

ISSN 2448-5705

INTER DISCIPLINA

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES
INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MISSIONES

Volumen 9 | Número 24 | mayo-agosto 2021

ISSN 2448-5705

INTER DISCIPLINA

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES
INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

misiones

Volumen 9 | Número 24 | mayo-agosto 2021

DIRECTORIO

INTER DISCIPLINA

Revista del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México
www.interdisciplina.unam.mx

Ricardo Lino Mansilla Corona
Editor

Gisela Mateos González y Angélica Morales Sarabia
Editoras invitadas

Alma Laura Moncada Marín
Asistente del editor

María del Consuelo Yerena Capistrán
Coordinación editorial

Isauro Uribe Pineda
Editor técnico

CONSEJO EDITORIAL

Germinal Cocho Gil[†] / Universidad Nacional Autónoma de México, México

Pedro Luis Sotolongo Codina / Academia de Ciencias de Cuba, Cuba

Roger Strand / Universitetet i Bergen, Noruega

Nancy Scheper-Hughes / University of California Berkeley, EUA

Julie Thompson Klein / Wayne State University, EUA

Eloy Ayón-Beato / CINVESTAV-IPN, México

Héctor Zenil / Universidad de Oxford, UK

Ana María Corbacho Rodríguez / Universidad de la República, Uruguay

Bartolomé Luque Serrano / Universidad Politécnica de Madrid, España

José Nieto Villar / Universidad de La Habana, Cuba

Diego Frías / Universidad Estatal de Bahía, Brasil
Hugo Melgar-Quiñonez / McGill University, Canadá

COMITÉ CIENTÍFICO

Darío Salinas Figueredo / Universidad Iberoamericana, México

Diego Frías / Universidad Estatal de Bahía, Brasil

Eloy Ayón-Beato / CINVESTAV-IPN, México

Pedro Eduardo Alvarado Rubio / Hospital Adolfo López Mateos del ISSSTE, México

Silvia Dutrénit Bielous / Instituto José María Luis Mora, México

Laura Páez Díaz de León / Universidad Nacional Autónoma de México, México

Francisco Colom González / Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), España

Nialls Binns / Universidad Complutense de Madrid, España

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Mauricio Sánchez Menchero
Director

Elke Koppen Prubmann
Secretaría Académica

María Elena Olivera Córdova
Secretaría Técnica

Norma Benítez Reyes
Secretaría Administrativa

María del Consuelo Yerena Capistrán
Jefa del Departamento de Publicaciones

Universidad Nacional Autónoma de México

Enrique Graue Wiechers
Rector

Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Alfredo Sánchez Castañeda
Abogado General

Luis Álvarez Icaza Longoria
Secretario Administrativo

Guadalupe Valencia García
Coordinadora de Humanidades

INTER DISCIPLINA

INTER DISCIPLINA, vol. 9, núm. 24, mayo-agosto 2021, es una publicación cuatrimestral electrónica, editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Ciudad de México, a través del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Torre II de Humanidades 4^º piso, Circuito Escolar, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Ciudad de México, <<http://www.interdisciplina.unam.mx>>, (rev.interd@unam.mx). Editor responsable: Ricardo Lino Mansilla Corona. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.04-2015-062512120000-203, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, ISSN 2448-5705. Responsable de la última actualización de este número: Isauro Uribe Pineda, Torre II de Humanidades 4^º piso, Circuito Escolar, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Ciudad de México. Fecha de la última actualización: 30 de abril de 2021.

Servicios que indexan a **INTER DISCIPLINA**: Clase, Latindex, Conacyt y SciELO.



Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores. Prohíbida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización por escrito de los editores responsables.

INTER DISCIPLINA

Volumen 9 | Número 24 | mayo-agosto 2021

DOI: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.24>

misiones

Contenido / Contents

- Presentación 5
Presentation 6
Ricardo Mansilla
- Editorial 7
Editorial 11
Gisela Mateos González, Angélica Morales Sarabia

Dossier / Dossier

- Las misiones de la ciencia: territorios, experticia y gubernamentalidad . . . 13
The missions of science: territories, expertise and governmentality
Siobhan Guerrero Mc Manus
- Entre la formación religiosa y la excelente salud. Los saberes jesuitas
en el septentrión novohispano (S. XVIII) 29
*Between religious formation and excellent health. The jesuit knowledge
in the novohispan septentrion (S. XVIII)*
Angélica Morales Sarabia
- Evangelización y ciencia: misiones antropológicas decimonónicas en
territorio mexicano 51
*Evangelization and science: nineteenth-century anthropological missions
in Mexican territory*
María Haydeé García Bravo
- Líneas de conflicto en la apropiación de los recursos agrobiológicos:
las contrastantes expediciones de Vavilov y Brücher 73
*Lines of conflict in the appropriation of agrobiological resources:
the contrasting expeditions of Vavilov and Brücher*
Lev Jardón Barbolla
- Un viaje por México en 1945: intermediarios y misioneros de la
ciencia en la búsqueda del desastre nutricional para la Rockefeller
Foundation 97
*A trip through Mexico in 1945: intermediaries and missionaries of
science in search of the nutritional disaster for the Rockefeller
Foundation*
Joel Vargas Domínguez

- Misiones seculares: la asistencia técnica nuclear en la primera década del Organismo Internacional de Energía Atómica (1958-1968) 121
Secular missions: nuclear technical assistance in the first decade of the International Atomic Energy Agency (1958-1968)
Gisela Mateos González, Edna Suárez-Díaz

Entrevista / Interview

- Claudia Agostoni Urencio, investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM 137
Claudia Agostoni Urencio, researcher at the Institute of Historical Research of the UNAM
Gisela Mateos González, Angélica Morales Sarabia

Comunicaciones Independientes / Independent Communications

- La secularización como un discurso de “misión”: una mirada desde el feminismo crítico y los feminismos descoloniales 145
Secularization as a “mission” discourse: a view from critical feminism and decolonial feminisms
Andrea Meza Torres
- Conocimiento médico psiquiátrico: preguntas desde la epistemología social 173
Psychiatric medical knowledge: questions from social epistemology
Iván Eliab Gómez-Aguilar
- ¿Alguien conectada? Las comunidades virtuales de personas agora-fóbicas y la gestión y experiencia de los malestares. 201
Anyone connected? The virtual communities of agora-phobic people and the management and experience of discomforts
Assumpta Jover-Leal, Arantxa Grau-Muñoz

Reseñas / Book reviews

- Travar el saber. Educación de personas trans y travestis en Argentina: relatos en primera persona de Juliana Martínez y Salvador Vidal-Ortiz (comps.). . . 229
Bring the knowledge. Education of trans and transvestite people in Argentina: first-person accounts by Juliana Martínez and Salvador Vidal-Ortiz (eds.)
Andrés Álvarez
- Comunicación política y sus expresiones en la Ciudad de Yolanda Meyenberg Leycegui 232
Political communication and its expressions in the City of Yolanda Meyenberg Leycegui
Valeria Guadalupe Ávalos Osuna

Colaboran en este número / Contributors 237

Guía para autores / Guidance for authors 243

Presentación

LA POTENCIA DE LOS MÉTODOS de investigación interdisciplinarios se fundamenta en la aptitud de abstraer los detalles específicos de los fenómenos sobre los cuales se discute y crear, a través de una síntesis epistémica, postulados generales válidos para todos los objetos de estudio particulares. Esa síntesis (como es el caso que nos ocupa) emana en ocasiones de un concepto que se usa en diferentes instancias representando a fenómenos de naturaleza muy plural

Tal es el caso del sustantivo femenino misión. Lo encontramos designando desde la sucesión de guerras religiosas incitadas por la Iglesia católica durante la Plena Edad Media conocidas como Las Cruzadas, hasta los intentos por desarrollar en ambientes inhóspitos tecnologías nucleares en la segunda mitad del siglo XX. En todos los casos representan la transmisión de un mandato o facultad que se realiza a lo largo del tiempo y del espacio.

Así, el hilo conductor de los trabajos del dossier de este número es (como lo comentan las editoras invitadas) el concepto de misión como itinerarios, movimientos y cultura material.

Complementan al dossier una entrevista a Claudia Agostoni Urencio, investigadora del IIH de la UNAM. Los temas de investigación de la doctora Agostoni pueden enmarcarse en el área de la Historia Moderna y Contemporánea y se relacionan tanto con la historia de la salud pública como con sus instituciones, un tema muy pertinente para los tiempos que transcurren.

Acompañan al material antes descrito dos reseñas de libros y tres trabajos en la sección de comunicaciones independientes. **D**

Ricardo Mansilla
Editor

Presentation

THE POWER OF INTERDISCIPLINARY research methods is based on the ability to abstract from the specific details of the phenomena on which it is discussed and create general postulates valid for all particular objects of study through an epistemic synthesis. This synthesis (as is the case of this issue) sometimes emanates from a concept that, used in different instances, represents phenomena of a very plural nature.

Such is the case of the feminine noun mission. We find it designating from the succession of religious wars incited by the Catholic Church during the Full Middle Ages known as The Crusades to the attempts to develop nuclear technologies in inhospitable environments in the second half of the 20th century. In all cases they represent the transmission of a mandate or faculty that is carried out over time and space.

Thus, the common thread of the works in the dossier of this issue is (as the guest editors comment) the concept of mission as itineraries, movements and material culture.

The dossier is complemented by an interview with Claudia Agostoni Urenco, researcher at the IIH at UNAM. Dr. Agostoni's research topics can be framed in the area of Modern and Contemporary History and are related to the history of public health and its institutions, a very pertinent topic for the time that passes.

Accompanying the material described above are two book reviews and three papers in the independent communications section. **ID**

Ricardo Mansilla
Editor

Editorial

MISIÓN, DEL LATÍN *MISSIO*, -*ōnis* (enviar algo) es un sustantivo que cuenta con una larga historia. Encontramos su origen en la primera globalización del siglo XVI, punta de lanza de las campañas de expansión colonial que encabezaran España y Portugal. Recordemos que el papa Alejandro VI les otorgó a ambas coronas el derecho de extender su poder sobre todos aquellos territorios que fueran “descubriendo”, bajo el entendido de establecer el poder político y eclesiástico. Por tanto, *misión* nació bajo una encomienda pastoral, en medio de un contexto de expansión colonial.

El uso de la palabra *misión* trasmutó a otros espacios de poder, dotando de nuevos instrumentos a la empresa colonial encabezada por Francia o Inglaterra durante los siglos XIX y XX, sobre amplios territorios como Egipto, Argelia y México; a los programas de asistencia técnica para el desarrollo de la segunda mitad del siglo XX, promovida principalmente por los Estados Unidos hacia el llamado “Tercer mundo”. Es claro que hoy en día *misión*, en una categoría que está lejos de ser identificada exclusivamente con el mundo cristiano, posee una plasticidad que le ha permitido reacomodarse a nuevas circunstancias históricas, políticas y sociales a escala global.

En este volumen queremos explorar, desde los estudios de la historia de las ciencias con aproximaciones metodológicas distintas, las siguientes preguntas: ¿qué hizo posible que la categoría de *misión* cobrara preeminencia a lo largo del tiempo y del espacio?, ¿cómo dio sustento ideológico y material a la expansión colonial de los siglos XVIII, XIX y XX? ¿cómo se convirtió en un instrumento y una práctica fundamental para la construcción de la política asistencialista, científica, antropológica o sanitaria de los Estados nacionales de los siglos XIX y XX? Todos los artículos comparten que las misiones son itinerarios, movimientos, cultura material, y que los agentes fundamentales para ello recaen en los misioneros, los expedicionarios, los expertos.

El primer artículo que abre este dossier, es el de Siobhan Guerrero, quien emprende una reflexión histórico/filosófica sobre las posibilidades historiográficas que explican la *misión* como un proceso de diseminación y que abre las puertas para emprender nuevos debates sobre cómo el conocimiento es instrumento y parte en las estructuras de dominio. El trabajo de Angélica Morales transcurre a lo largo del siglo XVIII, en el que explora cómo la Compañía de Jesús concibió un

modelo particular de *misión* en el septentrión novohispano. Los misioneros además de ser provos en materia de fe, debían contar con saberes de botánica, astronomía, filosofía natural, entre otros, fundamentales en la construcción de los territorios de *misión*. Situado en el México decimonónico, Haydée García estudia a dos exploradores religiosos (francés y belga) que encabezaron expediciones en distintos momentos. De manera clara se muestra cómo, para realizar su trabajo, utilizaron las estructuras administrativas coloniales incluyendo el sistema de misiones jesuitas del septentrión novohispano. Ahí se solapan rutas, contactos, pero también prácticas y discursos coloniales con un supuesto discurso secularizador del Estado liberal. En ambas expediciones, la *misión* es tanto recolectar como enviar colecciones antropológicas y naturalistas a Europa, donde serán clasificadas bajo los principios colonizadores del ágrafo, así como del buen salvaje.

