelo social donde el conocimiento se convierte en el recurso principal del desarrollo económico, social y cultural, basándose en la creación, intercambio y uso de información para el bienestar y el progreso, impulsado por las tecnologías de la información y comunicación, así como la innovación, principalmente tecnológica.

¹⁴ León Olivé, *La sociedad del conocimiento. Desafíos ético, político y epistemológico*. México, FCE, 2007.

¹⁵ Existen en México distintos proyectos que llevan a la práctica estas ideas de la participación ciudadana, como Las Redes Sociales de Innovación de la UNAM que trabaja con comunidades indígenas, o el Programa de Ciencia Ciudadana (PCC) que trabaja con comunidades de pescadores en el Golfo de California.

mismo debemos decir de los saberes tradicionales de los pueblos originarios que son una filosofía, una cosmovisión. Una consecuencia positiva del pluralismo es justamente valorar y reivindicar también estos saberes ancestrales y darles el lugar que merecen en la historia, la cultura y la vida de una sociedad.

Pensar críticamente no es un privilegio intelectual, sino una condición fundamental de la libertad y la vida democrática. Como ha mostrado Miranda Fricker, la injusticia epistémica ocurre cuando se limita la capacidad de las personas para participar plenamente como sujetos de conocimiento; en este sentido, negar o debilitar el acceso a la filosofía constituye una forma de exclusión cognoscitiva que empobrece la deliberación pública y reproduce desigualdades sociales. La filosofía, por tanto, no es un lujo académico, sino una práctica de emancipación intelectual y una herramienta para la justicia epistémica en contra de una epistemocracia.

Preguntarnos qué tipo de ciudadanía queremos formar implica reflexionar sobre el tipo de racionalidad que deseamos cultivar. Como sostiene Martha Nussbaum, una democracia genuina requiere ciudadanos capaces de pensar críticamente, ejercer empatía y deliberar de manera responsable. Una educación que margina la filosofía corre el riesgo de formar individuos funcionales para el sistema productivo, pero no sujetos autónomos, críticos, ni comprometidos con el bien común. En cambio, la enseñanza filosófica fortalece capacidades fundamentales como el razonamiento, la autonomía, la imaginación moral y la participación pública.

Paradójicamente, aunque la filosofía no debería necesitar defensa, hoy resulta necesario movilizar esfuerzos colectivos para preservar su lugar en los sistemas educativos frente a políticas que privilegian una racionalidad tecnocrática e instrumental. En el contexto mexicano, esta tensión convive con iniciativas que buscan recuperar una formación integral, humanista y científica, como el modelo histórico del Colegio de Ciencias y Humanidades impulsado por González Casanova. Esta experiencia demuestra que una educación centrada en el pensamiento crítico no es una utopía, sino una posibilidad concreta y urgente.

Insistir en el valor de la filosofía no significa reducirla a su utilidad práctica, sino reivindicar su legitimidad como forma de conocimiento capaz de cuestionar los discursos dominantes, problematizar las relaciones de poder y ampliar los horizontes de lo pensable. Como advierten Paulo Freire y Hannah Arendt, la ausencia de pensamiento crítico favorece la reproducción de la dominación y la banalización del mal; filosofar, en cambio, constituye un acto de resistencia frente a la obediencia acrítica, el conformismo y la manipulación.

Desde la perspectiva de la pluralidad epistemológica definida por Boaventura de Sousa, Catherine Walsh y León Olivé, una sociedad del conocimiento justa exige reconocer la diversidad de saberes —científicos, filosóficos, comunitarios y tradicionales— y garantizar su apropiación social. Democratizar el acceso a la filosofía



implica, por tanto, decolonizar el conocimiento, romper jerarquías epistémicas excluyentes y abrir espacios para el diálogo intercultural.

En ese horizonte, las prácticas filosóficas son una poderosa herramienta de innovación social para la enseñanza, basadas en el diálogo socrático en espacios públicos, fuera de la academia, que representan vías concretas para convertir la reflexión en una experiencia viva, situada y socialmente relevante. Como ejemplo de ello, podemos compartir una de nuestras experiencias. Se dedicó un café filosófico al tema de la donación y trasplante de órganos, se llevó a cabo en una sala pública de una librería local en La Paz, Baja California Sur. Los encargados de dirigir el evento eran estudiantes de Filosofía que estuvieron preparándose sobre el tema, estudiado sobre la filosofía del cuerpo relacionado con donación y trasplantes de órganos,¹⁶ desde distintas perspectivas como puede ser la bioética, antropológica, sociológica o aspectos religiosos y culturales.

La participación del público se vuelve fundamental, pues con sus opiniones y cuestionamientos, se propicia la retroalimentación de conocimientos y saberes, y sobre todo, permite que se resuelvan incógnitas o desvanecer mitos alrededor de la donación, contribuyendo así a la construcción de una cultura de la donación y trasplante de órganos en la comunidad. Esto demuestra que la filosofía no pertenece exclusivamente a la academia, sino que puede y debe habitar el espacio público como herramienta para comprender problemas colectivos, fortalecer la autonomía ciudadana y promover la transformación social.

Finalmente, reafirmamos que el acceso al conocimiento filosófico es una condición indispensable para construir sociedades más justas, críticas y plurales. La filosofía fomenta la reflexión, el cuestionamiento y autonomía intelectual; fortalece la toma de decisiones informadas; y amplía la capacidad colectiva para resistir la manipulación, el dogmatismo y la desigualdad. Pensar es un acto político; filosofar, una forma de orientar hacia la libertad. Defender la filosofía, en última instancia, es defender el derecho a pensar y la posibilidad de imaginar y construir futuros más dignos.



¹⁶ Uno de los filósofos importantes sobre filosofía del cuerpo es Jean-Luc Nancy. El tema del trasplante y donación se estudian especialmente bajo la lupa de la Bioética, pero se vinculan a la antropología, la sociología y la psicología, a problemas como la existencia, la muerte o la identidad.

Astronoética. Blumenberg: Ciencia de la diferencia y lo transversal

Luis Arturo Torres Rojo †

Universidad Autónoma de Baja California Sur

ORCID: 0000-0003-4308-4147

*Y es que en el medio está el Lenguaje. En esta orilla, en el medio
y en la otra orilla está el lenguaje.
Con los niños veo a Dios, y entonces canto:
Soy la mujer-libro que está debajo del agua
Porque soy la mujer estrella Dios
La mujer estrella cruz
Porque puedo nadar, en lo grandioso
Soy mujer piedra de sol sagrado
Soy mujer piedra de sol dueña
Soy mujer aerolito
Soy la mujer aerolito que está debajo del agua
Soy la muñeca dueña
Soy la payasa sagrada
Soy la payasa dueña
Porque puedo nadar
Porque puedo volar
Porque puedo rastrear...
Soy la mujer que escribe...
María Sabina*

Expresada en la idea de crisol cultural u oasis cósmico, el artículo busca destacar las cualidades de la época moderna ya referidas y desarrolladas por Hans Blumenberg, como época centrada en la afirmación del sujeto y la osadía que este emprende respecto a la conquista del mundo y de sí mismo. La tierra incógnita, el universo inacabado, la vida como naufragio son algunas de las metáforas claves que



Blumenberg recoge de la vida moderna y en las cuales encuentra la manifestación de las apuestas y expectativas de la época. Por lo que, para enfrentar los retos que supone la sociedad contemporánea fragmentada por el hiperproductivismo mercantil, el artículo propone radicalizar la apuesta moderna de universalidad, y transitar de una modernidad-nación a una modernidad-mundo, como confirmación de la capacidad humana de imaginar universos culturales que animen el florecimiento de formas de vida dignas.

Un oasis cósmico. Es la imagen con la que creo poder sintetizar la impronta filosófica del pensamiento de Blumenberg desprendido de su análisis de la modernidad y de la naciente autoafirmación del hombre como subjetividad creadora que asciende, vía la historia, a una legitimación que es ahora, como nunca, pertinente y necesaria: post-secularización.

Oasis es una ciudad mítica en las historias de Herodoto. Botín inalcanzable del persa y hogar misterioso y enigmático de la sibila y las bacantes. Artilugio mimético de la caverna perteneciente a Dionisos y apenas trazado por el medroso arte de Apolo, el Apolíneo: origen de la cultura que es distinción perpetua frente a la naturaleza y *physis* enriquecedora, nacimiento heter-utópico. El cosmos es el vacío-orden penetrado por aquello que permanece y es presencia en el poema de Parménides y ausencia y deriva en los enigmáticos fragmentos del indescifrable espejismo de Heráclito. Lo indecible e inconceptuable que se conjuga siempre en femenino, como la cosa en sí, la madre tierra y la muerte del por-venir. Heráclito, el oscuro, que ilumina aquí como representación de la verdad que nos hará libres y de la libertad que nos hará verdaderos. La claridad de la noche.

Oasis cósmico que cuenta por uno y que es por eso múltiple en lo que silencia y significa. Un agujero negro autopoietico que en Blumenberg asume el valor de un absolutismo vital —histórico, a-histórico, supra-histórico— y que, como “efecto mitológico de retorno”,¹ supone la anticipación del trágico inconsciente nietzscheano y el presagio del acontecer en Hitchcock como no ser y destinerancia, “el ser, un MacGuffin”.² Un orden sin identidad, como si habláramos de una “democracia de la diferencia”, de una “comunidad de los sin comunidad”³ o “u-via”⁴ positiva —afirmativa— en la que el camino es el lugar del naufragio, y la experiencia —el mundo de la vida—, un instante dilatado que atraviesa sigiloso el turbulento río de lo que es eterno. Curiosidad malsana que oscurece la claridad y la sequedad aséptica con

¹ Jacques Derrida, *De la gramatología* (trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti). México, Siglo XXI, 1971.

² Hans Blumenberg, “El Ser, un MacGuffin”, en *La posibilidad de comprenderse* (trad. César González). Madrid, Síntesis, 2002, pp. 125-128.

³ Giacomo Marrao, “Spatial Turn: espacio vivido y signo de los tiempos”. *Historia y Grafía*, núm. 45, 2015, pp. 123-132.