En las primeras décadas del siglo XX, la recién formada URSS, se propuso avanzar en su proyecto de la llamada suficiencia alimentaria lo cual implicó una estrategia de financiación de una expedición liderada por el científico Nikolai Vavilov a múltiples territorios lejanos como México o Estados Unidos. Lev Jardón se adentra en cómo, a través de sus instrumentos y sus prácticas extrajo conocimientos agrobiológicos de las prácticas locales, todo ello inmerso en un proyecto solidario de *misión*. Es en 1945, al terminar la guerra, cuando el problema del hambre y la pobreza, también entendidos como un problema de suficiencia alimentaria, adquieren un papel preponderante a nivel mundial, siendo un discurso central de la recién creada Organización de las Naciones Unidas. En esta nueva faceta, Joel Vargas analiza cómo la Fundación Rockefeller, que ya contaba con una larga tradición en campañas internacionales de Salud Pública, financia una nueva *misión* nutricional donde se solapaban discursos de evangelización con discursos aparentemente secularizados de la modernidad. El autor demuestra cómo el Estado mexicano ya contaba con una larga trayectoria en políticas nacionales sanitarias que facilitaron la incursión de los misionero norteamericanos. El último estudio de caso, de Gisela Mateos y Edna Suárez-Díaz, abarca las misiones del Organismo Internacional de Energía Atómica en plena Guerra Fría, para promover las tecnologías nucleares, a través de los programas de asistencia técnica para el desarrollo, en países considerados como “subdesarrollados”. En estas geografías, dichas tecnologías no eran relevantes ni necesarias. La creación de la necesidad, donde claramente no la hay, y el establecimiento de una relación de dependencia, son características que vinculan fuertemente a estas misiones con las del siglo XVI. El resultado colectivo es mostrar el proceso de transformación y en cierto sentido de permanencia, tanto de los significados como de los usos de *misión* en distintos contextos y geografías, donde el conocimiento juega un papel fundamental como aliado del poder y justifica intervenciones, despojos e invisibilizaciones de personas, territorios y prácticas. Al mismo tiempo, revela

cómo la construcción de continentes vacíos, concepto propuesto por Eduardo Subirats, por parte de misioneros, expedicionarios y expertos, entra en tensión con comunidades locales que permanentemente implica negociar así como recordar que, los continentes, siempre han estado habitados. **D**

Gisela Mateos González, Angélica Morales Sarabia
Editoras invitadas

Editorial

MISSION, FROM THE LATIN MISSIO, -ōnis (to send something) is a noun that has a long history. We find its origin in the first globalization of the 16th century, the spearhead of the colonial expansion campaigns that Spain and Portugal will lead. Let us remember that Pope Alexander VI granted both crowns the right to extend their power over all those territories that they were “discovering”, under the understanding of establishing political and ecclesiastical power. Therefore, mission was born under a pastoral mandate, in the midst of a context of colonial expansion.

The use of mission transmuted to other spaces of power, providing new instruments to the colonial power led by France or England during the 19th and 20th centuries, over large territories such as Egypt, Algeria and Mexico; or to the technical assistance programs for the development of the second half of the 20th century, promoted mainly by the United States towards the so-called “Third World”. It is clear that today mission, in a category that is far from being exclusively identified with the Christian world, it has a plasticity that has allowed it to readjust to new historical, political and social circumstances on a global scale.

In this volume we want to explore, from the studies of the history of sciences with different methodological approaches, the following questions: what made it possible for the category of mission to gain prominence over time and space? How did it provide ideological support and material to the colonial expansion of the 18th, 19th and 20th centuries? How did it become an instrument and a fundamental practice for the construction of the welfare, scientific, anthropological or health policy of the national states of the 19th and 20th centuries? All the articles share that missions are itineraries, movements, material culture, and that the fundamental agents for these fall on the missionaries, the expedition members and the experts.

The first article that opens this dossier belongs to Siobhan Guerrero, who undertakes a historical/philosophical reflection on the historiographic possibilities that explain the mission as a process of dissemination and that opens the doors to undertake new debates on how knowledge is an instrument and part in domain structures. Angélica Morales’ work takes place throughout the 18th century, in which she explores how the Company of Jesus conceived a particular model of mission in northern New Spain. The missionaries, in addition to being provo in matters of faith, had to have knowledge of botany, astronomy, natural philosophy, among others, fundamental in the construction of mission territories. Locat-

ed in nineteenth-century Mexico, Haydée García studies two religious explorers (French and Belgian) who led expeditions at different times. It is clearly shown how, to carry out their work, they used the colonial administrative structures, including the Jesuit mission system of northern New Spain. There, routes, contacts, but also colonial practices and discourses overlap with a supposed secularizing discourse of the liberal state. In both expeditions, the mission is to collect and send anthropological and naturalist collections to Europe, where they will be classified under the colonizing principles of the agraph and the good savage.

In the first decades of the 20th century, the newly formed USSR proposed to advance its project of the so-called food sufficiency, which implied a financed based strategy for an expedition led by the scientist Nikolai Vavilov to multiple distant territories such as Mexico or the United States. Through his instruments and his practices, he extracted agrobiological knowledge from local practices, all of it immersed in a solidarity mission project. It is in 1945, at the end of the war, when the problem of hunger and poverty, also understood as a problem of food sufficiency, acquired a preponderant role at the world level, being a central discourse of the recently created United Nations Organization. In this new facet, which Joel Vargas analyzes how the Rockefeller Foundation, which already had a long tradition in international Public Health campaigns, finances a new nutritional mission where evangelistic discourses overlapped with apparently secularized discourses of modernity. The author shows how the Mexican State already had a long history in national health policies that facilitated the incursion of the North American missions. The last case study, by Gisela Mateos and Edna Suárez-Díaz, covers the missions of the International Atomic Energy Agency in the middle of the Cold War, to promote nuclear technologies, through technical assistance programs for development, in countries considered as “underdeveloped”. In these geographies, such technologies were neither relevant nor necessary. The creation of need, where clearly there is none, and the establishment of a dependency relationship, are characteristics that strongly link these missions with those of the 16th century. The collective result is to show the process of transformation and in a certain sense of permanence, of the meanings and uses of mission in different contexts and geographies, where knowledge plays a fundamental role as an ally of power and justifies interventions, dispossession and invisibility of people, territories and practices. At the same time, it reveals how the construction of empty continents, proposed by Eduardo Subirats, by missionaries, expedition members and experts, comes into tension with local communities that permanently implies negotiating and remembering that the continents have been inhabited. ■

Gisela Mateos González, Angélica Morales Sarabia
Guest Editors

Siobhan Guerrero Mc Manus*

Las misiones de la ciencia: territorios, experticia y gubernamentalidad

The missions of science: territories, expertise and governmentality

Abstract | This text offers an historiographic reflection that has been developed in dialogue with the rest of comparative histories presented in this issue. Its main objective is to show the fecundity of the methodological choices that underlie this collective enterprise. To do this, I will show how the works that make up this dossier allow us to overcome the opposition between conceptual history and social history. Likewise, these texts allow us to reflect on how terms such as “mission” evolve in such a way that their semantic changes do not necessarily imply absolute ruptures in the social logics or dynamics that they name. Finally, a reflection is offered that helps us to see the connections between a history of science conceived as a missionary or colonizing tool, on the one hand, and the creation of expertise that at the same time territorializes knowledge and physical space, on the other.

Keywords | Mission, historiography, conceptual history, deconstruction, governmentality.

Resumen | El presente texto ofrece una reflexión historiográfica que acompaña al resto de las historias comparadas presentadas en este número. Su objetivo fundamental es mostrar la fecundidad de las elecciones metodológicas que subyacen a esta empresa colectiva. Para ello, haré ver cómo los trabajos que integran este número permiten superar la oposición entre historia conceptual e historia social. Asimismo, estos trabajos nos permiten reflexionar acerca de cómo evolucionan términos como *misión*, de tal suerte que sus cambios semánticos no necesariamente implican rupturas absolutas en las lógicas o dinámicas sociales que nombran. Finalmente, ofreceré una reflexión que permitirá ver las conexiones entre una historia de la ciencia como herramienta misional/colonizadora y la creación de experticias que a un mismo tiempo territorializan un saber y un espacio físico.

Palabras clave | *Misión*, historiografía, historia conceptual, deconstrucción, gubernamentalidad.

Recibido: 17 de febrero de 2020.

Aceptado: 4 de septiembre de 2020.

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.

Correo electrónico: siobhanfgm@gmail.com

Guerrero Mc Manus, Siobhan. «Las misiones de la ciencia: territorios, experticia y gubernamentalidad.» *Interdisciplina* 9, n° 24 (mayo-agosto 2021): 13-27.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.24-78456>

A LA HISTORIA como disciplina, la han acompañado a lo largo de su propia maduración diversos debates que le han ido dando forma a nivel metodológico, narrativo e, incluso, metafísico. Esto último, al postularse ciertas formas en las cuales se sugiere que opera la causalidad de lo histórico en tanto hilo de eventos más o menos contingentes. En concreto, algunos de estos debates versan acerca de cuál es la mejor forma de hacer historia o, para ponerlo en palabras menos cargadas, cuáles son los diversos puntos ciegos de las distintas formas de hacer historia. Otros más, por ejemplo, interrogan acerca de la necesidad de incluir elementos presuntamente contextuales para comprender los devenires históricos de las disciplinas científicas.

En el presente texto, quisiera concentrarme en tres debates diferentes pero que son, sin duda, importantes para valorar el ejercicio historiográfico que subyace a este esfuerzo colectivo por emplear el término *misión* como nodo articulador con el fin de elaborar una serie de historias comparadas de la ciencia que, sin embargo, ocurren a diferente tiempo y en muy diversos contextos. El elemento unificador es, desde luego, la existencia misma del término *misión* pero, como espero reflejar a lo largo de este ensayo, dicha presencia entraña también una serie de dinámicas que nos permitirán comprender las relaciones entre ciencia, experticia y gubernamentalidad.

El primero de estos debates consiste en el muy conocido desencuentro entre la historia conceptual y la historia social. Un debate que es imposible de evadir cuando precisamente se lleva a cabo un esfuerzo historiográfico en el cual hemos terminado por oscilar entre un término y lo que este denota, entre cómo evolucionó un término y las prácticas sociales subyacentes al mismo. Esto con el objetivo de ir construyendo un conjunto de historias donde el término nos ha servido para ganar acceso epistémico ante un conjunto de prácticas que, sin embargo, no siempre se nombran explícitamente como misiones.

Un segundo debate igualmente importante remite a la existencia de una controversia acerca de si el término *misión* es de hecho adecuado para ganar acceso epistémico a un conjunto de continuidades y discontinuidades en las prácticas científicas, de tal modo que permita trazar un recorrido que empiece con una ciencia enclavada en contextos religiosos, pastorales y coloniales; la cual ha venido a decantarse en un largo siglo XX en un conjunto de saberes secularizados, globalizados y vinculados a la modernidad y la construcción del Estado. El riesgo que subyace a esta controversia es que el término *misión* esté figurando aquí de manera polisémica —algo que se detallará más adelante— y, si fuese el caso, entonces cabría preguntarse en qué sentido son comparables estas historias si en ellas coinciden términos homónimos que no guardan entre sí continuidad alguna.

Estos debates son importantes para entender lo que hemos hecho en este esfuerzo colectivo ya que hemos intentado ofrecer al menos dos tipos diferen-

tes de estudios de caso. Primero, están aquellos donde aparece el término de *misión* de forma explícita y en su sentido primario como una actividad vinculada a la religión, al menos en parte. Aquí, dicho término aparece emplazado en el contexto colonial y pastoral propio de la Nueva España, en el caso del trabajo de Angélica Morales, o en el siglo XIX mexicano, en el caso del trabajo de Haydée García Bravo. En esta primera acepción casi que podríamos parafrasear a Foucault para sostener que el término *misión* denota un conjunto de prácticas encaminadas a gestar una gubernamentalidad¹ en la cual la religión juega un papel central tanto en la construcción de los sujetos gobernados como en la lógica misma de cómo se les gobierna y del porqué cierta autoridad está precisamente autorizada y justificada para detentar el poder.

En clara oposición, había un segundo grupo de estudios de caso en el cual el término *misión* aparece ya desarraigado de este emplazamiento teológico-político. Para el siglo XX, dicho término de hecho aparece ya secularizado y asociado a dinámicas que tienen que ver con la ciencia laica: la instrucción, la educación, etc. No es que aquí no haya una gubernamentalidad interesada en confeccionar cierto tipo de sujetos políticos o cierto tipo de prácticas políticas y racionalidades; es claro que hay tales elementos pero estos ya no están arraigados en una lógica religiosa. Hay, eso sí, formas de gubernamentalidad mucho más vinculadas al nuevo desarrollismo² y a la idea de la modernidad como horizonte a alcanzar. Esto se observa de manera por demás clara en los trabajos de Joel Vargas y la construcción de un saber sobre la nutrición y la raza en el México de comienzos del siglo XX. Asimismo, el trabajo de Gisela Mateos y Edna Suárez en torno a las prácticas de asistencia científica en la posguerra ilustra de igual manera las lógicas del ya mencionado desarrollismo.

Finalmente, el texto de Lev Jardón nos descoloca de los contextos coloniales más estudiados, al menos desde América Latina, y nos permite observar cómo en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas se intersecaron los proyectos encaminados a construir una nación y un territorio al cual buscaba hacerse gobernable, por un lado, con saberes coloniales e incluso de alcance extraterritorial que buscaban erigir experticias alternativas a las de las ciencias occidentales creando en el proceso una apuesta salvífica que sería característica de las misiones, y que está profundamente conectada con la creación de lógicas coloniales.

Como espero que pueda verse, al tener estos dos grandes grupos de estudios de caso resulta claro que nuestro esfuerzo colectivo ha oscilado entre un foco dirigido al concepto mismo y otro a la práctica que este denota, lo que nos

¹ No busco ser del todo fiel al recuento del propio Foucault y mi uso, más bien laxo, tiene su inspiración en Lemke (2015).

² Sobre el concepto de desarrollo véase Escobar (2007).

obliga a volver a pasar revista ante el viejo debate entre historia social e historial conceptual. Asimismo, los cambios en el término justifican la pregunta de si estamos ante un escenario de polisemia o ante algo más y, si esto fuera el caso, qué tipo de escenario sería este y qué tipo de desafíos historiográficos nos plantea.

En cualquier caso, nuestro afán por apostar por una historia que no colapse en las polaridades de la historia social o la conceptual, aunado al hecho de que buscamos rastrear las lógicas de diseminación de un término, nos han permitido abordar un tercer debate al interior de la historiografía de la ciencia que versa justamente acerca de si las lógicas internas de la ciencia son en mayor o menor grado autónomas e independientes o si, por el contrario, están coproducidas por la historia de los contextos políticos de las disciplinas. La apuesta de los trabajos colectivos aquí presentados es que la dimensión misional de la ciencia ayuda no solamente a comprender su funcionamiento en contextos coloniales y posneocoloniales, sino que también permite comprender el surgimiento de las dinámicas expertas que hoy caracterizan a la ciencia moderna. En cierto sentido, la territorialización de un dominio es un proceso que ocurre simultáneamente con la constitución de un saber/poder que permite tanto la gobernanza como la comprensión e intervención sobre ciertos fenómenos. Este último punto implicaría, por tanto, dejar de lado las dicotomías asociadas al debate entre internalistas y externalistas, pues ambas posturas presuponen que es posible hablar de un adentro y de un afuera, pero los estudios aquí presentados ponen en jaque justo esta idea.