⁴ Zygmund Bauman, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* (trad. Lilia Mosconi). México, FCE, 2013, p. 31.

humedades y derrames de sustancias intermedias, en “busca de lo real perdido”,⁵ y la dualidad sublime del eros afrodisíaco; fuente y memoria primordial, líquido vital del que brotan los secretos del psilocybe y el ergot, como los susurros del niño y el loco, el amoroso intoxicado y el poeta demiurgo, vil filibustero del “infinito oculto” de los lenguajes. Blumenberg es teoría de conjuntos, cibernética de tercer nivel, doble observación autorecursiva y contingente de lo que no es el ser como acontecimiento: hipermodernidad. Suelo como pantano en donde la genealogía del nombre de la pitia de los oasis proviene del griego que significa la esencia de lo que precursa la muerte como pudrición y decadencia, nihilismo: consistencia intermedia que en tanto entre o *in between*, condiciona la imagen de la fisura como recurso romántico de la existencia: trágico, el nombre estético de la alegría.⁶

Oasis cósmico producto de la cópula estética, en todo caso, lingüística, entre la racionalidad científica y la historia del concepto como filosofía o, expresado en las palabras de su maestro Gadamer, a quien desborda y actualiza en la tarea que se encomienda:

En [la] vida lingüística permanente que preside la formación de conceptos nace la tarea de la historia del concepto. No se trata sólo de ilustrar algunos conceptos, sino de *renovar el vigor del pensamiento que se manifiesta en los puntos de fractura del lenguaje filosófico que delatan el esfuerzo del concepto. Estas <fracturas> en las que se quiebra en cierto modo la relación entre palabra y concepto*, y los vocablos cotidianos se reconvierten artificialmente en nuevos términos conceptuales, constituyen la auténtica legitimación de la historia del concepto como filosofía. Pues lo que ahí aflora es la filosofía tácita que existe en las palabras y conceptos del lenguaje cotidiano y del lenguaje de la ciencia.⁷

Este insigne merodeador acomete con suprema sabiduría el deshilvane de la legitimación del mundo moderno por fuera de las tesis sustancialistas propias del “teorema de la secularización”.⁸ Las fracturas en que se delata el esfuerzo filosófico que denotan el significado del concepto de modernidad como época singular incuestionable, singular: “lo posible cuando nada puede ser posible”, adquieren la fisonomía —no puedo dejar de subrayarlo, al interior de una “lógica de la fanta-

⁵ Alain Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas* (trad. Susana Bercovich y Françoise Ben Kemoun). México, Siglo XXI, 2008.

⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (trad. Carmen Artal). Barcelona, Anagrama, 2012.

⁷ Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método II*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994, pp. 92-93. La recursividad específicamente moderna, adquiere aquí el estatuto genealógico de una, ya no fusión, sino intervención sobre los horizontes temporales de sentido. El pretexto es Nietzsche: “En verdad, el pensamiento de los filósofos no es tanto un descubrir, como un reconocer, un volver a recordar, un retrotraerse y un regresar a esa economía lejana y antiquísima global del alma de la que antaño surgieron los conceptos”. Véase F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 247.

⁸ Karl Löwith, *El Sentido de la Historia. Implicaciones Teológicas de la Filosofía* (trad. Justo Fernández Buján). Madrid, Aguilar, 1956.



sía”— de “metáforas absolutas” cuya disposición en contextos y situaciones paradigmáticos da paso a una operación “metacinética” en la que se “despliegan los horizontes históricos de sentido y las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones”.

Lo que se visibiliza en el trabajo de Blumenberg es el tránsito de las atribuciones poéticas del cosmos galileano a la matematización realizada por Copérnico y su abisal metafórica del telescopio como enclave cultural de lo sacro que es atingencia única del proceder humano. Y si en el trasfondo lo que aún resuena es la “risa de la muchacha tracia”,⁹ esto obedece a la restricción mundana, intimista —psíquica— y privada del mundo de la vida allegada a la recepción del cogito cartesiano, a la de su “teologización” apuntalada por Bacon y su inducción gramatical como vía del retorno —científico y experimental— al paraíso terrenal, así como a la encaminada a confundir la razón práctica kantiana como razón de la vida buena con su trastocamiento instrumental. El anacronismo latente en la simbiosis —más bien ideológica que propiamente filosófica— de la República, La Paz Perpetua y el Fin de la Historia.

Con Blumenberg, la recepción se presenta como el procedimiento básico de toda comprensión, y su epistemología se afirma entonces con base en la sutura de una hermenéutica del cosmos y una fenomenología radical del mundo de la vida. La operación implícita al “trabajo sobre el mito” redundante por ello en el espacio de una ontología de sino astronoético,¹⁰ en la que la poesía del pensamiento ha sucumbido a la poderosa impronta de axiomas matemáticos extraídos de un vacío visibilizado conforme a la luminosidad y armonía de la danza cósmica de las estrellas y sus cuánticas melodías. Paganismo puro. Demonización extrema del dicho cusano: Dios es el potencial de lo real.

Los signos escriturales de esta autoafirmación que a un tiempo legitima la condición moderna y la observación metoforológica, constituyen a mi entender uno de los aspectos centrales de la propuesta filosófica de Blumenberg. Frente a las determinaciones de mundanidad e interioridades solipsistas —de propiedad privada—, que han caracterizado vulgarmente los descriptores de la modernidad, la apuesta de Blumenberg se radica en una genealogía deconstructiva que no aboga por la restitución en el presente de lo pasado, sino en la intervención del presente en lo pasado con el fin de la asunción de nuevas mitologías, andróginas temporal y espacialmente. Multiescrituras. Como u-vías. Otra vez Nietzsche:

En el mejor de los caos, llegamos a una lucha entre naturaleza heredada y precedente y nuestro conocimiento, tal vez también una lucha entre una *nueva y rigurosa disciplina* y lo

⁹ H. Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, Valencia, Pre-textos, 2009.

¹⁰ H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Planeta, 2003.

heredado y aprendido del pasado; planteamos entonces una nueva costumbre, un nuevo instinto, una segunda naturaleza, y de este modo la primera terminará por atrofiarse. Se trata del intento de darse a *posteriori* un pasado del que se quiera proceder frente al pasado del que efectivamente se procede.¹¹

Se encuentra en consonancia con el aludido “efecto mitológico de retorno” suscrito por Derrida y con la postura de Kolakowski que hace del mito la dimensión fundante del principio de realidad en tanto que es la “portadora de la universalidad y del mensaje supratemporal, permanente, de la cultura”, que opera como “órgano de relevo de capacidades instintivas” y que contiene por tanto en sí la negación de su propia facticidad, es decir, la negación de la contingencia del mundo.¹² Blumenberg consagra su esfuerzo al señalamiento de las aristas de las pulsiones vitales inauguradas por la modernidad como representación mítica —la triple contradicción o la contradicción de la contradicción— y que están situadas a contrapelo del desarrollo de sus versiones necrológicas de absoluta índole contra-nietzscheanas. Al decir de Kolakowski: “esas caricaturescas huidas en masa hacia la naturaleza [...] o a las reservas de «primitividad»” en que se alojan los temas predilectos de la era *críptica* de la pos-verdad, o, más acabadamente señaladas por el concepto de inmanencia científica en el propio Blumenberg:

El dilema en toda tematización de este hecho de fondo consiste en que el discurso sobre la ciencia sólo es producido, a su vez, por otra ciencia, llámese ésta como se llame. Ni los intentos de volverse a preguntar hacia un ámbito anterior a la ciencia —de un modo sincrónico, hacia el mundo de la vida o, diacrónico, hacia la historia— pueden verse libres de esta adherencia. Las grandes gesticulaciones de autoliberación no sirven aquí para nada. Si se quiere hablar de curiosidad teórica como de una de las motivaciones del proceso científico no hay forma de escapar de las redes de esa duda de ser arrastrado uno mismo en la corriente de aquella motivación. Es curiosidad lo que hace prestar atención a la curiosidad; la curiosidad solo puede escapar de su discriminación por sí misma, como pone de manifiesto su historia moderna.¹³

De esta manera, puede argumentarse desde la perspectiva transversal de esta historia de la ciencia, que son los conceptos de curiosidad teórica y libertad —una “ética de la diferencia”—, articulados por las redes metafóricas del camino, el naufragio, la tierra incógnita, la travesía, el libro de la naturaleza y la historia, el

¹¹ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 66.

¹² Leszek Kolakowski, *La presencia del mito. El fenómeno de la indiferencia del mundo*. Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

¹³ H. Blumenberg, *La legitimación del mundo moderno*. Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 229.



mirar desde el dos, la caricia o los universos espejo...,¹⁴ los que evidencian la autoafirmación moderna como nueva mitología que apenas ahora parece comenzar a despojarse de sus espectrales mantos nihilistas, místicos e intimistas. Y si en la superficie trasluce el síntoma benigno de la voluntad de poder y desear de Nietzsche y Schopenhauer, con cualquiera de las declinaciones hinduistas y zaratus-trianas que se requieran o se precisen, por debajo, en las profundidades en las que se detonan las condiciones de posibilidad de todo sentido, se sitúa el crisol insólito del aburrimiento como desplazamiento del vacío en tanto que entorno esencial del ser y su especificidad sistémica contemporánea. Cito a Blumenberg en su entrañable herencia:

Es propio de la aguda capacidad perceptiva de Nietzsche no encontrar aburrido al que se aburre. En este se muestra la decadencia. Y es quien encuentra los remedios para hacer surgir de las ruinas las nuevas épocas históricas [...] Cuando el fuego de todos los fuegos ha dejado de ser el castigo de todos los castigos, lo que queda es el aburrimiento como optimización del hastío de la existencia. Para él no hay deseo más urgente que el de ser turbado. El MacGuffin es su epifanía.¹⁵

Permítanme esclarecer, entonces, desde esta declinación de lo trivial en la que se juega lo absoluto de todo acontecimiento, subrayo, histórico, el contenido latente —el inconsciente, el lugar de la metafísica que adviene— de la legitimación moderna en tanto que crítica afirmativa: El postulado constructivista del aburrimiento nihilista como crisol cultural.

Finalmente, vale aducir que estas disposiciones corren en paralelo a la lectura que Marramao ha realizado de Blumenberg y a partir de la cual ha delimitado el empleo del concepto hipermodernidad como signo del mundo contemporáneo. Sus ejes articuladores son la geo-historia y la geo-filosofía dentro del marco específico de lo que denomina el giro espacial del conocimiento, y cuya pretensión es la del acceso a narrativas de remoción y reificación de la lógica de las identidades; narrativas intermedias entre el universalismo identitario de Occidente y el anti-universalismo de las distinciones blindadas que reproducen en miniatura una “política de la identidad”.

La hipermodernidad se abre de esta manera como oportunidad a un “universalismo de la diferencia” en el que el énfasis filosófico y político no está ya puesto en el “debilitamiento” o “superación” de los descriptores modernos como posmodernidad, sino en la operación que lleva al extremo la dinámica antinómica de sus principios constituyentes de identidad y diferencia.

¹⁴ H. Blumenberg, *Fuentes, corrientes, icebergs*. Buenos Aires, FCE, 2016.

¹⁵ H. Blumenberg, *Conceptos en historias*. Madrid, Editorial Síntesis, 1998, pp. 31, 33.

Se trata entonces del tránsito de la Modernidad-Nación a la Modernidad-Mundo y del intento de contrarrestar la “tendencia de los diferentes grupos a cristalizar —diseminados como los fragmentos de un meteorito—, las propias formas de pertenencia (sociocultural, ideológica, religiosas) en términos identitarios de manera rígida” —los fundamentalismos—, y de propiciar el surgimiento de escrituras o formas de decir al margen de “prescripciones estáticas o de fórmulas abstractamente normativas” y en las que, como “señales indicadoras”, la diferencia se “asume no como una designación de un lugar o de un sujeto determinado, sino como un criterio, un vértice óptico capaz de producir dinámicas de cruce, desestabilización y transformación constantes de cada autoconsistencia identitaria”. “Sólo por esta vía se abre la posibilidad de poner fin a la antinomia constitutiva de lo Moderno: no resolviéndola o superándola, sino llevándola a sus extremas consecuencias. Y haciéndola estallar.”¹⁶

Desde mi condición translocal, en la que el terror ha adquirido la forma de una noche cayéndose a pedacitos, entiendo que el rendimiento cultural de una historia del concepto como filosofía pasa necesariamente por la conjugación radical de los semas hipermodernos. Paralizar la violencia significa ahora codificar los contenidos de la aldea global como una “comunidad de los sin comunidad” y, de acuerdo con la declinación cósmica aquí asumida —de la tierra como oasis cósmico y su transustanciación errante—, dicha atribución no se corresponde con el espacio tardíomoderno, transmoderno, intrarmoderno, premoderno o posmoderno. La huella mnémica y absolutamente generacional es la de lo punk moderno como atribución dionisiaca y la de lo desmotherno como principio operativo de una ontología anclada en la teoría de conjuntos, una hermenéutica cosmológica de la intervención y una fenomenología del mundo de la vida de resonancias cabalmente eleusinas.

Desmadrar la matrix como instancia fundamentante de las u-vías que, después de Blumenberg, son calidoscópicamente siderales. Astronoéticas.

Si la culpa es de la flor, la redención habrá que emplazarla desde la curiosidad demonizada de un apocalipsis cósmico post-secular.

Por encima de la carcajada de la muchacha tracia reciclada virtualmente, como mueca ciborg.

Frente a los conceptos Zombi.

¹⁶ G. Marramao, art. cit., p. 130.

De la biopolítica a la psicopolítica: poder y resistencia en la modernidad capitalista

Zenorina G. Díaz Gómez

Universidad Autónoma de Baja California Sur

ORCID: 0000-0003-4284-2348

EL PRESENTE ARTÍCULO RECUPERA EL ANÁLISIS GENEALÓGICO foucaultiano que muestra las principales formas en que se ha ejercido la dominación en las sociedades modernas y capitalistas, permitiendo apreciar el proceso que ha dado lugar a lo que Byung-Chul Han denomina *Psicopolítica*. Ese recorrido llevó a cuestionarnos cómo sería posible aún pensar la liberación del actual o cualquier otro poder hegemónico. Como respuesta, se destacan las cualidades de la comprensión foucaultiana del poder y de su genealogía como una opción que permite mantener esperanzas razonables respecto a las posibilidades de una praxis emancipatoria en las sociedades contemporáneas.

La propuesta del artículo se organiza en tres partes. La primera, expone las principales formas en que se ha ejercido el poder en las sociedades modernas y capitalistas según el análisis genealógico desarrollado por Michel Foucault. Dicho recorrido funge como antecedente a la crítica que realiza Byung-Chul Han respecto a la forma de dominación que prevaleciente en el capitalismo actual, que es lo que se presenta en el segundo apartado. Finalmente, la tercera parte busca mostrar de qué manera la comprensión del poder definida por Foucault ofrece una oportunidad para pensar las condiciones que posibilitan la acción y la importancia que toda acción revolucionaria conlleva al constituir un acervo del cual se parte en la tarea permanente de construcción de la justicia.

El sistema económico que impera en la actualidad vio la luz en torno al siglo XVI, en Europa, y nació siendo una economía de tipo capitalista, lo cual fue toda una novedad histórica, pues hasta antes de la modernidad, el sostenimiento de



grandes estructuras imperiales impedía que el dinero fuera acumulado.¹ Esta transformación fue posible debido a que la organización política surgida a principios de la modernidad, caracterizada por múltiples unidades nacionales, permitió la competitividad económica entre Estados y, con ello, que el dinero permaneciera en circulación e incrementándose. Tal dinamismo ha establecido la acumulación de capital como ley, en su sostenimiento, el sistema económico capitalista, se ha tornado un automatismo explotador de recursos naturales y humanos.

Fue hasta el siglo XIX en Europa, debido al auge que logró la economía tras el posicionamiento de la clase burguesa en el poder político, que los estragos ocasionados por el sistema económico empezaron a visibilizarse y denunciarse. Marx, sin duda, es quien de manera nítida y sistemática exhibió la explotación generada en ese momento por el capitalismo. Al estar ubicado dentro del desarrollo de un capitalismo industrial en el que las condiciones laborales de la clase trabajadora eran de franca explotación, su concepción del poder se centró en señalar la dominación que una clase poseedora de los medios de producción ejerce sobre otra carente de estos, y por lo cual esta última, se encuentra supeditada a las condiciones que establece la primera. Para erradicar esa desigualdad e injusticia de clase —según su análisis—, era necesario que la clase oprimida lograra autonomía económica, para lo que tendría que apropiarse de los medios de producción mediante un acto revolucionario. Lo cierto es que la experiencia de aplicación de este modelo pronto motivó a su replanteamiento.

Los denominados neomarxistas empezaron a vislumbrar el papel fundamental que cumplen las instituciones y los discursos que hacen circular, para mantener un sistema de creencias que orientan conductas y convicciones en las personas. El ejercicio del poder empezó a concebirse de una forma más compleja, por lo que la solución a los problemas de injusticia exigía explorar caminos distintos al sugerido por Marx. La oleada revolucionaria suscitada por los movimientos juveniles de 1968 representó una respuesta en ese sentido. La experiencia fue interpretada por algunos intelectuales del momento como una renovación de las formas de acción política, más autónoma y libre de la institución estatal. El desarrollo de la perspectiva foucaultiana sobre el poder es claro ejemplo de esta transformación fundada, por un lado, en la desilusión de la aplicación del modelo socialista, y por otro, en la experiencia del nuevo activismo emprendido por los movimientos juveniles de 1968.

En 1976, en uno de los cursos que Foucault impartió en el colegio de Francia, que posteriormente fue publicado bajo el título *Defender la sociedad*, el filósofo reflexiona sobre el sentido de sus investigaciones a partir de 1970 y plantea sobre qué bases puede plantearse un análisis del poder no vinculado únicamente a la idea de dominación económica, como lo había planteado la teoría marxista. Fou-

¹ Immanuel Wallerstein, *Análisis del sistema mundo. Una introducción*. México, Siglo XXI, 2005, p. 41.



cault dirige la atención a la búsqueda de las condiciones de emergencia de esa o cualquier otra forma de dominación, y lo que encuentra es una matriz belicosa. El poder es la guerra,² esa condición belicosa, es el sustrato del que emerge cualquier orden social, y permanece en las instituciones, de manera que “nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones”.³

Foucault encuentra un ejemplo de lo anterior en el derecho, como una de las principales instituciones a través de la cual se ha organizado un sistema de control en las sociedades occidentales. Esta estructura, a su vez, ha podido funcionar y fortalecerse a través de múltiples tácticas y estrategias que ella misma ha creado, por lo que Foucault se muestra interesado en conocer ese lado táctico que la teoría moderna del poder, como contrato fundador del orden social, no suele explicar. En sus indagaciones, encuentra que uno de los principales instrumentos para el funcionamiento del poder es la producción de discursos que se detentan poseedores de una verdad; por lo que Occidente, expresa Foucault, se ha profesionalizado en esa pesquisa. Desde el método de indagación que vio la luz en el seno de la democracia ateniense y que fue reactivado en la Edad Media por la institución eclesial, hasta el moderno método de examen, todos son ejemplos de ese esmero realizado por el derecho, en la búsqueda de la verdad.⁴ Luego, mediante esos discursos que se detentan poseedores de una verdad, la institución jurídica ha podido activar otra serie de instancias y mecanismos de control social.

En la modernidad, es claro que las nacientes unidades nacionales constituidas como Estados pudieron sobrevivir y consolidarse auspiciadas en el derecho. Se trataba en un primer momento, de delimitar los derechos del Rey, su legitimidad y la obligación legal que tenían los miembros pertenecientes al Estado de obedecerle. Fue mediante la recuperación del derecho romano que los Estados pudieron establecer formas de administración económica y política que les permitieran incrementar su fuerza y capacidad de control de otras fuerzas al interior y exterior de estos. El discurso de la soberanía, así, se convirtió en uno de los principales y más poderosos instrumentos de ejercicio del poder en la modernidad, y nos recuerda que el origen del sistema jurídico moderno se erigió por encargo real. Sirvió primero a las nacientes monarquías para legitimar su poder frente a la institución eclesial, después a los burgueses en su lucha por el derecho de propiedad contra las monarquías absolutas, hasta ser recuperado ya en el seno de la Revolución Francesa por Rousseau, en la aspiración de una soberanía popular. Como instrumento de lucha al interior de los Estados como acabamos de expresar, pero también como



² Esta hipótesis, según expresó el propio Foucault, la retoma de Nietzsche. Véase Michel Foucault, *Defender la sociedad*. México, FCE, 2002, p. 29.