Comienzo pues por presentar los primeros dos debates. Acto seguido, elaboraré una reflexión que conecta ambos aspectos para posteriormente adentrarme en el punto acerca de la relación entre experticia, gubernamentalidad y la territorialización.

1. Historia conceptual vs. historia social

Un buen punto de partida para presentar este debate lo encontramos en la obra de Koselleck (2012) ya que este autor, influido en gran medida por el estructuralismo, ofrece precisamente el tipo de comparaciones entre la historia conceptual y la historia social que pueden ayudar a situar la relevancia de los trabajos aquí presentados. Esto es así precisamente porque algunos de nuestros textos apuestan por un énfasis en el término *misión* mientras que otros tantos, como ya he dicho, se concentran en lo que este denotó.

En ese sentido es que se reactualiza la vieja discusión acerca de qué es lo que tiene eficacia causal en la historia. Koselleck señalaba sobre este punto, en favor de la historia social, que era claro que los eventos históricos no ocurrían

gracias a los conceptos, sino en función de todo lo que rodea a estos últimos y que podía ser concebido, precisamente, como parte de las prácticas sociales que dotaban de contenido a dichos conceptos. De allí que para rastrear los devenires históricos pareciera mucho más atinente el centrarse en la realidad social pues ha sido esta y no el cambio conceptual la que ha constituido el motor de las transformaciones bajo interés.

Hay que decir, empero, que Koselleck no está negando que los discursos puedan tener eficacia causal en un momento dado. De hecho, cita la orden de Hitler con la cual se invadió Polonia para precisamente ejemplificar cómo es que un discurso puede tener eficacia, pero esta eficacia es posible, según este autor, porque el lenguaje es parte de prácticas sociales mucho más complejas que no pueden, en ningún sentido, reducirse a un mero devenir conceptual como quizás habría sido posible bajo un modelo historiográfico de corte Hegeliano.

Aquí cabría añadir que otra fuerte limitación de la historia conceptual, también apuntalada por Koselleck, tiene que ver con la ya muy conocida crítica al equívoco de considerar que los discursos necesariamente reflejan las prácticas. Como es bien sabido, lo que se dice no necesariamente se corresponde con lo que se hace y de allí que uno de los riesgos de la historia conceptual sea precisamente el reificar algo que en cualquier caso ocurría solo a nivel de discurso como si la práctica cotidiana de aquel momento hubiese sido justamente así.

Sin embargo, el propio Koselleck reconocía, por otro lado, que estos elementos en favor de la historia social se confrontaban con dos fuertes limitaciones. Primero, que el acceso epistémico a los hechos históricos era irremediamente conceptual pues estos solo podían comprenderse al categorizarse y colocarse dentro de marcos analíticos que les dieran sentido. Segundo y más importante, al realizar un abordaje diacrónico resulta claro que el discurso tiene una labor constrictiva incluso en el momento mismo en el cual se va desplegando un evento, de tal suerte que este se ve significado, articulado y orientado en función de cómo es que se le va simbolizando.

Es en función de todo lo anterior que el propio Koselleck termina por ofrecer una posición mucho más reconciliadora al enfatizar los aspectos valiosos de una u otra forma de hacer historia. Sobre esto afirma:

La historia social y la historia conceptual poseen distintas velocidades de transformación y se basan en estructuras de repetición diferentes. Por eso la terminología científica de la historia social depende de la historia de los conceptos para cerciorarse de las experiencias almacenadas lingüísticamente. Y por eso la historia conceptual debe remitirse a los resultados de la historia social para no perder de vista el hecho de que la diferencia entre una realidad pasada y sus testimonios lingüísticos nunca puede convertirse en algo supuestamente idéntico (Koselleck 2012, 26).

Ahora bien, una vez señalado todo lo anterior es que podemos evidenciar la relevancia de estos debates para los textos ofrecidos en esta producción colectiva. En primer lugar, resulta claro que la elección del término *misión* se ha hecho precisamente atendiendo a uno de los puntos señalados anteriormente, el cual consiste en la capacidad constrictiva de un término para orientar y encaminar las acciones. En este sentido nos ha parecido que, al elegir este término, se han movilizadado una serie de formas de orientar las prácticas científicas que, hipotetizamos, habrán de permanecer incluso cuando el término se seculariza y deja de tener una acepción pastoral.

Desde luego no pretendemos otorgarle a este término una suerte de eficacia causal en aislado; y los trabajos elaborados por los colegas no pretenden comprometerse con ninguna suerte de idealismo. La apuesta es, en cualquier caso, mucho menos ambiciosa y tiene justamente que ver con la capacidad de un concepto de proveer acceso epistémico a ese conjunto de prácticas que lo dotan de contenido y que le dan eficacia en un contexto específico.

2. Diseminación o polisemia

Ahora bien, al llegar a este segundo debate sería menester señalar el hecho de que hay controversias que pueden a una misma vez ser pensadas como propias de la historiografía o de la filosofía de la historia, es decir, controversias acerca de cómo escribir la historia y cómo interpretar las formas en las cuales se le ha escrito, por un lado, o controversias acerca de cómo, de hecho, se gesta la historia pensada ya no como escritura o testimonio sino como devenir.

Así, por ejemplo, la historia como disciplina puede verse de pronto sumida en las confrontaciones entre aquellos que defienden visiones rupturistas vs aquellos que defienden visiones continuistas. Ambas posturas pueden leerse a un nivel meramente escritural/metodológico o a un nivel ontológico en el cual ya no se estaría debatiendo acerca de un texto sino acerca de cómo acontece un evento. La elección entre uno y otro modelo puede, por tanto, depender de una serie de apuestas narrativas que quizás buscan mostrar qué ha cambiado o qué ha permanecido a lo largo de un periodo. Pero de igual forma, dicha elección puede atender a un compromiso ontológico por parte de quien escribe la historia al considerar que genuinamente ha habido, más allá del relato, una ruptura.

Esta posibilidad de dar una u otra lectura en torno a esta polaridad es quizás más analítica que fáctica y muy seguramente la inmensa mayoría de los historiadores no se decantarían ni por una lectura meramente narrativa/empirista ni por una apuesta con tal grado de compromiso ontológico. Sin embargo, lo que sería importante recuperar de este ejemplo es precisamente el carácter dual, a la vez metodológico y ontológico, de un debate que cruza a la historia

como disciplina y que quizás ilustre, de manera ejemplar, muchos otros debates al interior de esta disciplina.

Menciono lo anterior porque, al haber retomado el término de *misión* como nodo articulador de un esfuerzo colectivo para pensar a la ciencia en diversas épocas y en diversos contextos, muy pronto nos quedó claro que estábamos siendo llevados a uno de estos muchos debates que han atravesado la historia de la ciencia. Y es que casi inmediatamente se planteó la posibilidad de que el término *misión* funcionara de manera polisémica³ en los diversos contextos bajo estudio. Si este era el caso, entonces estaríamos ante un término con dos o más significados radicalmente distintos y, más importante aún, conceptualmente interdependientes.

Enfatizo aquí el punto. Cuando un término es polisémico tiene distintos núcleos semánticos, distintas unidades semánticas, que no están entrelazadas entre sí. Un término de este tipo representa un riesgo para quien pretende ser un profesional de la historia; dicho riesgo quizás pueda ser explicado al compararlo con el albur que implicaría escribir una historia confundiendo términos homónimos. En el caso de dos términos que son homónimos estamos ante entidades lingüísticas que suenan igual pero que no solo tienen núcleos semánticos distintos sino una historia/etimología radicalmente distinta. Imaginemos el absurdo que resultaría si alguien interesado en escribir una historia conceptual que tomase a uno de tales términos homónimos como nodo articulador terminara, por error o falta de rigor, por confundir el término de interés precisamente con su homónimo. Ello daría lugar a la escritura de una historia que quedaría inmediatamente falseada por la historia lingüística de los términos y mostraría que el nodo conceptual elegido ha resultado no solo inútil sino contraproducente. Algo muy parecido podría ocurrir con un término genuinamente polisémico, si de igual manera confundiéramos sus distintos núcleos semánticos dando lugar a una ficción que busca hilar históricamente lo que nunca estuvo conectado.

En este sentido, es que podríamos decir que uno de los mayores riesgos para toda historia conceptual lo constituye precisamente la posibilidad de que quiera hablarse de una realidad subyacente, que estaría en principio codificada en los conceptos empleados como nodos articuladores pero que ha sido tremendamente ficcionalizada al hermanar o conectar elementos totalmente independientes. Aquí es donde quizás queda por demás claro cómo una aparente discusión lingüística va a tener consecuencias ontológicas acerca de cómo se afirma que ha ocurrido cierta cadena de eventos.

En cualquier caso, este debate se entremezcló con el anteriormente señalado en la sección segunda de este texto y lo que quisiera ofrecer en lo que resta

³ Una definición mínima de este término puede leerse en Morales (2019).

de este escrito es una suerte de reflexión historiográfica/filosófica que nos ayude a entender el porqué no estamos ante un escenario de polisemia sino de diseminación y cómo, al señalar esto último, podemos igualmente evadir los dualismos que subyacen a la controversia entre historia conceptual e historia social.

3. Lenguaje, prácticas y quiasmas

En la historia de la filosofía contemporánea, pocos filósofos han resultado tan influyentes y a la vez tan amados y odiados como Jacques Derrida. Este autor es sin duda uno de los grandes nombres del postestructuralismo francés y muchas son las aportaciones que este autor nos ha legado. Pero para el contexto que ahora nos interesa, hay un término que resultará fundamental para intentar articular una propuesta historiográfica que acompañe a los trabajos anteriormente mencionados, y que logre mostrar por qué al centrarnos en el término *misión* no hemos caído presa de las limitaciones de la historia conceptual ni tampoco hemos incurrido en el tremendo equívoco de edificar una historia polisémica.

El término en cuestión es “diseminación” y, si bien este ha llegado a recibir otros nombres (p. ej., la huella o la *différance*), en el presente ensayo retendremos el recién mencionado término “diseminación” por su conexión con el campo semántico del término “polisemia”. A diferencia de este último, la diseminación expresa la evolución histórica de un término y la sedimentación de diversas capas de significado dentro del mismo. Así, un término diseminado puede movilizar, cuando se le usa, las diversas capas ya mencionadas incluso si esto no es necesariamente la intención del hablante. De allí que, para Derrida (1978, 1982), el querer decir nunca determina a cabalidad lo que de facto se dice pues los significados menos obvios —o quizás más ancestrales— pueden hacerse parcialmente presentes, de tal manera que el sentido mismo de una frase puede volverse, por ello mismo, mucho menos claro de lo esperado.

El término “diseminación” pretende poner en jaque a la oposición diacrónico vs sincrónico que mencionamos anteriormente y que resultaba tan cara al estructuralismo saussureano. Para este autor, un signo tenía dos elementos, el significante o imagen acústica mental y el significado o la idea que acompaña a dicho significante y que está presente ante la conciencia. Asimismo, Saussure reconocía que más allá de esta relación interna a los elementos del signo lingüístico, había una segunda relación que se entablaba entre los diversos signos y que de una u otra forma los interdefinía: el valor o las relaciones de mutua oposición entre los signos y que acotan lo que los signos significan. Esta última relación era estrictamente sincrónica y resulta fundamental para comprender por qué el estructuralismo recibía este nombre, ya que justamente las relaciones de valor entre los signos configuran estructuras.

Para Derrida, sin embargo, la diseminación implica colapsar la distinción sincrónico vs diacrónico. Así también, las relaciones internas y externas del signo lingüístico, ya que son las relaciones históricas de oposición entre los signos, los usos anteriores, los que de facto van configurando y reconfigurando el valor de un signo. Son estas, y solamente estas relaciones históricas de oposición, la famosa diferencia diferida que constituye a la diseminación, las que determinan el significado de un término y no así alguna suerte de imagen mental que se pueda tener con independencia.

Para poner un ejemplo, en vez de suponer que el signo “pato” tiene asociado el significante pato —el sonido de la palabra al pronunciarse— y a la vez un significado constituido por una representación mental de un pato, y que además viene definido por las relaciones de oposición con palabras como “ganso”, “cisne”, “paloma”, etc. En vez de suponer todo aquello, podríamos señalar que en ese esfuerzo hay una redundancia en la forma en la cual se construye el sentido de un signo, pues se le delimita negativamente por medio del valor y se le determina positivamente por medio de la relación entre el significado y el significante. Pero esta redundancia resulta sospechosa si tenemos en cuenta que de facto aprendemos lo que es un pato al confrontar numerosos usos de la palabra “pato” y numerosos casos en los cuales se nos señala que algo no es un pato. Así, pareciera que los usos anteriores delimitan negativamente el alcance del término y van acotando su sentido. Si esto es así, entonces las relaciones del valor nunca son puramente sincrónicas y de hecho el significado de un término se va construyendo históricamente a través de sus usos anafóricos o previos que van justamente acotando aquello que un pato es.

Por último, el término diseminación pretende colapsar de igual manera una distinción que, si bien no es idéntica a la que subyace a la oposición entre historia social e historia conceptual, sí resulta cercana. Esto es así porque Derrida señala que la diseminación, huella o *différance*, no atiende a algo meramente empírico, es decir, no atiende a simples diferencias en el mundo, diferencias entre los objetos, que el lenguaje iría recuperando. Por el contrario, la historicidad de los conceptos, el hecho de que vayan difiriendo en el tiempo y entre sí, es fundamental para comprender cómo los conceptos ofrecen marcos conceptuales históricamente cambiantes que van estructurando la experiencia de los sujetos que los emplean. En ese sentido es que la diseminación implica tanto la historicidad como la capacidad de constituir la experiencia que usualmente se les atribuye a los marcos lingüísticos.

Pero esto no ocurre de maneras trascendentales en el sentido Kantiano, es decir, esta capacidad constitucional no proviene de un conjunto de categorías transhistóricas y que estén situadas, por decirlo de alguna manera, más allá de la experiencia. Estas categorías emergen de las prácticas mismas, de la forma

en la cual el sujeto se involucra y se embebe en el mundo. Pero dicho mundo tiene diferencias propias, diferencias con las cuales se confronta el sujeto y que va hilvanando con su lenguaje, de tal suerte que los términos lingüísticos mismos tienen un anclaje en las interacciones con el mundo. Eso permite sostener que el término “diseminación” no refiere ni a algo meramente empírico ni puramente trascendental sino a una forma de ir construyendo conceptos en la praxis misma, conceptos que no se confrontan especularmente con el mundo, sino que están entretejidos en este al actuar guiándose por diferencias (lingüísticas) que permiten rastrear diferencias (en el mundo). A esto es justamente a lo que llamaremos una comprensión quiasmática del lenguaje o de este como quiasma.

Ahora bien, todo esto viene al caso precisamente para proporcionar un marco analítico que permita retomar las dos controversias antes mencionadas. Comencemos pues con el punto más evidente. El término *misión* no tiene porque ser declarado polisémico solo porque el sentido de una *misión* en el siglo XVI es distinto del sentido secularizado del siglo XX. Por el contrario, podemos suponer que lo que hemos observado es precisamente un proceso de diseminación histórica en el cual el significado ha ido experimentando derivas, pero sin que los sentidos originales se pierdan del todo. Así, sería posible suponer que dichos significados se han sedimentado y se movilizan inadvertidamente cuando la noción de *misión* se emplea incluso en un sentido secular.

Podríamos suponer que de facto hay tanto una connotación religiosa oculta cuando se emplea el término de *misión* ya laicizado como una aspiración gubernamental donde se sigue fabricando un sujeto a través de prácticas de autocognocimiento que favorecen una cosmovisión cuyas consecuencias son cosmopolíticas,⁴ es decir, no solo avanzan una ontología específica —sea esta cristiana o científica— sino que vehiculan de igual manera un orden político asociado a dicha ontología y que legitima ciertas prácticas cognitivas asentando así la mutua coproducción entre saber y poder.

Y en este mismo sentido, es que se puede elaborar una historia que no sea puramente conceptual ni puramente social al emplear un concepto diseminado para denotar un conjunto de prácticas históricas cambiantes que pueden incluso permanecer cuando el término en sí ha dejado de usarse. Pero, precisamente por el carácter no trascendental/no empírico del concepto de diseminación, podemos comprender cómo un término como *misión* pudo estructurar un conjunto de prácticas cognitivas y producir como legado, incluso cuando ya no se le emplea más, este arreglo o estructura concreta en la cual la ciencia opera de maneras co-

4 Tomo el término de Stengers (2010) aunque no pretendo ceñirme de manera estricta al sentido que en esa obra se le da.

loniales, pastorales e incluso teocráticas al instituir un sistema de poder/saber que requiere un compromiso único con una cosmopolítica.

En cualquier caso, por estas mismas razones es que podemos afirmar que el emplear al término *misión* como nodo articulador para ganar acceso epistémico a un conjunto de prácticas, no implicó ni tiene por qué implicar un compromiso con un modelo de historia conceptual incapaz de ir más allá del discurso. Y es que, al abandonar justamente cualquier pretensión representacionista del lenguaje, la forma de comprender al término de *misión* o a cualquier otro término no tiene por qué pasar ni por el equívoco de creer que el lenguaje es un espejo de las prácticas ni tampoco por el equívoco de considerarlo un epifenómeno. El término *misión*, sostengo, funge así un rol constitutivo que orienta una serie de prácticas sin determinarlas y de allí que provea en cualquier caso de un punto de inicio para inquirir cómo funcionaba la ciencia, pero sin suponer que toda articulación práctica de la misma ocurrió siempre de un modo ya fijado por este término.

En función de esto, es que quizás podríamos suponer que el término *misión* fungió como una suerte de metáfora fundante⁵ pero no solo de las formas de comprender cómo operaron y han operado las ciencias, sino también de cómo los propios científicos han ido estructurando su quehacer científico como una práctica que provee de conocimiento, que ilumina, que da luz, con todos los significados ya sedimentados que estarían detrás de esta figura. Como metáfora fundante, esta instituye una suerte de *terra nullius* caracterizada por un no saber, una ignorancia, que deben ser corregidos para acercarse a los que allí moran al conocimiento. Pero también al poder salvífico del mismo, un poder de salvación que irá transmutándose de un sentido espiritual a un sentido político que va ir instituyendo un sujeto gobernable al que eventualmente se le promete una salvación terrena a través del desarrollismo.

Como metáfora, fundamentalmente su papel no se queda allí ya que de igual manera estructura una dimensión cartográfica asociada a la práctica científica al mapear no solo aquellos sitios que se han declarado ignotos/ignaros sino al señalar itinerarios y rutas que permitirán construir caminos que vehiculen racionalidades que no solo conforman prácticas cognitivas sino también prácticas de sí que instituyen sujetos gobernables.

Este acto, hay que decirlo, de ser portador de conocimiento, de saber, con todo y su promesa salvífica genera asimismo un efecto ideológico que realza las dimensiones teológicas/epistémicas pero que oculta las dimensiones teocráticas/coloniales/gubernamentales. Los propios sujetos que ejecutan la tarea, los misioneros, pueden estar cegados ante este segundo grupo de atributos propios

5 Sobre los diversos roles de las metáforas en las ciencias véase Hills (2017).

de estas prácticas. Esto, desde luego, no tendría que resultar sorprendente ya que es bien sabido que el contenido y forma de un saber o un argumento no necesariamente determina su función social y pocas veces hay claridad, desde una visión *emic* o desde la primera persona que realiza la práctica, en este caso el punto de vista del misionero, acerca de este hecho.

Finalmente, para ir cerrando esta sección, quisiera simplemente reiterar un punto ya hecho. Si el término *misión* parece haber jugado el papel de metáfora fundante, entonces su desaparición ocurre únicamente en el nivel del discurso, pero las prácticas así estructuradas, incluso al haber experimentado ciertos cambios, continúan todavía atravesadas por esta visión salvífica del conocimiento, esta lógica cartográfica de la zona ignota/de los ignaros a los que debe llevarse la luz/el desarrollo y, de paso, incorporarlos dentro de nuestras pro-pias lógicas cosmopolíticas.

4. Territorialización y gubernamentalidad

En este punto, vale la pena conectar lo dicho al final de la sección anterior con una historia de la experticia y de la creación misma de campos del conocimiento. Para ello quisiera traer a colación el concepto territorialización originalmente empleado por Deleuze y Guattari (2001). Este concepto resulta pertinente porque emplea una obvia metáfora cartográfica para hablar de cómo el pensamiento se organiza de ciertas formas, adquiriendo ciertas dinámicas en función de cómo se le va estructurando e hilando. Así, por ejemplo, el plano de inmanencia de un filósofo como Kant, es decir, el contexto desde el cual piensa, da lugar a una forma de organizar el conocimiento que le es propia. Esta observación podría resultar trivial, si no fuera porque lo que aquí se sugiere es que la territorialización de un dominio de fenómenos o de un campo de preguntas ha venido, y suele venir, de la mano de un proceso de territorialización del mundo que implica la construcción de un sistema de saber que es a un mismo tiempo un sistema de poder que permite hacer gobernable una sección del mundo —muy en el sentido de Foucault (2005)—.

En ese sentido, esta correlación entre la territorialización del saber y la territorialización asociada a la creación de racionalidades enfocadas en hacer gobernable un territorio presentado como *terra nullius*, permite sugerir que la historia de la experticia propia de las ciencias no puede hacerse inteligible como si nuestro objeto de indagación fuera únicamente la creación de jerarquías de prestigio y dominio sobre un tema. Este enfoque resultaría insatisfactorio porque dejaría sin analizar cómo es que se evaluó en un primer momento la eficacia, viabilidad o corrección de ciertos conocimientos.

Una posible respuesta sugerida por los trabajos aquí señalados, consiste precisamente en la imbricación entre gubernamentalidad, experticia y territoria-

lización. Ello por dos razones. Primero, porque la experticia se vería validada por su eficacia interventiva al territorializar no únicamente un saber sino también un territorio en el sentido original del término. Adicionalmente, dichos expertos contaban con el apoyo de un aparato de Estado que apoyaba y validaba sus pretensiones de experticia, aunque cabría hacer notar que el saber no es reductible al poder conferido por un Estado, ya que la eficacia del saber coproduce esa misma validación. En cualquier caso, esto nos lleva a una segunda razón para enfatizar la imbricación ya señalada. A saber, el proceso de territorialización de un saber y de un territorio también implicó que los saberes anteriores, así como las lógicas de gobierno anteriores, fueran desterritorializadas por sí mismas, es decir, sus formas de organizar y estructurar tanto el mundo como el pensamiento fueron puestas en jaque e incluso invalidadas y desestructuradas, lo cual resultó fundamental para comprender los procesos de colonización y neocolonización que subalternizaron en diversas formas a diversos agentes pero que comparten entre sí este afán de gestar posiciones que están epistémica y políticamente subordinadas a las lógicas de quien coloniza.

Lo interesante, por supuesto, es que el término *misión* permite hacer ver cómo esta imbricación ha operado a lo largo de los siglos y cómo, tanto su diseminación como su alejamiento de un contexto teológico, no ha implicado ni se ha traducido en la ruptura de esta profunda relación entre hacer gobernable un territorio, construir experticia, territorializar un saber y desterritorializar las formas previas sobre las cuales se construye todo un nuevo mundo.

En ese sentido, es que esta imbricación, rastreada en todos los trabajos del presente dossier, permite entender cómo las ciencias en su faceta misional han ido elaborando cosmopolíticas a través de los procesos señalados en los apartados anteriores. De ser así, la estrategia seguida por estos trabajos muestra la fecundidad de apostar por una historia que no pretende caer ni en la historia puramente conceptual ni en la historia puramente social. Y que tampoco pretende crear semejanzas triviales rastreando palabras que puedan ser meramente homónimas. La apuesta ha sido mostrar, cómo en la dimensión diseminada del concepto *misión* se esconde sin embargo una profunda continuidad histórica.

5. Conclusión

En este texto, he esbozado una propuesta historiográfica que pretende aclarar algunas de las posibles preguntas en torno a este esfuerzo colectivo por pensar la historia de la ciencia a través del término *misión*. Como he dicho, en un primer momento parecería que esto nos acerca a una historia conceptual por demás clásica, con todos sus desafíos y potencialidades. Asimismo, esto también nos obliga a pensar si los cambios en el concepto *misión* reflejan una ruptura

semiótica radical que habría dado lugar a una situación de polisemia en la que no habrían ocurrido continuidades semánticas entre el viejo y el nuevo sentido del término.

Con respecto a lo primero, habría resultado quizás sorprendente emprender un esfuerzo historiográfico comparativo anclado en la historia conceptual cuando algunos de los estudios de caso aquí mencionados simplemente no recuperan al término incluso si las prácticas mismas evidencian una continuidad.

Con respecto a lo segundo, habría resultado inútil emprender tal esfuerzo comparado si tal ruptura semiótica radical hubiese ocurrido pues, si así hubiese sido, no habría habido ninguna semejanza o continuidad, algo que claramente queda falseado ya que, a pesar de los cambios en el sentido del término, hay también importantes continuidades que han ido quedando sedimentadas y que se movilizan incluso en los sentidos más modernos del término.

Empero, como he intentado mostrar, al pensar al término *misión* como un término diseminado que opera como una metáfora fundante, resulta posible salir airosos de ambos desafíos ya que no tenemos que comprometernos con un modelo de historia conceptual que implique una radical desconexión con la práctica —y en este caso hemos intentado mostrar cómo incluso desde Kosselleck está ya presente la intuición de que los conceptos no son solamente reflejos del mundo sino que lo estructuran— de tal suerte que resulte imposible oscilar entre un término y las prácticas por él referidas.

De igual manera, gracias a esta apuesta es que podemos declarar que los cambios semánticos observados se caracterizan mejor como una instancia de diseminación y no tanto como un caso de polisemia. Aceptada esta idea, habría claramente un elemento de continuidad que subyace a tal diseminación y que versa acerca de la imbricación entre la historia de la experticia y la historia de la creación de territorios gobernables, historias que se intersectan precisamente en la forma en la cual territorializan ambas dimensiones.

En cualquier caso, esta reflexión historiográfica/filosófica persigue acompañar a los estudios antes mencionados y su objetivo es evidenciar la reflexión colectiva que en su momento se emprendió para pensar, más allá de cada ejemplar, la lógica que subyacía a este esfuerzo colectivo que, como espero que pueda verse, ha intentado hacer coincidir herramientas de la historia conceptual y de la historia social mostrando cómo es posible tomar a un término como nodo articulador sin que ello implique referir únicamente al discurso en detrimento de la praxis. **D**

Referencias

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 2001. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Derrida, Jacques. 1978. *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Derrida, Jacques. 1982. *Margins of philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Escobar, Arturo. 2007. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Foucault, Michel. 2005. *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Koselleck, Reinhart. 2012. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Editorial Trotta.
- Lemke, T. 2015. *Foucault, governmentality, and critique*. Nueva York: Routledge.
- Stengers, Isabelle. 2010. *Cosmopolitics I*. Minneápolis: The University of Minnesota Press,

Recursos de Internet:

- Hills, D. 2017. Metaphor. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Disponible en <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/metaphor/>> consulta: 12 de agosto de 2019.
- Morales, Adriana. 2019. Polisemia. *Significados.com*. Disponible en <<https://www.significados.com/polisemia/>> consulta: 12 de agosto de 2019.

Angélica Morales Sarabia*

Entre la formación religiosa y la excelente salud. Los saberes jesuitas en el septentrión novohispano (s XVIII)

Between religious formation and excellent health. The jesuit knowledge in the novohispan septentrion (s XVIII)

Abstract | In this article, I analyze the tension that results from the revision of the *indipetae* letters and the knowledge of the missionaries in the northern part of New Spain, with the intention to reconstruct, both their practical and scientific skills. The *indipetae* letters account for the subjectivity of the candidates, there the values of indifference and martyrdom are highlighted, but with little or no information about their knowledge. These letters were sent by the youth to their superiors in order to be chosen as missionaries. It is through a review of itinerancy in the northern New Spain that we can recognize how the missionaries had a certain command of cartography and natural history, as well as an inclination to learn other languages. All of their knowledge was fundamental in the conquest of new mission territories.