³ M. Foucault, *op. cit.*

⁴ M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 2001, p. 18.

freno a la intervención de otros Estados al exterior, el discurso de la soberanía se convirtió en el primer gran instrumento de dominación legal en las sociedades modernas. Al mismo tiempo, ese discurso desplegó otros mecanismos de control como el suplicio, con la finalidad de reactivar una y otra vez el poder del monarca. A través de la exhibición pública del suplicio, se argüía restablecer la justicia por la ofensa cometida al soberano, pero lo que realmente se hacía era reactivar su poder.⁵

De poco servirá torturar el cuerpo de los condenados en una sociedad tendiente a intensificar el ritmo de su actividad productiva y mercantil. Según el análisis genealógico foucaultiano, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, surgen nuevas estrategias para el ejercicio del poder de castigar, que ya no son ideadas únicamente por el soberano, sino que provienen de la fuerza pública. Emerge así una nueva forma de ejercicio del poder en las sociedades modernas, que no sustituirá a la anterior, centrada en el discurso de la soberanía, pero que se desplegará en paralelo a aquella. Esta forma de justicia, surgida a finales del siglo XVIII, privilegiará la eficiencia y reducción de costos; su meta, más que castigar, será prevenir el delito, por eso la prisión tendrá como objetivo la readaptación social de los delincuentes. El discurso que respalda esta nueva forma de justicia es el de la necesidad de proteger al cuerpo social. Toda conducta considerada potencialmente peligrosa para la sociedad será canalizada a alguna institución de encierro, haciendo proliferar los focos de control y vigilancia: escuelas, hospitales, cárceles, psiquiátricos.⁶

El sistema penal, como podemos observar, se ha descentralizado; estamos ante una nueva forma de control social, biopolítica y disciplinaria. El discurso ya no será el de la obediencia a la ley, sino a la norma,⁷ que es el nuevo saber producido en las instituciones de encierro, saber que tiene por función anticipar el delito, prevenirlo, y la observancia permanente a la norma, hará de todos los miembros del cuerpo social, vigilantes.

Este breve recorrido nos ha permitido apreciar la correspondencia entre técnicas de control y vigilancia en las distintas etapas de desarrollo económico de las sociedades modernas. Así, el arte de los castigos insoportables corresponde a un periodo de economía agraria en la que el valor de la tierra, su expansión y administración era central, mientras el sistema judicial de prevención del delito en el siglo XIX corresponde a un sistema industrial en auge, cuyo propósito era incrementar la productividad del cuerpo social, por lo que el discurso de la necesidad de disci-

⁵ M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina, Siglo XXI, 2012, p. 54.

⁶ M. Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Tomo II. México, Siglo XXI, 1987, p. 103.

⁷ La diferencia entre estas dos formas de control social es que la primera deriva directamente del poder soberano, mientras la segunda circula en una serie de instituciones encargadas de la ortopedia social, como las cárceles, los psiquiátricos, escuelas, etc. Así, mientras la ley prohíbe, la actuación de la norma es más sutil, aunque puede incluso ser más eficiente pues la vigilancia se ejerce por el cuerpo social en general. Véase, M. Foucault, *Vigilar y castigar*.

plinar de las sociedades se convirtió en la nueva estrategia de regulación. Porque el ejercicio del poder, como mencionábamos al inicio del artículo, se funda en discursos que justifican sus métodos, lo vuelven tolerable. Si el poder consistiera solo en reprimir, sería insoportable.⁸ La violencia, en ese sentido, es el grado cero del poder, donde este empieza a mostrar su impotencia, su incapacidad de encauzar conductas.

Este recorrido genealógico, que llevó a Foucault a vislumbrar el tránsito del ejercicio del poder soberano al biopolítico, le permitió puntualizar también que el poder, esa configuración de lucha que se establece en cada periodo, consiste en la capacidad de encauzar conductas, que es lo que él entenderá como gobierno. El poder es pues, ese deseo y capacidad de gobernar a los otros, lo que explica el despliegue en cada sociedad, de múltiples estrategias e instancias para lograr este objetivo. Particularmente, esa capacidad de dirigir conductas de una forma cada vez más eficiente y sofisticada, desarrollada por el liberalismo económico, continúa en la agudización de su lógica, trasladándonos de las sociedades de control biopolítico que vislumbró Foucault, a las de control psicopolítico que advierte Byung-Chul Han, según veremos en el siguiente apartado.

Los análisis del filósofo Byung-Chul Han han reavivado la crítica al sistema económico capitalista y el malestar cultural que genera, cada vez más profundo y eficaz, al mismo tiempo que sutil, difícil de localizar y por ello mismo, de enfrentar y eliminar. La dificultad radica, según Han, en que el régimen de explotación se ha instalado en el interior de los sujetos, ha penetrado su psique, por lo que advierte, en poco tiempo podría existir un psicoprograma que conozca el comportamiento colectivo y hasta su inconsciente.⁹ La eficiencia de este nuevo régimen de explotación, psicopolítico explica Han, se sostiene en el discurso de que las personas son libres, de que estas tienen acceso permanente e ilimitado a productos e información que pueden consumir, compartir, o incluso generar. Puesto que las personas creen en su poder de hacer las cosas, la noción de deber resulta innecesaria, pues la coacción se ha internalizado. De esta manera, las sociedades disciplinarias que describió Michel Foucault han sido desplazadas por las sociedades del rendimiento, donde las personas afanadas en lograrse, trabajan y producen incesantemente, hasta llegar al agotamiento y la depresión, síntomas de este espejismo de realización. Así, el panóptico digital, resulta más dócil y fácil de manipular.¹⁰

Ahora bien, respecto al tipo de congregación que permiten las redes sociales, y la posibilidad de que generen algún tipo de acción emancipatoria, Han se muestra incrédulo, pues considera que la acción requiere de un espacio público configurado por la distancia y el respeto hacia los otros, condición que, en el enjambre

⁸ M. Foucault, *Historia de la sexualidad...*, p. 105.

⁹ Byun-Chul Han, *Psicopolítica*. Barcelona, Herder, 2014, p. 38.

¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

digital con la incitación permanente a la exhibición impúdica, se vuelve imposible. En ese sentido, una noción como la de Multitud, expuesta por Hardt y Negri, según la cual las personas han logrado establecer redes de cooperación y solidaridad a nivel global gracias a las plataformas digitales, resulta ingenua para Han. Según el filósofo surcoreano, no hay tal oposición entre neoliberalismo y multitud, porque no hay un afuera del capitalismo, en las sociedades occidentalizadas. Para lograr escapar a esta vorágine destructiva, propone, habrá que renunciar a la sensación de seguridad que brinda la utilidad, para volver a captar la auténtica libertad que ofrece lo inútil, aquello que está más allá de la necesidad y que nos permite ser, no rendir. La clave de salida, entonces, está en el arte y en la fiesta ritual como espacios que instauran otro tiempo, el tiempo del juego, de la demora que permite crear y con ello recrearnos.¹¹

El recorrido que hemos realizado nos ha permitido observar la transformación de las formas de control social, de acuerdo con las condiciones político-económicas que se han establecido en las distintas etapas de las sociedades modernas y capitalistas. La etapa en la que nos encontramos, según el análisis de Byung-Chul Han, lejos está de haber superado la alienación y explotación de las personas. Por el contrario, la innovación tecnológica que ha dado lugar a la era digital permite una productividad permanente que fortalece al sistema económico, al tiempo que la confusión y distracción que generan las plataformas comunicacionales imposibilita la acción política. Cómo podríamos pensar la superación de estas condiciones de alienación. Qué elementos puede brindarnos la perspectiva del poder en que nos estamos apoyando para pensar cómo pueden originarse posibilidades de acción política que sean condición para el ejercicio de mayor libertad en las personas.

Veíamos desde el inicio del artículo que, para Foucault, el poder no podía ser comprendido como una sustancia, un privilegio que solo algunos poseen. El poder es una relación de fuerzas que recorre todo el campo social. Por eso en algunas ocasiones las personas reciben los efectos del poder y en otras ocasiones ellas lo ejercen, pues al ser relación, su carácter es móvil. Esta perspectiva resulta interesante porque ello implica que el ejercicio del poder porta en su seno las posibilidades de liberación, pues al tratarse de una relación, de una fuerza que enfrenta a otra, siempre cabe la posibilidad de reaccionar, de resistir, rechazar o enfrentar la fuerza que busca imponerse. Esa capacidad de acción, de ejercicio de libertad, es lo que Foucault se propuso mostrar en la última etapa de su pensamiento, independientemente de las tácticas de control social que puedan efectuarse sobre las personas, estas siempre tienen una decisión respecto al modo en cómo asumen esas coerciones, y en qué medida las aceptan. Más allá de la coerción exterior, siempre es posible la ética como práctica reflexiva de la libertad, que, en la experimentación

¹¹ Byun-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder, 2017, pp. 112-116.

de las posibilidades de ser, desde lo molecular, puede modificar o hasta fracturar el orden establecido. En ese sentido, Foucault se mostraba particularmente atraído por el tipo de activismo que implicaba la renovación de prácticas de la vida cotidiana, o lo que él expresaba como construcción de nuevas formas de vida,¹² pues consideraba ello permitiría la creación de un nuevo *ethos*.

Esta apuesta política resulta significativa porque, por un lado, permite pensar la acción desde a una pluralidad de puntos de resistencia, y no solo desde una gran lucha revolucionaria. Por otro lado, la posibilidad de construcción de un nuevo *ethos* supone una transformación social de alcances más amplios y significativos, pues implica destrabar relaciones de dominación arraigadas en un nivel más profundo, en el de prácticas y formas de comprensión casi naturalizadas. El reconocimiento de esa posibilidad y capacidad de acción de las personas siempre abierta es importante porque nos permite entender que no es posible eliminar las condiciones de lucha, y en ese sentido, no podemos seguir pensando en el triunfo definitivo de la justicia. Lo que sí sabemos es que la acción es posible y que, además, la acción emprendida por las personas está ahí como un referente, como un acervo del cual se parte al momento de emprender nuevas luchas.