Keywords | itinerancy, northern New Spain, *indipetae*, missionary knowledge.

Resumen | En este artículo, me interesa reconstruir la articulación de distintos saberes jesuitas en dos momentos de su trayectoria. Un primer momento, en su calidad de solicitantes y un segundo, en su itinerancia, ya como misioneros. A través de las cartas *indipetae* los estudiosos han profundizado en la subjetividad de los candidatos, reconociendo la indiferencia y el martirio como valores centrales en su formación religiosa. Estas cartas fueron enviadas por los jóvenes a sus superiores con el fin de ser elegidos misioneros. Sin embargo, incluso en su itinerancia podemos reconocer el despliegue de otros saberes prácticos y científicos, igualmente relevantes en la trayectoria de los misioneros. En este caso hemos elegido el septentrión novohispano, una región en la que podemos reconocer cómo los misioneros echaron mano de sus conocimientos cartográficos y de historia natural,

Recibido: 17 de febrero de 2020.

Aceptado: 2 de agosto de 2020.

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.

Correo electrónico: rsarabia@unam.mx

Morales Sarabia, Angélica. «Entre la formación religiosa y la excelente salud. Los saberes jesuitas en el septentrión novohispano (s XVIII).» *Interdisciplina* 9, n° 24 (mayo-agosto 2021): 29-50.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.24.78457>

además de su inclinación por el aprendizaje de otras lenguas. Esta región de la Nueva España impuso una itinerancia *sui generis* en la conquista de nuevos territorios de *misión*.

Palabras clave | itinerancia, septentrión novohispano, *indipetae*, saberes misionales.

“Ya hemos visto hombres que han hecho quince viajes y aun dieciocho a las Indias; de otros hemos oído que pasan de veinte veces las que han ido y vuelto, pasando ese mar Océano, en el cual cierto no hallan rastro de lo que han caminado por él, ni topan caminantes a quien preguntar el camino. Porque como dice el Sabio, la nao corta el agua y sus ondas, sin dejar rastro por donde pasa ni hacer senda en las ondas. Mas con la fuerza de la piedra imán se abre camino descubierto por todo el grande Océano por haberle el Altísimo Creador comunicado tal virtud, que de sólo tocarla el hierro queda con la mira y movimiento al norte, sin desfallecer en parte alguna del mundo. Disputen otros e inquietan las causas de esta maravilla, y afirmen cuanto quisieren no sé qué simpatía; a mí más gusto me da mirando estas grandezas, alabar aquel poder y providencia del sumo Hacedor y gozarme de considerar sus obras maravillosas”
(Acosta y Del Pino 2008, 32)

Introducción

FRANCISCO XAVIER CLAVIJERO utilizó en la escritura de su *Historia de la Antigua o Baja California* (1789) un extenso archivo documental integrado por cartas, cédulas reales y relaciones, entre otros manuscritos. De igual forma, incluyó información proveniente de los misioneros más experimentados en los asentamientos de California, como la que le brindó Miguel del Barco (1706-1790) muy probablemente durante largas conversaciones que mantuvieron en el exilio en Bolonia. La mezcla de fuentes escritas y orales dio como resultado un manuscrito sobre la historia local de California con un fuerte componente experiencial (Clavijero y Portilla 2007, XXIII-XXXI).

El libro nos enseña, entre muchas cosas, la forma en que la Compañía de Jesús desplegó sus destrezas políticas y saberes misionales para garantizar la viabilidad de las misiones en California, a lo largo de los setenta años de su existencia en esa región de la Nueva España.¹ De manera particular, nos habla de

1 Retomo saberes misionales del volumen colectivo *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* editado por Guillermo Wilde, que nos permite profundizar en los procesos de adaptación de ciertos conocimientos y prácticas empíricas en el contexto misional; saberes misionales, también descritos como saberes de la conversión. En ambos casos se refiere al resultado intelectual inmediato de las misiones como las historias naturales, las materias médicas o los diarios y derroteros de viaje, cartografía, geografía entre otros. (Wilde 2019, 15-27; Romano, 2019, 133-154, Justo 2019, 155-174).

cómo esta experiencia se puso a prueba en las décadas de los treinta y cuarenta del siglo XVIII, cuando se vivieron acontecimientos dramáticos que estuvieron cerca de poner fin al proyecto en la región. Esto último lo trató Clavijero en los capítulos Tercero y Cuarto con gran prolijidad de datos y pasajes (Clavijero y Portilla 2007, 135-192, 193-247). En la construcción histórica que emprende, nos relata cómo los jesuitas desplegaron una diversidad de acciones para conquistar nuevos territorios de *misión* que fueran más seguros y mejor dotados de recursos naturales.² Explica que la estrategia consistió en actuar por dos flancos: por mar hacia el río Colorado, a través de la costa oriental de California, y por la contracosta, hacia Sonora y la Pimería Alta (tierra). Al observar el mapa imaginario de Clavijero, podemos visualizar una especie de tijera que, al cerrarse en el río Gila (Venegas 1757, 5), permitiría cubrir dos objetivos: mejorar la comunicación y abastecimientos de las misiones californianas por tierra, así como terminar con las poblaciones más rebeldes, las cuales rechazaban la intromisión de los jesuitas y de los extranjeros.

En estos mismos capítulos, Clavijero relata cómo los levantamientos de los pericúes, en las tierras más australes de California, se registraron a partir de 1733, marcando un antes y un después en las misiones de California. El momento más álgido sucedió en 1734, año en que dieron muerte a Lorenzo Carranco, de la *misión* de Santiago de los Coras, y a Nicolás Tamaral, de la *misión* de San José de los Cabos. Los pericúes, como los demás pobladores originarios de California, se resistieron a ser reducidos por los misioneros y otros extranjeros (soldados y pescadores de perlas) que ejercían una violencia extrema en contra de ellos. Estos acontecimientos convulsos y ríspidos de los que habla Clavijero sobre California dan pie a varias preguntas: ¿cómo eran seleccionados los jóvenes que iban a viajar a California?, ¿qué tipo de habilidades prácticas y saberes debían poseer para encabezar dichos trabajos?, ¿qué implicaba la conquista de nuevos territorios de *misión*?

² El vocablo *misión* también se refiere a “la salida, jornada o peregrinación que hacen los Religiosos y Varones Apostólicos, de Pueblo en Pueblo, o de Provincia en Provincia, predicando el Evangelio, para la conversión de los Hereges y Gentiles, o para la instrucción de los Fieles, y corrección y enmienda de los vicios”. Latín. *Missio. Excursio sacra*. *Diccionario de autoridades*, t. IV, 1734. El uso del vocablo surgió en el contexto de la expansión del cristianismo, religión que pronto dejó en claro sus aspiraciones universalistas al ampliar su dominio en *Las cuatro partes del mundo*, parafraseando a Sergei Gruzinski. Al nacer bajo una encomienda pastoral, en un contexto de expansión colonial, difícilmente podemos separar a la *misión* del ascenso de los Estados teocráticos católicos y protestantes (Corsi 2008, 27). El vocablo *misión* remite a una condición de heterogeneidad, ya que se utilizó para designar una multiplicidad de acciones y lugares; es una palabra que se ha resemantizado a lo largo del tiempo, pero que a pesar de ello tiene elementos que perviven hasta nuestros días.

El septentrión novohispano impuso una itinerancia³ muy distinta a la que planeó Francisco Javier para Asia. En aquellas tierras tan lejanas de Europa y América se dispuso como objetivo catequizar y formar instituciones católicas que, más adelante, serían administradas por un “clero local” (Del Valle 2013, 6). Una vez cumplido el objetivo, el misionero debía emprender de nueva cuenta su recorrido. Para el siglo XVIII, esta estrategia era impensable en América debido a las tensiones en la formación de un clero novohispano y, en general, americano. Además, la itinerancia en California y en todo el septentrión marcó condiciones particulares que, hasta cierto punto, pueden considerarse únicas con respecto a otras experiencias misionales en la Nueva España y en América en general.

Bajo esta realidad debemos revisar una tensión que, en mi opinión, se erige cuando intentamos vincular los procesos de selección que usaban los padres provinciales para designar a los nuevos misioneros utilizando como documento central las cartas *indipetae* por un lado, y las exigencias cuasiprofesionales que estos últimos utilizaban durante la itinerancia, por el otro. Son dos vivencias esenciales (la religiosa y la cuasiprofesional) que marcan el transcurrir de los misioneros, pero que suelen aparecer desligadas en las narrativas de los archivos jesuitas, contribuyendo, en cierta forma, a la existencia de un *currículum oculo* por exclusión.

Los misioneros que viajaron al septentrión novohispano nos legaron una extraordinaria producción de manuscritos e impresos dedicados a la historia natural, la medicina y la cartografía que nos obligan a profundizar en las formas en que se articularon y se adaptaron su formación y los saberes misionales en la resolución de necesidades prácticas concretas. Quizá la tensión entre formación y saberes misionales no podía ser de otra manera. Ya desde la exclusión de la historia natural y la medicina en la *Ratio Studiorum* (1599), es indicativo de la jerarquización que privará en la formación de los jóvenes. Por el contrario, las matemáticas jugaron un papel importante en dicha formación.⁴ Aun así, podemos afirmar que la historia natural y la medicina en el ámbito jesuita lograron formar una tradición propia, ampliamente desarrollada en las misiones. Ciertamente, tanto la historia natural como la medicina sufrieron cambios. Como bien lo señala Antonella Romano, la historia natural se bifurcó en dos caminos clara-

3 De acuerdo con el Diccionario de la *Real Academia Española*, itinerante “proviene del latín tardío itinērans, antis ‘viajero’, y éste de itinerāri ‘viajar’, der, iter, itinēris ‘camino, viaje’.” <https://dle.rae.es/?w=itinerante&m=form>

4 Para Justo, las matemáticas junto con la filosofía natural, si bien formaron parte de la *Ratio Studiorum*, “tuvieron un desarrollo incompleto” en los colegios y universidades jesuitas. En casi todos se dictaba cursos de matemáticas, geometría o esfera; y en las menos, se llegaba a impartir cursos de “cosmografía, geografía, balística y construcciones”, pero esto fue así solo para los países centrales de Europa. (Justo 2019, 158).

mente discernibles: el de las ciencias de la naturaleza y el de las ciencias del hombre. Pero no deja de ser digno de subrayar que las historias naturales fueran uno de los primeros resultados intelectuales de las misiones, a pesar de que los jóvenes nunca recibieron una formación sistemática en este campo de saber (Romano 2019, 138; Justo 2019, 160).

Las cartas *indipetae*

En las últimas décadas, la historiografía jesuita ha profundizado en el estudio de las cartas *indipetae* revelando el universo subjetivo de los jóvenes candidatos.⁵ En las cartas *indipetae* sobresale la retórica espiritual basada en los valores de “indiferencia y martirio” que debían poseer los jóvenes (estudiantes y hasta novicios) que deseaban emprender el viaje misional,⁶ por ello, los candidatos debían mostrar al momento de redactar su petición “vocación religiosa y apostólica” (Maldavsky 2012, 155). Estos extraordinarios documentos han llamado poderosamente la atención de los investigadores en años recientes, por ser una excelente vía para profundizar en la formación espiritual de los jóvenes misioneros (Colombo y Massimi 2014, 71). Este género puede considerarse como “una carta de motivación, una prueba jurídica, pero también, un instrumento administrativo” (Maldavsky 2014, 80). Las cartas aparecen como parte de un proceso institucional que se mantuvo desde el generalato, aunque su redacción no fue obligatoria para todos los jesuitas que misionaron, ni tampoco todas tuvieron respuestas inmediatas.

A través de estas cartas es posible construir los imaginarios que prevalecían sobre las misiones que se encontraban fuera de Europa, la escasa información que los candidatos tenían sobre los lugares a los que serían enviados. En el imaginario de estos jóvenes, las misiones en China ocupaban un primerísimo lugar sobre cualquier otra parte del mundo. Ese país se convirtió en el lugar en donde los jóvenes podrían cumplir con la “mayor gloria de Dios y ayuda de aquellas

⁵ Entre los objetivos de la *litterae indipetae* está la demostración de la espiritualidad de quien escribe. En cierta forma está plasmado el universo subjetivo de los candidatos, pero también, como señalan los autores, se reconocen sus silencios, omisiones inconscientes. A través de estas cartas también es posible reconocer la centralización en la toma de decisiones de la Compañía. (Colombo Massimi 2014, 71).

⁶ Pavel Zavadil advierte que no se puede hacer una traducción literal del martirio. Los misioneros jesuitas apreciaban su vida lo suficiente como para mantenerse vivos a toda costa, por lo tanto, la muerte nunca fue el objetivo final de su viaje. Por tanto, el martirio debe entenderse en términos simbólicos, aquí la muerte “violenta causada” o sufrida “por los enemigos de la fe católica”, cuando esta era inminente, significaba que no había sido en vano e inútil; representaba, en cierta forma, la “culminación de su carrera de misionero por haber alcanzado la “santidad (*sanctitas*)” o “venerabilidad (*venerabilis*)” (Zavadil 2016, 85).

almas” (Kino 1961, 191). Lamentablemente para ellos, la lista de rechazados a ese destino fue mucho más larga que la de los que emprendieron el viaje. Entre los jesuitas a quienes se les negó el privilegio de viajar a ese destino, se encuentran Athanasius Kircher (1602-1680) y el propio Eusebio Kino (1645-1711), quien al final fue aceptado como misionero en la Nueva España y hoy en día es reconocido por sus contribuciones cartográficas del septentrión novohispano.