La justicia, como lo expresó Ágnes Heller, es incompleta,¹³ es un proceso en continua construcción, producto de la acción que los sujetos han realizado en la historia. Tenemos con ello que las personas no solo resisten, sino re existen; es decir, inventan formas de vivir que terminan por impactar el juego de los poderes hasta reordenarlo. Por eso creemos que la capacidad de acción es de vital importancia, ya sea en las grandes luchas revolucionarias pensadas por los primeros movimientos sociales o las pequeñas luchas realizadas en la vida cotidiana, que es el activismo que ha caracterizado a los nuevos movimientos sociales, esa acción es importante porque se constituye en legado para continuar la tarea de construcción de la justicia. La genealogía de Foucault en ese sentido, además de mostrar las formas de dominación que han existido en occidente, muestra las formas en que el sujeto se ha ido realizando, transformando a través de la historia. Y es a través del conocimiento de esa historia que podemos vislumbrar posibilidades alternas, situándonos como expresó Foucault, en una nueva forma de filosofía crítica, que reconoce en la inmanencia de la historia las posibilidades de ser para el presente y el porvenir.



¹² Ejemplo de este tipo de acción ético-política la encuentra Foucault en la experimentación de formas de vida homosexual que él pudo observar en Estados Unidos. El desarrollo de esta apuesta podemos encontrarlo en la entrevista realizada a M. Foucault en “La amistad como forma de vida” y “El triunfo del poder social” en *Qué hacen los hombres cuando están juntos*. Madrid, Cinco ediciones, 2015, p. 14 y pp. 36-37.

¹³ Ágnes Heller, *Más allá de la justicia*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

Cuidar para transformar. Caminos hacia una sociedad del cuidado

Arely Madai Martínez Valencia

Universidad Autónoma de Baja California Sur

ORCID: 0009-0009-6325-8125

¿ALGUNA VEZ NOS DETENEMOS A PENSAR en el día a día?, está lleno de momentos, prácticas y actividades cotidianas, performativas e invisibles que se miden incluso bajo la lupa de los afectos, las relaciones familiares, y sin las cuales, la vida misma no tendría razón de ser. Hablamos de aquellas necesidades humanas que salvaguardan la salud física y mental, que aparecen cuando una persona recién nacida llega al mundo, pero también se observan cuando enfermamos, cuando algún familiar requiere una mano para la compra de víveres, la limpieza del hogar o la preparación de alimentos y también cuando comienzan los grandes retos al sumar años a nuestras experiencias de vida. Estos momentos se desarrollan en el ámbito privado, son invisibles, se encuentran incluso circunscritos al ámbito del hogar, no son remunerados, se menosprecian porque no generan un valor monetario y son definidos como exclusivos de las mujeres por su capacidad de dar vida, se adjudica el rol de la maternidad como destino y esa capacidad innata para hacer varias cosas a la vez, la cual es requerida para cuidar la vida y la naturaleza.

Este artículo sostiene que, derivado de la desigual distribución del trabajo de cuidados, se reproduce la división sexual del trabajo y, con ello, perpetúa la subordinación de las mujeres bajo la lógica biologicista patriarcal que impone normas de género sobre el “ser mujer”, “ser madre”, “ser buena hija” a través de los significados del amor y la responsabilidad como parte de la feminidad misma que, al invisibilizarlos, refuerzan jerarquías sociales y desigualdades de género al grado de ser borrados política y simbólicamente.

Se estructura en tres apartados: En el primero, se examinan los fundamentos teórico-conceptuales del trabajo de cuidados y su vínculo con la desigualdad de género desde una perspectiva feminista crítica. En el segundo, se analizan las



implicaciones socioculturales y económicas de la división sexual del trabajo que asigna a las mujeres la responsabilidad exclusiva de labores de cuidados y cómo esta impacta sobre su autonomía y bienestar. Finalmente, en el tercer apartado, se reflexiona sobre la necesidad de transitar hacia un modelo de corresponsabilidad social y justicia del cuidado que revalore su dimensión social, económica y política, y permita avanzar hacia la igualdad sustantiva y caminar hacia una sociedad del cuidado.

El análisis teórico se centra en los aportes de la economía feminista que conciben el cuidado como un trabajo esencial para la sostenibilidad de la vida en un ámbito históricamente invisibilizado y desigualmente distribuido, articulado con la teoría de la justicia de género y con aportes del feminismo crítico-marxista, todo a fin de visibilizar las bases ideológicas y materiales que perpetúan la feminización del cuidado y aportar elementos a la discusión contemporánea sobre la igualdad sustantiva.

La tesis de Hanisch sobre la politización de lo personal permite desarticular la dicotomía público-privado,¹ evidenciando que el sistema de cuidados no es una carga natural, sino un subsidio invisible que sostiene la estructura social: es cuando las mujeres se permiten reconocer que los cuidados están subsidiados por su sobrecarga de trabajo y su cansancio, que no es natural ni privado, y además limita el alcance de la igualdad sustantiva, el derecho a una vida libre de violencia y, por supuesto, el derecho humano al cuidado. Si las aristas del mercado únicamente refieren a la categoría de análisis de la generación de plusvalía y al papel que cada sexo habría de interpretar para que el engranaje girara constantemente, podemos reflexionar desde la mirada económica para argumentar que el ingreso atraviesa por las relaciones de poder, donde la oferta y la demanda de productos no generan bienestar por sí mismos, sino que es necesario transformar en bienes y servicios que posibiliten un incremento en la calidad de vida.

La transformación del salario en bienes y servicios refiere al trabajo no remunerado realizado por las mujeres. No es suficiente solo tener ingresos, y no sirve de nada si no se transforman en bienes y servicios; equipararlo al mercado nos posiciona en el pago y/o contratación por la preparación de alimentos, lavandería, el cuidado a través del personal de salud, niñeras, personal de limpieza en el hogar, etcétera. En suma, el salario mínimo no es suficiente para sostener estas tareas de cuidado, que suelen realizarse desde el amor y el compromiso hacia personas que nos importan. Este acto cargado de afectividad se encuentra marcado por un velo patriarcal que históricamente ha impuesto sobre las mujeres la responsabilidad de

¹ Carol Hanisch, "The personal is political", en Shulamith Firestone y Anne Koedt (eds.), *Notes from the Second Year: Women's Liberation; Major Writings of the Radical Feminists*. New York, Radical Feminism, 1970, pp. 76-78.

cuidar, quienes con frecuencia sacrifican su propio bienestar y autocuidado en aras de salvaguardar la vida de ese ser amado.

De acuerdo con los resultados de la Encuesta Nacional de Uso de Tiempo (ENUT) publicada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI),² en 2025 las mujeres dedicaron 61.1 horas y los hombres 58.0 al trabajo semanal, el cual se manifiesta a través de la participación en el trabajo no remunerado doméstico, de cuidados, comunitario y voluntario bajo el cual las mujeres dedicaron 21.5 horas más a la semana que los hombres. Específicamente, las mujeres dedicaron 39.7 horas a la semana al trabajo no remunerado doméstico, de cuidados, comunitario y voluntario, mientras que los hombres, 18.2. En el trabajo de cuidado de personas de 0 a 5 años, las mujeres dedicaron 18.2 horas a la semana, frente a las 8.8 de los hombres; en el cuidado de personas con enfermedad crónica, temporal o discapacidad las mujeres invierten 12.8 horas a la semana, frente a las 7.5 de los hombres, lo que detalla una brecha de 9.4 horas a la semana al cuidado de la primera infancia y 5.3 al de personas con alguna enfermedad o discapacidad.

Los cuidados pasivos también se miden; estos consisten en actividades de vigilancia o atención general que se presta a personas que requieren cuidado. No hay una participación directa y activa, pero implica disponibilidad para estar al pendiente y supervisar. Además, forman parte del trabajo no remunerado que se realizan en los hogares y son clave para el bienestar de la sociedad. En este tipo de cuidados, la brecha se amplía, ya que las mujeres dedican 33.4 horas a la semana en comparación con las 14.8 dedicadas por los hombres.

Gracias a la Cuenta Satélite del Trabajo No Remunerado de los Hogares de México (CSTNRHM) 2023, podemos conocer que el valor económico del trabajo de cuidados y el trabajo doméstico en los hogares que realiza la población de 12 años y más fue de 8.4 billones de pesos vigentes al momento de la aplicación de la encuesta. Lo anterior equivale al 26.3% del Producto Interno Bruto (PIB) de la economía nacional. Este porcentaje superó otras actividades económicas como la industria manufacturera (20.3%) y el comercio (18.6%). En esta aportación, el 71.5% fue contribuido por mujeres y 28.5% por hombres.

El trabajo de cuidados revela las tensiones entre la reproducción de la vida y la acumulación capitalista.³ Comprender el trabajo de cuidados como una cuestión política y de justicia social implica superar la medición de la calidad de vida de

² La Encuesta Nacional de Uso de Tiempo (ENUT) se diseñó para captar el tiempo que las personas de 12 años y más ocupan en realizar actividades diarias. La encuesta distingue entre las actividades productivas y dentro de estas las de trabajo remunerado y no remunerado y las no productivas que son las que se realizan con fines de estudio, cuidado personal y entretenimiento. Véase https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2025/enut/enut2024_RR.pdf.

³ Silvia Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Brooklyn, Gráficas Lizarra, 2013; y Nancy Fraser, “Una deformación que hace imposible el reconocimiento” en Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid, Morata, 2003, pp. 149-176.



las personas hacia análisis económicos cuantitativos e incorporar las necesidades que permitan posicionar la sostenibilidad de la vida al centro⁴ como una prioridad que junto a un sistema integral de cuidados permita alcanzar una sociedad del cuidado a través de la corresponsabilidad con las redes familiares para compartir las cargas que implica satisfacer necesidades humanas de bienestar, cuidado y afecto; pero donde el Estado, al mismo tiempo, proporcione políticas públicas de género transformadoras, que permitan la inversión materializada en infraestructura de cuidados, educación a través de capacitación docente, incorporación en los planes de estudio en todos los niveles educativos acompañado de un monitoreo continuo que permita evaluar y medir el impacto en las aulas, así como sensibilización pública a través de campañas, materiales inclusivos para desnaturalizar la responsabilidad exclusiva de las mujeres en las labores domésticas y de cuidados para promover marcos regulatorios que eliminen las desigualdades de género.

En México, 2001 representa la culminación de una larga lucha por los derechos de las mujeres. Ese año se expidió la Ley del Instituto Nacional de las Mujeres, y el INMUJERES entró en funciones, marcando así una nueva era para materializar dichas luchas en políticas públicas con perspectiva de género. Gracias a ello, observamos la evolución del Programa Nacional para la Igualdad de Oportunidades y No Discriminación contra las Mujeres (PROEQUIDAD 2001-2006) al Programa Nacional para la Igualdad entre Mujeres y Hombres (PROIGUALDAD 2009-2012), cuyo objetivo principal fue la transversalidad de la perspectiva de género en las políticas públicas a través de siete objetivos estratégicos alineados con Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012 y los compromisos internacionales.

El Sistema Nacional para la Igualdad en México emana de la Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres en su Art. 23, que lo define como:

El conjunto orgánico y articulado de estructuras, relaciones funcionales, métodos y procedimientos que establecen las dependencias y las entidades de la Administración Pública Federal entre sí, con las organizaciones de los diversos grupos sociales y con las autoridades de los Estados, el Distrito Federal y los Municipios, a fin de efectuar acciones de común acuerdo destinadas a la promoción y procuración de la igualdad entre mujeres y hombres.⁵

A partir del PROIGUALDAD 2020-2024, los ejes transversales giran hacia la Igualdad Sustantiva. Esta se alcanzará cuando las mujeres no enfrenten limitacio-

⁴ Cristina Carrasco, "La sostenibilidad humana ¿un asunto de mujeres?", en *Mujeres y trabajo: cambios imposterables*. Porto Alegre, Veraz Comunicação, 2003, pp. 5-25; y Amaia Pérez Orozco, "Economía del Género y Economía Feminista. ¿Conciliación o Ruptura?". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 10, núm. 24, 2005, pp. 43-64.

⁵ Ley General Para La Igualdad Entre Mujeres y Hombres publicada en el Diario Oficial de la Federación el 2 de agosto de 2006 y su reforma al 2011 y 2012. Disponible en: www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGIMH.pdf.

nes de género para contar con ingresos propios suficientes que les permitan alcanzar autonomía propia, y se visibilice cómo la división sexual del trabajo ha colocado a las mujeres como las responsables casi exclusivas de las labores domésticas y de cuidados. Los esfuerzos también se enfocan hacia la corresponsabilidad de los cuidados, al ser necesarios para alcanzar la igualdad sustantiva en nuestro país y los cuales representan obstáculos para ejercer su derecho al bienestar y la salud, así como restricciones en su libertad para tomar decisiones en los distintos ámbitos de la vida de las mujeres al verse sometidas a formas de control machista y exclusión, así como el derecho a decidir sobre sus vidas, su cuerpo, su sexualidad, el uso de sus ingresos familiares, su ocupación y el uso de su tiempo libre, el cual se limita debido a las constantes responsabilidades domésticas y de cuidados.

Las necesidades de cuidados atraviesan por grandes rubros plasmados a través de derechos fundamentales en nuestro país, como la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, y a través de tratados internacionales, como la CEDAW.⁶ El derecho humano al cuidado, propuesto por Ríos-Cázares, busca entender el cuidado como un bien común, permite dotar de una exigencia universal que promueva la necesidad de formar parte de las agendas públicas y donde el Estado pueda promover políticas de cuidado con perspectiva de género, en el cual se garantice que las personas dependientes de cuidados traspasen las barreras socio-culturales y se haga explícita una nueva forma de hacernos cargo como sociedad y con corresponsabilidad entre mujeres y hombres.⁷ Por ello, es vital materializarlo a través del ejercicio de derechos plasmados en nuestra Constitución.

En materia de una sociedad del cuidado en México, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos no nombra una realidad donde la vida requiere cuidados sin los cuales ningún ser humano puede subsistir,⁸ y como parte de la salvaguarda de esta, se encuentra intrínsecamente ligado a otros derechos humanos motivo aún mayor de enunciar constitucionalmente El Derecho Humano al Cuidado como una necesidad vital para el desarrollo y la continuidad de la vida. El Art. 3º refiere a la necesidad de incorporar la perspectiva de género y una orientación integral. En lo que respecta al cuidado, hace énfasis en el del medio ambiente y, la protección de los animales, entre otras;⁹ en el art. 4º, referente al cuidado, se contemplan derechos fundamentales relacionados con la salvaguarda de una vida digna, la educación, la salud, se establece la prohibición del maltrato a los animales,

⁶ Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), su importancia radica en el reconocimiento a nivel internacional como la Carta Internacional de Derechos de las Mujeres, fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 18 de diciembre de 1979 y es firmada en México en 1980 y ratificada el 23 de marzo de 1981. Véase <https://www.scjn.gob.mx/igualdad-de-genero/cedaw>.

⁷ Estefanía Hechenberger Zavaleta, Laura Ríos Quiroz y Elba Rosario Martínez Romero (coords.), *Diccionario de los cuidados. Un enfoque universal e incluyente*. México, Oxfam, 2021.

⁸ *Diario Oficial de la Federación*, 17 de enero de 2025.

⁹ *Diario Oficial de la Federación*, adicionado el 15 de mayo de 2019, reformado el 2 de diciembre de 2024.



garantiza su protección y cuidado. Contamos con la Ley General de Bienestar Familiar en México, en el cual se establecen principios para la protección de la familia, el bienestar y derechos de las infancias y mujeres en situación de vulnerabilidad, la cual emana de los arts. 1º, 4º y 73, así como la Convención sobre los Derechos del Niño de las Naciones Unidas adoptada en 1990, Ley General de Salud y la Ley para la Protección de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes. Incluso contamos con la Ley General en Materia de Bienestar, Cuidado y Protección de los Animales.

Posibilitar la transformación social a través de políticas públicas género transformadoras que permitan atender los intereses estratégicos de mujeres y hombres con el fin de alcanzar la igualdad sustantiva implica la generación e implementación de estas a través del Estado Mexicano con el fin de posibilitar la creación de una Política Nacional hacia una sociedad del cuidado que sea integral y que promueva la igualdad sustantiva y la corresponsabilidad a través de la educación en todos los niveles donde se ejerciten los derechos como principio normativo y la igualdad de oportunidades como principio de justicia, esta acompañada de capacitación docente y una campaña masiva que llegue a los hogares, a aquellas personas que viven desde la diversidad de las familias, donde se involucre a la sociedad y posibilite la creación de un sistema integral de cuidados que priorice la sostenibilidad de la vida, que proporcione infraestructura a través de centros de cuidados acordes a las necesidades laborales de las personas y donde el mercado de trabajo responda a los cambios sociales y a las nuevas necesidades para ampliar las prestaciones como licencias de paternidad.

Es difícil concebir una sociedad del cuidado cuando el mismo mercado capitalista no ofrece derechos ni beneficios que permitan elevar la productividad económica y al mismo tiempo elevar la productividad social, de vida y de cuidado. Los malabares entre la vida familiar y personal parecieran ir en detrimento de la salvaguarda de derechos humanos.

El trabajo no remunerado y de cuidados se aviva como el fuego cuando estos no son garantizados, y lo pudimos palpar cuando “las mujeres pararon el mundo”. Nuria Varela visibiliza la materialización del movimiento feminista, cuyo bagaje teórico y político sorprendió al propio movimiento en 2018, cuando millones de mujeres, en más de ciento setenta países, redefinieron el concepto de trabajador/a. Lo anterior nos mostró la importancia del trabajo remunerado y no remunerado de las mujeres en el mundo. Esa huelga que atraviesa todas las esferas de la vida y que se definió como una huelga laboral, de cuidados, de consumo y estudiantil, anticipa una Cuarta Ola Feminista desde un lugar de enunciación donde las nuevas generaciones han crecido con el discurso de igualdad entre mujeres y hombres, donde las huelgas demuestran el enorme potencial político de las mujeres.¹⁰



¹⁰ Nuria Varela, *Feminismo: La Cuarta Ola*. Barcelona, Penguin Random House, 2019.

En términos de justicia de género, Nancy Fraser alberga un análisis sobre la redistribución de los recursos económicos y el reconocimiento de las identidades y las diferencias culturales clave para abordar desde las luchas feministas. Visibilizar las desigualdades estructurales que colocan a las mujeres en desventaja económica, promueven la división sexual del trabajo, la feminización de la pobreza y la precarización laboral que impactan sobre la autonomía económica de las mujeres, las somete a múltiples formas de control, manipulación y ejercicios de violencia y/o discriminación por razones de género, además de responsabilizarlas casi exclusivamente de las labores domésticas y de cuidados. Por ello la necesidad de abordar ambas dimensiones:

Al principio de la modernidad, el alcance de la igualdad liberal se restringía a la libertad religiosa y la igualdad ante la ley. Sin embargo, más tarde, su alcance se extendió a más campos de la interacción social, incluyendo la política (gracias a las luchas por el sufragio universal), el trabajo (gracias a los sindicatos y los partidos socialistas), la familia y la vida personal (gracias a los movimientos de liberación feminista y gay) y la sociedad civil (gracias a las luchas a favor del multiculturalismo).¹¹

Además, señala que la igualdad se ha ampliado: pasó de la creencia en la suficiencia de la igualdad formal a lo que implica en la interacción social real; es decir, de las condiciones sociales de su ejercicio de manera que llegue a adquirir el significado de la paridad participativa.