Los análisis de las cartas *indipetae* muestran además que no todos podían ser misioneros, los candidatos teóricamente debían ser “fuertes, sanos y, ante todo jóvenes” (Zavadil 2016, 84), además de que tenían que manifestar una convicción férrea. Convicción que demostraban en el ir y venir de peticiones que, con la misma frecuencia, eran rechazadas por los padres provinciales. Solo unos cuantos lograban la autorización para misionar en tierras lejanas. Por ejemplo, el siciliano Xavier Francisco Saeta (1664-1695) solicitó por primera vez, en 1682, convertirse en misionero. Sin embargo, su petición fue aceptada hasta 1694, cuando tenía treinta años de edad. Fue hasta ese momento que finalmente se le autorizó viajar a la Nueva España (Kino 1961, 11-13). Aquí, claramente la perseverancia de Saeta estuvo a su favor.

Sobre el aprendizaje de otras lenguas y otros saberes misionales

Sobre el aprendizaje de otras lenguas, existe una extensa historiografía. Sabemos que era una condición *sine qua non* para los misioneros que deseaban viajar a las américas. Así lo establecía José de Acosta en su *De Procuranda Indorum Salute* para las misiones en el Virreinato de Perú (Salamanca, 1588-1589). Esta es una obra compleja, escrita en un contexto de crispación política que exigía una valoración de las misiones en el virreinato de Perú (Wilde 2017, 147-175; Acosta y Del Pino-Díaz 2008, XXIV-XXV). Los especialistas, como Fermín del Pino-Díaz, señalan que este tratado, junto con su *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590), pueden considerarse las obras más importantes de Acosta (Acosta y Del Pino 2008, XXIV). Pero aquí lo que nos interesa subrayar es que Acosta, a lo largo de su tratado, fue enfático al señalar que los misioneros estaban obligados a dominar las lenguas de las poblaciones locales, ya que, de su conocimiento dependía el cumplimiento del apostolado. Era un tema central y al mismo tiempo, uno de los mayores retos que tendrían que afrontar los misioneros en los territorios de *misión*.

Por ello se reconoce que los jesuitas, junto con las otras órdenes mendicantes, desarrollaron métodos de aprendizaje lingüístico y cultural en el ámbito indígena como ninguna otra institución secular, sobre todo durante los primeros siglos de expansión imperial (Rubiés 2017, 273). Sin lugar a dudas, fue fray Bernardino de Sahagún y su obra monumental, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, un caso paradigmático en esta materia. Los trabajos extraordinarios que realizaron los franciscanos durante el siglo XVI, en cierta forma,

fueron continuados por los jesuitas durante el siglo XVIII en la Nueva España, sin embargo, cada una de las órdenes se adscribió a sus propias tradiciones intelectuales y religiosas al momento de escribir sobre las culturas indígenas, y los jesuitas no fueron la excepción. Para Joan-Pau Rubiés, la Sociedad tuvo “a menudo la capacitación y motivación cuasiprofesional para aprender sobre las culturas locales y escribir sobre ellas” en diversas partes del mundo (Rubiés 2017, 273).

La demostración de los candidatos sobre el dominio de otras lenguas siempre podía jugar a su favor durante los procesos de selección. En la carta *indipe-tae* de Saeta escrita durante 1687, expresaba su deseo de ser enviado como misionero a la Nueva España. Y sin desperdiciar espacio en el papel, le hace saber al padre provincial que él había aprendido castellano de forma autodidacta: “suerte que hallará, en este escrito, alguna falta, habiendo yo aprendido de lengua castellana, poco antes sin maestro, y por la misma intención” (Kino 1961, 188-189). De igual forma, aprovecha para señalar que sabía de muy buena fuente, que muchos candidatos que solicitaban misionar en América no dominaban el castellano (Kino 1961, 191).⁷ Esto último lo podemos interpretar como una forma explícita de autopromoción en la que se muestra como el mejor candidato.

En otro artículo, hice una revisión de las fuertes negociaciones que emprendieron los jesuitas, para que se autorizara la entrada de misioneros extranjeros a tierras americanas (Morales 2019, 1-22). El argumento que extendió el padre Sebastián Izquierdo a finales del siglo XVII, se sustentó en las distintas formaciones religiosas que existían entre los candidatos nacionales y extranjeros. Desde su opinión, los jóvenes españoles no tenían los estudios concluidos, ni habían tomado los cuatro votos al momento de ser enviados a las misiones, lo cual era muy distinto para los misioneros extranjeros, quienes generalmente cuando viajaban a América tenían todos sus votos. Sumado a esto, los extranjeros presentaban una inclinación mayor al aprendizaje de otras lenguas e inferimos que tenían el dominio de otros saberes misionales que el padre Izquierdo nunca llega a explicitar en sus argumentos. Por tanto, para él los misioneros que llegaban a América eran demasiado jóvenes para afrontar los retos que exigía el apostolado en este continente (Morales 2019, 1-22).

Sin embargo, sabemos bien que las misiones a nivel local daban cuenta de otras realidades. Las opiniones de Izquierdo no fueron necesariamente compartidas por otros compañeros de la Sociedad. Por ejemplo, en el virreinato de Perú, los padres se quejaban de que los misioneros extranjeros no siempre cum-

⁷ El paso de Saeta por las tierras del septentrión fue ciertamente trágico, ya que murió a manos de los pimas de Tubutama, en su *misión* de Caborca, ubicada en la Pimería Alta, en 1694, un año después de su arribo.

plían con las expectativas de los padres provinciales, ya que estos se mostraban poco comprometidos con el aprendizaje de las lenguas indígenas (Maldivsky 2014, 84).

Es claro que el aprendizaje de otras lenguas *in situ*, exigía un proceso de inmersión cultural complejo. Esto llevó a que en ocasiones el aprendizaje de las lenguas locales no siempre fuera exitoso, como suele afirmarse en la historiografía jesuita. Al emprender acercamientos microhistóricos emergen los límites y alcances de dicho mandato. En algunos casos, los conocimientos de otras lenguas se mantuvieron en un nivel superficial o se limitaron a la esfera de lo práctico. Pero este problema, que no puede achacarse únicamente a la incapacidad individual de los misioneros, sino a las dificultades que imponía la diversidad lingüística de los lugares en los que llegaron a establecerse, lo que hacía mucho más difícil los procesos de adquisición de una o varias lenguas autóctonas.⁸ Asimismo, debemos poner atención en el tipo de vínculos que llegaban a construir los misioneros con las poblaciones locales, los cual era, indiscutiblemente, una condición determinante para aprender sobre las lenguas locales. Por tanto, la cantidad de idiomas que solían existir en estas regiones, los constantes cambios entre una *misión* y otra; o bien, los desplazamientos que existían entre la *misión* y los pueblos de visita, dificultaban la inmersión lingüística a los misioneros. Es innegable que los desplazamientos constantes en los territorios de *misión* exigían una inversión de enormes cantidades de tiempo y energía, lo que iba en detrimento de las horas de estudio de las lenguas (Hausberger 1997, 73, 81).

Lo que me interesa subrayar, es que a medida que los jesuitas ganaban terreno en la Nueva España, requirieron misioneros con cualidades específicas que, a veces, no reconocemos con toda claridad en las cartas *indipetae*. La experiencia demostraba que aquello que sucedía en el virreinato de Perú, no necesariamente era una situación apremiante para el septentrión novohispano y viceversa. Por tanto, había que adecuarse a cada circunstancia. Cabe preguntarnos si esto mantiene alguna relación con los misioneros centroeuropeos.

Para el caso de la Nueva España, ciertamente eran insuficientes los misioneros de origen español o americano. En las últimas décadas del siglo XVII comen-

8 Miguel del Barco (1706-1790) fue sensible ante el número de variantes de la lengua cochimí en California, pero solo consideró como una misma lengua la que se hablaba en las misiones de San Javier y San José Comondú, ubicadas dentro de los veinticinco grados y treinta y tres de latitud (Barco 1973, 223). Esto mismo lo reconoció Fernando Consag (1703-1759). Comentó que en el recorrido por la costa oriental de la Antigua California tuvo que enfrentarse con diferencias idiomáticas conforme iba avanzando a la desembocadura del río Bravo, lo que lo obligaba a depender de traductores chochimíes (Consag 1757, 140-194). Los misioneros se preocuparon por contar con doctrinas escritas en las lenguas locales, sin embargo, su labor pastoral dependió de traductores, tal como lo demuestra la documentación existente.

zó a crecer el número las misiones en el septentrión novohispano, lo que obligó a incorporar a misioneros de otras latitudes. Llegaron a la Nueva España checos, belgas, italianos y alemanes. Lo cierto es que la llegada de los misioneros centroeuropeos a la Nueva España en cierta forma nos refiere a cambios y reacomodos geopolíticos del proyecto misional. Hasta antes de su expulsión, se habían fundado 133 misiones en el septentrión novohispano, aunque muchas de ellas fueron de poca duración (Křížová 2016, 21). Sin embargo, los checos jugaron un papel destacado en su avance por las tierras del norte. Entre 1678 y 1755 arribaron 35 misioneros de la provincia checa a la Nueva España (Kašpar 1991, 32).

Lucke Clossey reconoce que en la Alta Provincia Alemana, los padres procuradores a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, además de echar mano de las estrategias tradicionales en el convencimiento de los jóvenes para que abrazaran la causa misional (por ejemplo, se utilizaba como una herramienta de convencimiento el diario de Matteo Ricci en China); comenzaron a redactar textos en los que se hacía explícita la importancia de que los misioneros que serían enviados a China, mostraran sus competencias en teología, filosofía, matemáticas y astronomía (Clossey 2008, 116). Sin embargo, esto que Clossey encontró para la Alta Provincia Alemana, no se hizo explícito para el caso americano. En los archivos jesuitas para América, encontramos documentación abundante en la que se enfatiza la capacidad que debían mostrar los candidatos para aprender las lenguas indígenas y, por supuesto, el dominio del castellano. Tan es así que Saeta, como muchos otros candidatos, sabía que el dominio del castellano podía jugar a su favor en el proceso de selección (Kino 1961, 190-192). Los candidatos para misionar en América debían mostrar una inclinación al aprendizaje de lenguas indígenas, además de una capacidad para desenvolverse entre ellos. Sin embargo, no se les exigía ningún tipo de señalamiento sobre sus cualidades intelectuales, prácticas o científicas (Justo 2011, 159).

Esto de alguna forma influyó para que la historiografía se concentrara en el tema de las lenguas, pasando de largo sobre otros saberes misionales, ya que se consideraron accesorios a la evangelización. Sin embargo, como aquí intentaremos demostrar, estos fueron cruciales en la conquista de nuevos territorios de *misión* a lo largo del siglo XVIII novohispano. Una vez instalados en los lugares de *misión*, los jesuitas se vieron obligados a poner en marcha habilidades y conocimientos necesarios para acometer una multiplicidad de tareas, como la exploración de nuevos territorios de *misión*. Por tanto, a la inclinación del aprendizaje de otras lenguas, se sumaron saberes como la historia natural, la medicina y la cartografía. El desarrollo cuasiprofesional de estos saberes que nos propone Pau Rubiés, los encontramos claramente en figuras como Eusebio Francisco Kino (1645-1711), quien se encargó de promocionar sus conocimientos matemáticos y cartográficos al encontrarse en tierras novohispanas (Pineda y Rodríguez, en

edición). Jacobo Sedelmair se declaró amante de la cartografía (1770-1779) y se mostró dispuesto a conquistar los territorios más allá de río Gila. A Fernando Consag (1703-1759) se le asignó la tarea de explorar la costa oriental de California hasta el río Colorado. Y Wenceslaus Linck (1736-1797) encabezó varias exploraciones en la California, poniendo en marcha sus saberes cartográficos.

Los saberes misionales

La escritura de cartas e informes

Para dar cuenta de los saberes misionales debemos escudriñar en las cartas edificantes y curiosas⁹ y en los informes escritos por los misioneros; a través de estos documentos sabemos de la importancia que tenían para los jesuitas la cartografía, la geografía o la medicina. Más aún, de la relevancia de estos saberes en la conquista de nuevos territorios de *misión*.¹⁰ La lectura de estos archivos nos permite seguir las nervaduras de una escritura en la que se registra información vasta en esta materia, sin faltar a las demostraciones de fe. Los jesuitas, al funcionar como una *corporación de larga distancia*, instauraron prácticas concretas de recolección, transportación y concentración de información, esto que Steven J. Harris denomina, *ciclos de retroalimentación positiva* (Harris 2000, 229). Dichos métodos fueron centrales en la apropiación, sistematización y circulación de la información natural, geográfica y médica generada por los misioneros en diversas partes del mundo y que contribuyendo, en cierta forma, a la identificación de regiones como centros de diseminación y otras de concentración de información jesuita para el siglo XVIII (Harris 2000, 239). También durante este siglo se reconoce, en algunas cartas, una clara aspiración científica de los autores, sin perder el sentido que originalmente les fue asignado durante el siglo XVI: el ser edificantes (Zermeño 2008, 24). Ciertamente la riqueza de información que encontramos en este tipo de documentos dependió de las capacidades e inclinaciones de cada uno de los misioneros, por lo que el tratamiento y la

9 De acuerdo con las *Constituciones* estas cartas debían servir para la “conservación en lo que toca al ánima”. Se indicaba que estas debían ser leídas durante la comida. El Rector de cada colegio debía escribir anualmente al General y dos al Provincial de la Compañía. Era obligatorio además el intercambio epistolar entre los miembros inferiores y superiores de la Compañía. Aunque también se señala que estas cartas sufrieron cambios a través del tiempo. (Colombo Massimi 2014, 69).

10 Romano considera “mientras que la constitución de la agenda intelectual de la Compañía se fundaba sobre un diálogo ceñido con los antiguos “expurgados”, su filosofía natural estaba explícitamente definida como “aristotélica”, su matemática como “euclidiana” y su retórica como “ciceroniana”, ellos no convocaron a Plinio en su denso y fecundo diálogo con los antiguos”. (Romano 2019, 138).

profundidad son desiguales. Pero no deja de ser importante el espacio que fue ganando la ciencia.