La transformación hacia un futuro de cuidado capaz de consolidar una sociedad del cuidado se materializa a través de la implementación de políticas de género transformadoras, que impacten de manera directa en las generaciones jóvenes, quienes han crecido con una visión más igualitaria, libre de roles y estereotipos de género. Nos referimos a políticas que permitan fortalecer la presencia de mujeres y personas de diversidad sexo-genérica en sectores tradicionalmente masculinizados, como las carreras de ciencia, tecnología, ingeniería y matemáticas (STEM), así como otros sectores históricamente excluyentes. Se incluyen políticas de corresponsabilidad social y cultural que transformen las bases patriarcales de la división sexual del trabajo, desde las cuales se implementen políticas laborales corresponsables con horarios flexibles y jornadas con perspectiva de género, licencias de paternidad y maternidad igualitarias.

Promover la equidad en la distribución del trabajo doméstico a través de la sensibilización de la población en general es fundamental para llegar a los hogares y desmitificar la idea de que el cuidado es una responsabilidad exclusiva de las mujeres, incluso aquellas que deciden ejercer la maternidad podrán aligerar las cargas que recaen sobre ellas y disfrutar de esta etapa sin la culpa por no alcanzar

¹¹ *Ibid.*, p. 174

los estándares impuestos socialmente como la abnegación, el sacrificio y donde el autocuidado no sea visto como un acto egoísta que deba ser postergado por el cuidado de otras personas, sino como una condición legítima y necesaria.

Reconocer que tanto la lógica capitalista como la reproducción social se encuentran inmersas en injusticias de género que perpetúan las desigualdades de género permite comprender como se perpetúan las desigualdades estructurales que desvalorizan el trabajo de cuidados,¹² lo asocian a la naturaleza de las mujeres y lo excluyen a pesar de su papel central en la sostenibilidad de la vida misma.¹³ Impulsar cambios estructurales implica superar esta invisibilización y exige instituir el cuidado como un derecho y bien público, una necesidad social que incluya en la legislación el derecho a cuidar, a ser cuidado y a no cuidar de manera obligada de manera explícita.

Ya podemos visibilizar la sobrecarga de las mujeres gracias a Encuestas Nacionales como la de Uso de Tiempo o la del Trabajo No Remunerado en los Hogares. Requerimos impactar mediante políticas con enfoque de género transformador. La normativa mexicana debe responder a las necesidades sociales para caminar hacia esa sociedad del cuidado que erradique las violencias simbólicas y estructurales.



Gabriel Rodríguez, *Bitácora de viento A* / 2017.

¹² *Idem.*

¹³ C. Carrasco, art. cit.; y A. Pérez, art. cit.

El sistema de partidos de Baja California Sur en las elecciones locales de 2021

José Antonio Beltrán Morales

Universidad Autónoma de Baja California Sur

ORCID: 0000-0002-4501-6167

LOS PARTIDOS POLÍTICOS SON LOS ACTORES POLÍTICOS más importantes en un régimen democrático. Estos no solo funcionan como instrumentos para postular a los ciudadanos en las elecciones; también sirven como mediadores entre el gobierno y la ciudadanía, agregan y ordenan intereses de la sociedad, y pueden llegar a definir el debate político predominante en un sistema político.

Los sistemas de partidos determinan las condiciones de competencia electoral por el poder político en un sistema político determinado. El sistema de partidos, por su parte, consiste del número, tamaño y tipo de instituciones partidistas que compiten por obtener la preferencia de los ciudadanos y, eventualmente, el poder político, ya sea en el poder legislativo, en el ejecutivo o en ambos. Ello es una característica fundamental de las democracias modernas. Adicionalmente, se refiere a las relaciones que los partidos tienen entre sí y con la sociedad.

La ciencia política contemporánea ha encontrado relaciones importantes entre los sistemas electorales y los sistemas de partidos, de manera que algunos teóricos como Maurice Duverger,¹ Giovanni Sartori² y Dieter Nohlen,³ solo por citar algunos, han buscado predecir resultados en uno u otro ámbito a partir del diseño de los sistemas y del contexto específico en el que se desarrollan.

Los tipos de sistemas de partidos derivan de las características específicas de estos, pero sobre todo a partir de las relaciones entre ellos. La primera gran distinción es respecto a la competitividad o a la ausencia de ella.

¹ Maurice Duverger, *Los partidos políticos*. México, FCE, 1987.

² Giovanni Sartori, *Partidos y sistemas de partidos*. Madrid, Alianza, 2000.

³ Dieter Nohlen, *Sistemas electorales y de partidos*. México, FCE, 2004.



Un sistema es competitivo si cualquier partido puede ganar, y la distancia entre el partido ganador y el de segundo lugar tiende a cero. Asimismo, un sistema es semicompetitivo cuando, en un entorno pluripartista, la diferencia entre el partido de primer lugar y el perdedor es moderadamente corta. Finalmente, se trata de un sistema no competitivo cuando solamente gana el partido gobernante y lo hace con amplios márgenes.

La segunda diferencia en los sistemas de partidos atiende al número. Esto implica la clásica tipificación de unipartidismo; es decir, la presencia única del partido gobernante, lo que implica ausencia de competencia y de pluralidad. Por bipartidismo se entiende la existencia de dos partidos relevantes en un contexto de pluralidad. El multipartidismo expresa la existencia de más de dos partidos importantes en el sistema.

El presente trabajo tiene como propósito caracterizar del sistema de partidos de Baja California Sur, específicamente a partir de las elecciones locales de 2021, mismas sirvieron para renovar 80 cargos locales, la menor cantidad de cualquiera otra entidad federativa: la gubernatura, las 21 diputaciones locales (16 por mayoría relativa y 5 por representación proporcional) y las cinco alcaldías que conforman la entidad: La Paz, Los Cabos, Comondú, Loreto y Mulegé. Después de 24 años de gobiernos del PRI (1975-1999), a partir de 1999, la entidad ha sido gobernada por el PRD y sus aliados (1999-2011), por el PAN y sus aliados (2011-2021) y a partir de septiembre de 2021 lo hace el partido MORENA en alianza con el PT.

Por la gubernatura, participaron diez candidaturas (nueve postuladas por partidos políticos y una en forma independiente). De manera consecutiva, se registraron candidaturas independientes para competir por este cargo en la entidad. De las nueve candidaturas partidistas, dos se agruparon a través de alianzas o candidaturas comunes (PAN-PRI-PRD y los locales PRS y Humanista de BCS, así como y MORENA-PT). Se registraron tres candidaturas encabezadas por mujeres. El número de competidores por la gubernatura nunca había sido tan alto en la entidad, ni por el número de partidos involucrados ni por el número de candidaturas, lo cual, por sí mismo es ya muy relevante.

El volumen de competidores, ya sea en forma solitaria o en alianza, que postularon candidaturas a los cargos locales en disputa, fue inédito en la entidad: diez de registro nacional y cuatro de registro local, incluyendo los partidos de reciente inscripción nacional. Una de las alianzas conformadas incluyó a un par de partidos locales —hecho también sin antecedentes en la entidad—, además de quienes lo hicieron por la vía independiente, tanto para la gubernatura como para contender por tres de las dieciséis diputaciones locales por mayoría relativa.

Tabla 1.

Elecciones locales en Baja California Sur 2021

Alianzas, partidos nacionales, locales y candidaturas independientes

Alianzas	Partidos políticos nacionales	Partidos políticos locales	Candidaturas independientes
2	10	4	4

Fuente: Elaboración propia.

La gran variedad de candidaturas adquirió un colorido y dinámicas de participación nunca antes vistas en Baja California Sur. En el caso de la competición por la gubernatura, la postulación de Víctor Manuel Castro Cosío por la alianza “Juntos Haremos Historia en Baja California Sur” significó la tercera ocasión en la que el ex alcalde de La Paz, capital del estado, participaba en una contienda por este cargo. En 1987, fue candidato del extinto PRT; en 2015, lo hizo por el partido MORENA; y de nuevo en 2021, por la mencionada alianza. Esto último también es un hecho sin precedentes en la entidad.

Tabla 2.

Elecciones locales en Baja California Sur 2021

Alianzas, partidos nacionales, locales y candidaturas independientes

Alianzas	PPN	PPL	CI
Unidos Contigo (PAN, PRI, PRD, PHBCS y PRS)	PAN, PRI, PRD, MC, PVEM, PT, MORENA, RSP, FXM y PES	PRS, PHBCS, NABCS y BCSCOHERENTE	Ramón Alejo Parra (gubernatura) Óscar Unzón (diputación MR)
Juntos Haremos Historia en Baja (MORENA y PT)			Blanca Meza (diputación MR) Marco Antonio Villavicencio (diputación MR)

Fuente: Elaboración propia.

PPN: Partidos políticos Nacionales

PPL: Partidos políticos locales

CI: Candidaturas Independientes



Las dos alianzas que compitieron por la gubernatura lo hicieron en el marco de la conformación de plataformas nacionales en común. Excepto por la postulación en solitario de la candidatura del PVEM que, en el proceso de selección de postulante, descartó participar en la alianza nacional bajo el argumento de que dicho proceso fue una simulación que favorecía, desde un principio, a Víctor Castro en las encuestas que realizaron los partidos aliancistas a fin de determinar sus candidaturas.

Armida Castro, quien era alcaldesa en funciones de Los Cabos, electa en 2018, renunció a su militancia en MORENA y anunció su candidatura por el PVEM a principios de marzo de 2021. Por lo anterior, la alianza se conformó por los partidos MORENA y PT y llevó por nombre “Juntos Haremos Historia en Baja California Sur” y lo hizo bajo la modalidad de candidatura común. Por vez primera, estos dos partidos compiten juntos para la gubernatura, ya que en 2015 MORENA participó en forma solitaria y el PT se unió al PRD y a MC para postular a Jesús Druk a la gubernatura.⁴ Por su parte, la alianza que constituyeron PAN, PRI y PRD para contender en el proceso electoral 2020-2021, y que llevó por nombre “Va por México”, presentó candidaturas para todos los cargos locales en disputa bajo el sello denominado “Unidos Contigo”. Dicha alianza postuló a Francisco Pelayo, panista de larga trayectoria local; fue la apuesta del grupo político del gobernador Carlos Mendoza para mantener la primera magistratura local, aunque Pelayo no pertenecía a su proyecto más cercano. La referida alianza integró a dos partidos locales: el Partido de Renovación Sudcaliforniana (PRS) y el Partido Humanista de Baja California Sur (PHBCS).