Por ejemplo, los misioneros en cierta forma lograron subsanar sus carencias formativas en la historia natural con el ejercicio constante de la escritura de relaciones, tal y como se especificaba en las Constituciones.¹¹ Claudio Acquaviva, General de la Compañía de Jesús, estableció en 1598, la obligatoriedad de escribir sobre las misiones, enlistando las condiciones físicas, naturales y etnográficas de los lugares, y por supuesto, sobre su actividad religiosa. Con lo cual no resulta exagerado considerar que estos textos sean considerados como antecedentes de las historias naturales jesuitas (Figuroa y Ledezma 2005, 13). La eficacia de los intercambios epistolares no dependió de la rapidez con la que llegaban o el carácter normativo, como bien lo apunta Morales, sino de la capacidad de acercar lugares, tiempos y espacios sociales lejanos (Morales 2019, 34).

Los misioneros fueron adiestrados en la escritura de reportes de carácter administrativo, lo que implicaba un aprendizaje en el observar y en el establecer juicios, además de poseer claridad de expresión y mostrar diligencia al redactar sus cartas (Harris 2000, 229-230). Estas comunicaciones, al ser abundantes en detalles, tendían a la precisión de lo que estaban reportando. De ahí que no sea extraño que estos reportes estén repletos de datos. Y si bien estas comunicaciones servían de vasos comunicantes entre los misioneros y sus superiores, también eran utilizados para tomar decisiones político-administrativas de la Sociedad. Por ello era fundamental que la información que llegaba al escrito-

11 En las *Constituciones* “Octava Parte Principal. De lo que ayuda para unir las repartidas y su cabeza entre sí. Capítulo I. De lo que ayuda para unir los repartidos con su cabeza y entre sí”, [675] se establecía que:

Para que las nuevas de la Compañía puedan comunicarse a todos, seguiráse la forma siguiente. Los que son debaxo de un Provincial, de diversas Casas o Colegios, scriban cada principio de quatro meses una letra que contenga solamente las cosas de edificación en la lengua vulgar de la Provincia, y otra en latín del mesmo tenor; y imbién la una y la otra duplicada al Provincial, para que inbié la una copia latina y vulgar al General con otra suya, donde diga lo que hay notable o de edificación que no tocan los particulares; y la otra haga copiar tantas veces, que baste para dar noticia a los otros de su Provincia. En caso que se perdiessse mucho tiempo en imbiar al Provincial estas letras, pueden los locales y Rectores inbiar al General derechamente sus cartas latina y vulgar, y la copia al Provincial. También el Provincial, quando le pareciese, puede commeter a algunos de los locales que avisen a los demás de su Provincia, imbiéndoles copias de la que scriben al Provincial. Pero para que lo de una Provincia se sepa en otra, dará orden el General que de las letras que se imbián de las Provincias, se hagan tantas copias que basten para proveer a todos los otros Provinciales; y ellos así mesmo las harán copiar para los de su Provincia. Quando hubiesse mucho commercio de una Provincia a otra, como de Portugal a Castilla y de Sicilia a Nápoles, el Provincial de la una podrá imbiar al de la otra la copia de las que imbiá al General (Arizabalde, Corella y García-Lomas 1993, 293).

rio del padre provincial, o de cualquier autoridad, fuera fidedigna (Harris 2000, 229-230).

Las primeras impresiones del viaje

Desde el primer viaje que emprendían los misioneros ponían en marcha sus saberes. Estos viajes no siempre podían ser circulares, ya que carecían de fechas de retorno. Para la mayoría de los misioneros era su primera travesía ultramarina (Černá 2019). Como resultado de ello tenemos una diversidad de descripciones en las que suelen transmitir sus sentimientos de extrañeza y estupor frente a la multiplicidad de tonos de piel, la vestimenta de los pobladores y a la franca repulsión de sus prácticas alimentarias (Hausberger 1997, 68-69). Y no debe sorprendernos esta condición en la que vive el viajero, ya Michel de Certeau señala cómo los viajeros acostumbraban experimentar la otredad en clave de exterioridad, con lo cual al momento de escribir sobre lo que observaban lo hacían casi siempre desde sus puntos de vista (prototipos). Esto conlleva que la descripción de la otredad permaneciera cargada con un potencial expansionista que es, por definición, colonizador del otro (De Certeau 1993, 212).

Partiendo de la evaluación de De Certeau, los misioneros jesuitas permanecieron muchas de las veces inmersos en entornos que se les resistían y entraban en contacto con culturas diferentes a la propia, describiéndolas bajo sus propios términos y adoctrinamiento.¹² Quizá las impresiones que nos legaron fueron intrínsecas al viaje mismo, rasgos ineludibles de quien se muda a lugares tan distintos al propio. De ahí que el viaje que emprendían los misioneros no era una travesía menor que durara meses o años. Y el desencanto era hacer acto de presencia desde el comienzo de su recorrido, encontrándose todavía en el continente europeo. Así sucedió con varios misioneros centroeuropeos, al llegar a la península Ibérica (Zavadil 2016, 89). La confrontación con la realidad no iniciaba necesariamente al tocar tierras americanas, sino casi de inmediato, al ir cruzando las fronteras de su propio entorno local.

En otros casos, los más reportados eran sentimientos que se mostraban al arribar a sus destinos de *misión*. Fernando Consag (1703-1759), originario de Varazdín, Reino de Croacia, tuvo muchas dudas y sentimientos encontrados desde el primer momento que arribó a la Nueva España, en 1732. En una carta dirigida al padre George Neumayer, con gran desazón escribía que le resultaba

12 La complejidad lingüística de los lugares de *misión*, al quedar compactada en la escritura, tuvo consecuencias importantes en la jerarquización de los conocimientos. En el proceso de inmersión cultural, los jesuitas establecieron la escritura como un elemento diferenciador entre ellos y los pueblos a convertir a su fe, de manera que las letras se instituyeron como el vehículo de comunicación entre los instruidos, remarcando fronteras sociales y culturales con las sociedades no alfabetizadas (Romano 2019, 152).

relativamente fácil cumplir la tarea del apostolado en las ciudades y parroquias; sin embargo, algo muy distinto sentía al salir a las “salvajes soledades y es[ta]r dispuesto a guiar hacia el rebaño de Cristo a los bárbaros paganos, de quienes todavía queda un número interminable en este reino de México” (Lascano y Pericic 2001, 101). Quizá la primera impresión de Consag fue cambiando en el tiempo, una vez que llegó a la misión de frontera de San Ignacio, en California.

La experiencia de Consag, refuerza las afirmaciones de Maldavsky, quien en sus estudios sobre las cartas *indipetae*, demuestra convincentemente cómo los jesuitas tenían escasa información de los lugares a los que serían enviados a misionar. Existía una idealización de los lugares de misión, alimentada convenientemente por la Sociedad. Pero también, la experiencia de Consag y otros centro-europeos que arribaron a la Nueva España, nos muestra los propios límites de la inmersión cultural que tanto preocupó a Acosta en su tratado misional.

Otro caso sumamente interesante nos provee la carta que nos legó el Padre Taillandier sobre su viaje, en la que escribe:

El navío era pequeño, y sin puentes: estaba tan cargado de mercaderías, que el capitán mismo dormía a menudo a la inclemencia, como todos los demás del equipaje. Imagine V.R. dos Misioneros, y un sacerdote portugués, con dos criados negros, y cristianos, en medio de cien moros, o gentiles, todos negros, que nos miraban con más horror, que la gente más delicada de Europa acostumbrada a mirar a los de este color (Taillandier 2008, 98).

Taillandier y sus compañeros religiosos claramente se encuentran en desventaja numérica, son vistos como bichos raros. De alguna forma existe una inversión del discurso del otro.

En el siglo XVIII, los viajes podían durar meses o años antes de llegar a su destino final, como lo testiguó el padre Taillandier, quien salió de San Malo, en Francia, hacia la costa de Veracruz, donde se fue por tierra a Acapulco, para luego volver a tomar un barco y recorrer un sinnúmero de islas en el Pacífico, hasta llegar a su destino último, la ciudad de Pondichery (Puducherry), India (lugar de las misiones francesas), después de tres años y cinco meses de travesía (Taillandier 2008, 75-118). Caso muy distinto al viaje que realizó el padre Francisco Xavier Saeta, que tan solo le tomó unos meses para llegar a su destino: partió en el verano de 1694 de la ciudad de Palermo, pasó por Génova y Cádiz, y llegó a la ciudad de la Nueva España en el mes de diciembre del mismo año (Kino 1961, 12).

El recorrido del padre Taillandier generó una serie de contactos con culturas muy diversas, con realidades que permanentemente ponían a prueba sus propias creencias religiosas. Como sabemos, desde que los misioneros emprendían el viaje, comenzaban a registrar datos geográficos, botánicos y etnográficos de

los lugares que iban recorriendo. Por tanto, la itinerancia no puede quedar reducida a las excursiones y peregrinaciones que llevaban la palabra de Dios, tal y como la enunció Acosta. Las travesías colocaron a los misioneros en contacto con una diversidad ecológica y social con la que debían negociar permanentemente y aprehenderla. Ciertamente en algunos de estos lugares estarían de paso, pero otros, por el contrario, se convertirían en sus residencias.

El padre Taillandier no escatimó detalles en las descripciones que envió sobre las prácticas en altamar, las mediciones y anotaciones sobre las corrientes marítimas, así como de las costas e islas que iba descubriendo en su largo trayecto a Pondichery. También fueron ricas en detalles sus descripciones sobre el clima, la flora y la fauna cuando estuvo en tierra firme: en las Islas Canarias, Cuba, Veracruz, las Cumbres de Maltrata, Acapulco, las Islas Marianas y Filipinas. Poco antes de concluir la carta, el padre Taillandier redactó de forma precisa y clara sus observaciones sobre el comportamiento diferenciado de la Aguja de Marear con respecto a las latitudes que iban alcanzando. Esta información, junto con los otros instrumentos de medición, fueron invaluable para los misioneros que siguieron sus pasos (Zermeño 2008, 107).

Los misioneros jesuitas consideraron en todo momento que el discurrir sobre la naturaleza era una vía para ahondar en las causas secundarias del ordenamiento del mundo. Así lo creyó firmemente Ignacio Tirsch (1733-1781), quien se hizo cargo de la misión de Santiago de los Coras, la misma en la que décadas atrás habían martirizado a Lorenzo Carranco (1734). A través del intercambio epistolar entre Tirsch y Miguel del Barco, sabemos de la inclinación del misionero bohemio por la filosofía natural (Morales 2019, 9). En unas de las pocas cartas que han llegado a nuestros días, Tirsch afirmaba que no era suficiente con quedarse a observar el espectáculo de la naturaleza:

Eso ya se ve está muy bien. ¡Y quién lo niega! Mas para nuestro modo de filosofar no se recurre luego a la causa prima. Ya se ve que Dios todo ordenó y ordena, etcétera. Esto ya se supone. Vamos a las causas secundas, cuento Dios nos concede benignamente el discurrir. (Bernabéu 2014, 173).

El discurrir sobre los fenómenos de la naturaleza se convirtió en una de las tareas cotidianas de Tirsch. De su actividad intelectual, nos queda su historia natural ilustrada (Morales 2019, 1-22). Pero: ¿cuántos misioneros que pasaron por California al igual que Tirsch hicieron importantes contribuciones a la historia natural? ¿Cuántos fueron amantes de dibujar aves, árboles y bahías? ¿Cuántos debieron convertirse en enfermeros, dispuestos a elaborar recetas para sanar las dolencias de sus acompañantes de viaje? ¿Cuántos misioneros sabían utilizar el astrolabio o leer las posiciones de las estrellas y redactar derroteros?

A través de Francisco Xavier Clavijero, tenemos noticias de que el misionero José Rotea quedó intrigado al escuchar de los habitantes de su misión de Kada-kaamang, la creencia de descender de una “nación gigantesca venida del Norte”. Esta noticia le generó tal interés que lo llevó a exhumar un “esqueleto gigantesco”, ubicado en las inmediaciones de un poblado denominado San Joaquín.¹³ Pero su curiosidad no acabó ahí. Exploró unas cuevas situadas en las latitudes 27° y 28°, donde observó una serie de pinturas en las que se representaba a mujeres y hombres con vestimenta y animales. Seguramente, llegar a estas cuevas le implicó la organización de una pequeña exploración. Hoy sabemos que estos lugares no suelen encontrarse a simple vista, muchos de ellos se ubican en territorios escarpados, de difícil acceso. Los colores de las pinturas que observó Rotea fueron tan vívidos que no descartó la posibilidad de que estos provinieran de tierras minerales de los alrededores de un volcán (Clavijero y Portilla 2007, 49). Como podemos observar, Rotea está persuadido a conocer el entorno ecológico y arqueológico de los alrededores de su misión. Y quizá este impulso no solo se debió a su curiosidad, sino también a la necesidad de buscar nuevos territorios de misión. Existen registros de otros que, como él, realizaron sus propias indagaciones y experimentaciones, como Tirsch, Marcos Antonio Kappus, Ignacio Pfefferkorn y Baegert (Hausberger 1997, 91-93).

Para Clavijero las representaciones que vio Rotea en las cuevas, seguramente provenían de un pasado muy lejano. A él le resultaba difícil establecer el vínculo entre esos y los pobladores actuales de la California. Las pinturas reflejaban una cultura mucho más avanzada que las “nacionales de salvajes y embrutecidas que habitaban California” al momento de la llegada de los españoles. Y como buen conocedor de la historia, Clavijero no tardó en establecer un vínculo entre el mito que sostenían estos “californios” con la tradición mexicana, quienes también afirmaban provenir del norte (Clavijero y Portilla 2007, 49).

Estos pasajes nos demuestran cómo los misioneros tuvieron una profunda curiosidad por los entornos sociales y ecológicos que iban recorriendo en su itinerancia. Aunque muchas veces el discurrir sobre la naturaleza, como lo declaró Tirsch, no solo provino de la necesidad de indagar sobre las causas segundas, sino también, de la utilidad práctica, administrativa o política de la Sociedad.