El PRS es un antiguo aliado del PAN en las elecciones locales y participan de manera conjunta desde el proceso electoral 2010-2011; es, además de los partidos locales, el de mayor antigüedad, ya que se fundó en 1994 bajo el nombre de Movimiento de Renovación Política Sudcaliforniana (MRPS). Aunque de intermitente presencia electoral en los años subsiguientes, fue a partir de la alianza con el PAN cuando logró una mayor proyección local al obtener diputaciones y regidurías a lo largo de las competencias políticas a partir de 2011. Por su parte, el PHBCS es un partido de reciente creación y el primer proceso electoral en el cual participó fue el de 2017-2018. En ambos casos, las alianzas que se constituyeron para participar en el proceso electoral 2020-2021 fueron de manera total, ya que registraron plataformas electorales comunes para competir por la gubernatura del estado, así como por las 5 alcaldías y por las 16 diputaciones por mayoría relativa en las que se organiza el territorio.

En Baja California Sur, contendieron cuatro partidos políticos con registro local: dos lo hicieron en alianza con partidos nacionales (PRS y PHBCS) y otros dos

⁴ Margarita Rojas, “Alcaldesa de Los Cabos deja su cargo para ir por gubernatura”. *Milenio*, Opinión, 8 de marzo de 2021. Disponible en: <https://www.milenio.com/politica/elecciones-2021/alcaldesa-de-los-cabos-deja-su-cargo-para-ir-por-gubernatura>.

postularon candidaturas propias para la gubernatura (NABCS y BCS Coherente); sin embargo, no lo hicieron para la totalidad de los cargos en disputa. Tanto el Humanista de BCS como el Nueva Alianza de BCS fueron partidos nacionales que perdieron sus registros y que en la entidad lograron la votación mínima requerida para constituirse como organismos locales.

Los partidos nacionales de reciente registro en 2020, postularon candidaturas a la gubernatura de la entidad en condiciones de competitividad distintas. En efecto, el Partido Encuentro Solidario, Redes Sociales Progresistas y Fuerza por México lo hicieron con candidaturas con pocos antecedentes en política electoral local.

El número de competidores por la gubernatura nunca había sido tan alto en la entidad, ni por el número de partidos involucrados ni por el número de candidaturas, lo cual, por sí mismo es ya muy relevante y, desde luego, expresa un significativo grado de fragmentación partidista. Como saldo de la contienda electoral del 6 de junio de 2021 en Baja California Sur, se puede destacar que:

1.- Las candidaturas a la gubernatura postuladas por alianzas o candidaturas comunes (PAN-PRI-PRD-PRS y PHBCS, denominada “Unidos Contigo” y MORENA-PT, denominada “Juntos Haremos Historia en Baja California Sur”) concentraron cerca del 87% de los sufragios y, de no ser por el partido Fuerza por México, la representación en el Congreso local hubiese sido solo de los partidos aliados. La primera de ellas ganó en cuatro distritos locales y la segunda, en doce. Por representación proporcional, los partidos que obtuvieron una diputación cada uno fueron: MORENA, PAN, PRI, PRD y Fuerza por México.

2.- De los catorce partidos contendientes, fueron diez de registro nacional; tres de ellos perdieron su registro al no haber obtenido el umbral mínimo de votación para la conservación del registro. Sin embargo, en Baja California Sur, “Fuerza por México” optó por la solicitud de registro como partido local por su nivel de votación superior al 3% en dos de las tres elecciones locales.

3.- Del total de partidos competidores, cuatro fueron de registro local, dos de ellos en alianza con partidos nacionales (PRS y PHBCS) y dos lo hicieron en forma solitaria con candidaturas propias (BCS Coherente y Nueva Alianza Baja California Sur). Uno de ellos, BCS Coherente, perdió el registro.

4.- El sistema nacional de partidos, como resultado de la elección del 6 de junio, pasó de diez a siete, un evidente efecto reductor del sistema electoral, mientras el sistema subnacional de partidos en Baja California Sur, no obstante que el local BCS Coherente perdió su registro, la votación del partido Fuerza por México le permitió constituirse en partido local, de modo tal que el sistema de partidos locales de la entidad se mantuvo en cuatro.





ARTES VISUALES

Gabriel Rodríguez,
Paisaje paralelo / 2015
(detalle).



Semblanza de Gabriel Rodríguez

Rodrigo Salgado

Museo de Arte de Baja California Sur

(LA PAZ, 1991). La trayectoria de Gabriel Rodríguez se ha consolidado como una de las más singulares dentro del panorama sudcaliforniano contemporáneo. Como licenciado en Filosofía, su formación académica imprime en su obra un carácter reflexivo donde la materia, el tiempo y la memoria dialogan de manera persistente. Su práctica artística se mueve con soltura entre la pintura, el objeto tridimensional, la instalación y el cine, configurando un lenguaje híbrido que responde a la fragmentación propia del arte contemporáneo.

El primer cuadro que vi de Gabriel Rodríguez, del Gabo, como se le conoce en el ámbito local, fue hace más de 15 años, y no recuerdo su edad, pero sé que no alcanzaba los dieciocho. En aquella primera obra ya estaba presente un estilo y una inquietud que lo acompaña hasta estos días. He sido testigo de su evolución, de sus procesos de indagación en otras disciplinas, así como del reconocimiento que ha recibido su obra: becas, premios y bienales, cortometrajes, teatro y otros proyectos literarios. Su trabajo es constante, sólido.



A diferencia de generaciones anteriores que privilegiaron la representación del paisaje local, Gabriel desplaza la identidad sudcaliforniana hacia un plano conceptual, menos literal y más universal. Su mirada no recurre al exotismo de cactus y desiertos, sino a la experiencia existencial de lo efímero. Su obra encarna lo que Arthur Danto denominó el “fin del arte”: cuando ya no existen relatos totalizantes y lo importante es la idea que sostiene la obra.

Su producción también dialoga con lo que Fredric Jameson identifica como “nostalgia del presente” (sus títulos siempre son nostálgicos): fragmentos y ruinas que, lejos de buscar una narrativa épica, se presentan como restos significantes de una contemporaneidad dispersa. La sombra que proyecta una mesa, el trazo que se pierde en la tela, el objeto convertido en memoria material, son gestos que encarnan esta estética de lo residual.

La versatilidad de Gabo se expande al teatro y al cine, donde se reafirma su interés por el espacio, la luz y la temporalidad. Sus escenografías e iluminaciones teatrales refuerzan la centralidad de la sombra y la atmósfera, mientras que sus cortometrajes (*La casa de Cortez*, *No juegues en la tierra*) trasladan al lenguaje audiovisual su obsesión por la ruina, el mito y la historia local resignificada.

Gabriel se mueve entre la filosofía y el arte conceptual, entre lo material y lo inmaterial, entre lo local y lo global. Su discurso, anclado en la poética del residuo, ofrece un comentario sobre la memoria y la transformación que lo sitúa como una de las voces más consistentes y propositivas de la generación de artistas sudcalifornianos nacidos después de 1980. Su imaginario evoca espacios, paisajes abstractos, soles, horizontes, lugares que parecen radiografías de otra dimensión. Pocos personajes habitan estos paisajes, como podemos observar, en apenas dos obras realizadas en 2014, aparecen dos figuras femeninas. ¿Qué ocurría en 2014?

En obras como *Trazos perdidos* (2012) y *Objeto sin título 2* (2015), el artista explora la capacidad de los materiales para transformarse y adquirir nuevos significados. La madera de una mesa de estudio convertida en escultura, o el trazo convertido en ausencia, evidencian una poética de la huella: lo que queda, lo que resiste, lo que sobrevive como residuo. La obra no se agota en el objeto, sino que se proyecta hacia lo inmaterial —la sombra, la memoria, el gesto—, cuestionando los límites entre presencia y ausencia (un eco de Derrida, tal vez), forma y vacío, permanencia y caducidad. En piezas como estas, el artista afirma que “el residuo de la obra es la obra misma”. Este gesto lo sitúa en sintonía con la teoría de Arthur Danto sobre el “fin del arte”, donde el objeto deja de ser portador de valor estético en sí mismo para convertirse en un vehículo de ideas. La mesa de estudio transformada en escultura y la sombra que proyecta como nueva forma de significación ilustran esta condición: la obra ya no está en el objeto, sino en el acontecimiento.

Gabriel Rodríguez se inscribe en el giro posmoderno del arte sudcaliforniano, donde el interés por el paisaje y la mimesis cede terreno a la exploración concep-

tual. Formado en Filosofía en la UABCS, Gabriel articula un discurso que desplaza la identidad regional desde lo pictórico hacia lo reflexivo, abordando la materia y el residuo como metáforas de la memoria y el tiempo. Un tiempo o una memoria tal vez ficticios.

Este desplazamiento coincide con lo que la crítica ha identificado como el tránsito de la modernidad a la posmodernidad en Sudcalifornia. Mientras generaciones anteriores buscaban consolidar un estilo desde el paisaje, Rodríguez forma parte de una generación post MTV que se reconoce más próxima a la cultura global que a una tradición regional. Su producción, sin embargo, no rompe del todo con el contexto local: en la elección de materiales, en el interés por lo efímero y lo ruinoso, puede leerse una resonancia con la precariedad material del territorio y la memoria cultural de Baja California Sur.

En el marco de las bienales sudcalifornianas, su obra funciona como un contrapunto a la tradición figurativa. Donde otros ofrecían paisajes reconocibles, Rodríguez presenta artefactos conceptuales que obligan al espectador a repensar el sentido del arte y su relación con el tiempo y la memoria. Su propuesta encarna, por tanto, una identidad sudcaliforniana menos regionalista y más procesual, construida desde la poética de la huella: lo que queda después de la acción, lo que persiste como sombra.

Gabriel Rodríguez es una de las voces más representativas de la generación de artistas nacidos después de 1980 en Baja California Sur. Su obra no busca representar lo sudcaliforniano en clave folclórica, sino repensar desde la península las preguntas más universales del arte contemporáneo: ¿qué permanece?, ¿qué desaparece?, ¿dónde sucede realmente la obra?