13 Los huesos que desterró Rotea fueron encontrados en un lugar que se llamaba San Joaquín y se componían de “todo un espinazo, aunque con las vértebras ya desunidas, una canilla, una costilla, varios dientes, y señaladamente un gran fragmento del cráneo”. Antes de tener oportunidad de tener todo el esqueleto, un torrente se llevó algunos huesos. “La costilla, aunque no estaba entera, tenía todavía como dos pies de larga. La canilla no pudo medirse, porque se rompió al sacarla. Considerada pues la magnitud del cráneo medido el lugar que ocupaba todo el esqueleto y comparadas sus vértebras con las de un esqueleto común, se cree que el hombre a quien pertenecieron aquellos huesos tenía casi once pies de altura” (Clavijero y Portilla 2007, 49).

En busca de nuevos territorios de misión

Al septentrión novohispano llegaron una treintena de misioneros centroeuropeos, quienes dejaron diversos registros sobre sus saberes en la historia natural y la cartografía. Estos se sumaron a los misioneros novohispanos, españoles e italianos en la conquista de nuevos territorios de misión a lo largo del siglo XVIII. Por ejemplo, Consag realizó varias expediciones por tierra (de 1751 a 1753) y un viaje por mar (1746): de la costa oriental de California hasta la desembocadura del río Colorado.¹⁴ Él se encargó de organizar equipos de avanzada, integrados por sus más allegados cochimíes, junto con los soldados que estaban asignados para su protección (Lascano y Pericic 2001, 132). Varios documentos hacen referencia a que desde la llegada de Consag a la misión de San Ignacio (1733), le fue asignada la tarea de encontrar nuevos lugares de misión. Hoy podemos leer los resultados de las exploraciones en su *Derrotero del viaje* (1746)¹⁵ y en su *Diario de viaje* (1751). Ambos manuscritos contribuyeron, junto con el mapa de la representación visual del golfo californiano, a establecer una superficie de desplazamientos que permitieron unir a California con Sonora y la Pimería Alta. Sin embargo, a pesar de la importancia de sus exploraciones, Consag fue sumamente discreto en la autopromoción de sus habilidades cartográficas.

Caso muy distinto fue el de Jacobo Sedelmair, responsable de la misión de Tubutama, en la contracosta de California. Él mostró abiertamente su deseo de encabezar la exploración más allá de los bordes de la Pimería Alta. Esto lo sabemos a través de una misiva que escribiera en marzo de 1747, al padre Rector, José de Echeverría. En esta misiva externa su deseo de avanzar hacia las tierras de los navajos en Nuevo México.¹⁶ Ni siquiera había pasado un año de la corroboración de la peninsularidad de California por Cosag (realizó su derrotero entre los meses de junio y julio de 1746), cuando Sedelmair se mostró listo para emprender una nueva exploración por tierra. Él, al igual que su compañero de la misión de San Ignacio, en California, realizó sus propias incursiones por las tierras más norteñas de Sonora, entre 1747 y 1750. En esta misiva hace explícito su gusto por la

14 Fue publicado como Apéndice III, *Derrotero del viaje, que en descubrimiento de la costa oriental de Californias, hasta el Rio Colorado, en donde se acaba su estrecho, hizo el padre Fernando Consag, de la Compañía de Jesús, misionero de Californias ... Año de 1746*, Venegas, Miguel, *Noticia de la California y de su conquista temporal, y espiritual hasta el tiempo presente*, Tomo III, Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, Supremo Consejo de la Inquisición, 1757.

15 Esta expedición de 1751 se realizó por tierra y su Diario fue publicado en *Apostolicos afanes de la Compañía de Jesús /escritos por un padre de la misma sagrada religión de su provincia de México*, en su libro III, en tres capítulos (IX, X y XI), bajo el título *Comienza el Diario de viaje que hizo el Padre Fernando Consag de la Compañía de Jesús en la California desde 27 grados, y 2 tercias ázia el Norte entre la Sierra Madre, y el Océano*. El libro fue publicado por el jesuita José Ortega en Barcelona, en 1754.

16 AGN/Instituciones Coloniales/Historia/Vol. 16/Exp. 25.

cartografía, y aprovecha la oportunidad para menospreciar los mapas que los franciscanos habían realizado sobre la provincia de los navajos. En su opinión, carecían de lo más indispensable como era la indicación de los grados y la información geográfica estratégica, como el nacimiento del río Gila. Es evidente el tono de autopromoción de la carta, en la que Sedelmair resalta sus conocimientos cartográficos, su deseo de continuar avanzando hacia el norte de Sonora formó parte de un interés personal, pero también colectivo, ni duda cabe. Las exploraciones que encabezaron los jesuitas por aquellos años ponían de manifiesto que los misioneros seguían cumpliendo tareas de exploración, casi hasta el momento de su expulsión de tierras americanas en 1767.

Otro de los misioneros al que le fueron asignadas exploraciones con el fin de encontrar nuevos territorios de misión fue el bohemio Wenceslaus Linck (1736-1797).¹⁷ Pero a diferencia de Consag o Sedelmair, él publicó en vida los resultados de sus empresas expedicionarias, con relativo éxito editorial. La primera expedición que hizo por las tierras ignotas de California la llevó a cabo entre agosto y noviembre de 1765 (Linck 1967, 32-39). A través del reporte que Linck le escribió a Juan de Armesto (1713-1795),¹⁸ sabemos que los jesuitas seguían buscando un puerto adecuado y más seguro para el Galeón de Manila, además de lugares que fueran aptos para nuevas misiones. En los relatos de Linck se suceden escenas en las que reconocemos la puesta en marcha de diversas estrategias de los misioneros al momento de entrar en negociaciones con los “indios salvajes”, como él mismo los llamó, ya fuese para evitar los ataques, para obtener algo de comida o información sobre los aguajes y rutas hacia el mar desconocidas por el misionero. Estas exploraciones ponían a prueba las habilidades prácticas de los más dotados, pero también sus convicciones religiosas al momento de enfrentarse con la otredad.

En el reporte que preparó Linck al padre Juan de Armesto en 1765, le hizo saber que los animales que había llevado consigo habían muerto por falta de agua. La disposición de este recurso marcaba los límites de las exploraciones, ya fuesen por tierra o por mar. Además de viajar con un telescopio y un astrolabio para hacer mediciones, el misionero llevó consigo otro tipo de instrumentos de conversión: baratijas y bujerías (collares de cuentas de vidrio, espejos y

17 Linck nació el 29 de marzo de 1736 en Bohemia, Nejdek o Jáchymov. Llegó al puerto de Veracruz el 20 de marzo del 1756. Permaneció en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en la ciudad de México entre 1756-1759. En 1762 llegó a la misión de Loreto. A partir de ahí residió en varias misiones: San Gertrudis, San Francisco de Borja y Río Colorado. Una vez que regresó a la provincia checa, fungió como cura en Luzieze y decano en Kratonohy; murió en 1807 en Kratonohy (Kaspar 1991, 76).

18 Juan de Armesto fue Tesorero de las misiones en California y ejerció este puesto desde la ciudad de México, aunque pasó varios años en la misión de Loreto como tesorero. (Linck 1967, 14-15).

otros “regalos”) que servían de moneda de cambio con los pobladores californianos.¹⁹

Finalmente, en el septentrión novohispano los misioneros fueron responsables de encabezar la búsqueda de nuevos lugares de misión, de puertos seguros y adecuados para las naos que desembarcarían en sus costas, pero también de lugares adecuados para la construcción de presidios y el establecimiento de nuevos poblamientos. Estas tareas ciertamente no las emprendieron en solitario, las realizaron de la mano de los gobernadores, soldados y marinos al servicio de la corona. Sin embargo, lo que nos interesó en este artículo es dar relevancia al hecho de que esta vasta región de la Nueva España impuso una itinerancia que exigió de los misioneros habilidades y conocimientos cuasiprofesionales, de los que debemos seguir explorando. Ya que ahí se verificó una adecuación casi imperceptible en ocasiones del perfil de los misioneros que viajarían a esas regiones de la Nueva España.

Conclusiones

Es evidente que las *cartas indipetae* fueron pensadas para circular en ciertos espacios, para ser leídas por determinados lectores. Las investigaciones que consulté sobre este género literario me sirvieron de punto de partida para conocer los criterios de selección de carácter religioso de los misioneros más divulgados por la Sociedad. Esto me llevó a realizar una lectura a contrapelo, incorporando otros documentos producidos por los misioneros durante su itinerancia, en los que se resaltan el dominio de otros saberes misionales. Como intenté demostrar, además de los valores de la indiferencia y el martirio, los misioneros fueron dueños de otros saberes en los lugares de misión. Desde la subjetividad de los candidatos, se reconocen la existencia de elementos de carácter “mundano” como el deseo de mejorar sus condiciones de vida; el seguir el ejemplo de algún familiar que ya formaba parte de las misiones; o conocer el mundo más allá de los bordes locales o nacionales (Clossey 2008, 127-130). Estos hallazgos nos obligan a continuar la articulación de elementos de carácter personal y colectivo en la hoja de vida de los misioneros. A la formación religiosa, se suman los

19 También Fernando Consag relata que para aplacar a unos gentiles muy bravos, especialmente los que querían atacarlo directamente, debían utilizar un estrategia especial:

se trataron con mucha suavidad, y blandura, regalándoles, fuera de la comida, que se le ministró, con algunas bujerías, de que ellos gustan muchos, y fue también retorno de unas plumas, que se ponen en la cabeza por adorno, y dieron por agasajo, aunque falso, porque siempre mostraron animo de querer pelear, lamiendo las flechas: señal entre ellos de venir a la manos y a las armas (Consag 1757, 171).

intereses más personales y la inclinación práctica o científica. Debemos seguir explorando el perfil de los misioneros que fueron elegidos para esta región de la Nueva España, ya que una vez que avancemos en ese sentido, tendremos una idea mucho más precisa del proceso de adaptación del proyecto misional en el septentrión novohispano, un lugar que impuso una itinerancia distinta con respecto a otras experiencias americanas. **ID**

Archivos

Archivo General de la Nación (AGN). Instituciones coloniales/Jesuitas/

Referencias

- Acosta, José de. 2008. *Historia natural y moral de las Indias* (edición crítica de Fermín Del Pino-Díaz). Madrid: CSIC.
- Acosta, José de. 1987. *De Procuranda Indorum Salute* (Introducción y dirección de Luciano Pereña). Madrid: CSIC.
- Arizabalde, Santiago, Corella, Jesús, García-Lomas, Juan Manuel (eds.). 1993. *Constituciones de la Compañía de Jesús*. España: Sal Terrae.
- Barco, Miguel del. 1973. *Historia natural y crónica de la Antigua California* (edición, estudio introductorio y notas de Miguel León-Portilla). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Bernabéu Albert, Salvador. 2014. Saludo a todos los padres (dos cartas de Ignacio Tirsch sobre ciencia y amistad). Sorroche Cuerva, Miguel Ángel (ed.) *Baja California: Memoria, herencia e identidad*. Granada: Universidad de Granada, pp. 155-186.
- Černá, Jana. 2019. Escribir las cartas, contar las historias naturales. Naturaleza novohispana en la correspondencia de los jesuitas de la Provincia de Bohemia (siglos XVII-XVIII). Revista *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea] Débats, mis en ligne le 08 octobre. Disponible en <<http://journals.openedition.org/nuevo-mundo/76562>> Consultado el 10 de octubre de 2019. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.76562>
- Clavijero, Francisco Xavier y Miguel León Portilla. 2007. *Historia de la antigua o Baja California*, México: Editorial Porrúa.
- Clossey, Luke. 2008. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Estados Unidos de América: Cambridge University Press.
- Colombo, Emanuele, Massimi, Mariana. 2014. Cartas de un viaje interior. Una investigación en curso sobre las cartas *indipetae* italianas de la Nueva Compañía. En Correa Etchegaray, Leonor, Colombo Emanuele y Wilde, Guillermo, *Las misiones antes y después de la restauración de la compañía de Jesús. Con-*

- tinuidades y cambios*. México: Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Iberoamericana, pp. 69-98.
- Consag, Fernando. 1754. Comienza el Diario de viaje que hizo el Padre Fernando Consag de la Compañía de Jesús en la California desde 27 grados, y 2 tercias ázia el Norte entre la Sierra Madre, y el Océano. En Ortega, José y Juan Antonio Balzar, *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús escritos por un padre de la misma sagrada religión de su provincia de México*. Barcelona.
- Consag, Fernando. 1757. Derrotero del Viaje, que en descubrimiento de la Costa Oriental de Californias, basta el Rio Colorado. En Venegas, Miguel. *Noticias de la California, y de su conquista temporal, y espiritual hasta el tiempo presente*, Tomo III. Madrid: Imprenta de la viuda de Manuel Fernández/Consejo de la Inquisición. pp. 140-194.
- Corsi, Elisabetta (coord.). 2008. *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México: El Colegio de México.
- De Certeau, Michel. 1993. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Del Valle Dalcero, Iris. 2013. Formas de predicación, prácticas religiosas y formas escriturales: entre las misiones interiores jesuitas en la Europa de la Modernidad Clásica y I. *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Argentina: Universidad Nacional de Cuyo, Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. 1-16. Disponible en <<https://www.academica.org/000-010/240>>
- Figuroa, Luis Millones, Ledezma, Domingo Ledezma (eds.). 2005. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo mundo*; Vervuert/Frankfurt, Alemania: Iberoamericana/Madrid.
- Harris, Steven J. 2000. Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge. In O'Malley, John, W., Bailey, Gauvin Alexander, Harris, Steven J., and Kennedy, T. Frank, S. J. (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Canada: University of Toronto Press.
- Hausberger, Bernd. 1997. La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano, *Revista Estudios de Historia Novohispana*, No. 17, pp. 63-106.
- Justo, María de la Soledad. 2019. Paraguay y los debates jesuíticos sobre la inferioridad de la naturaleza americana, Wilde, Guillermo (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Argentina: Paradigma indicial, pp. 155-174.
- Kašpar, Oldřich. 1991. *Los jesuitas checos en la Nueva España 1678-1767*. México: Universidad Iberoamericana.
- Kino, Eusebio F. S. J. 1961. *Vida del P. Francisco J. Saeta, S. J. Sangre misionera en Sonora*. México: Editorial Jus.

- Křížová, Markéta. 2016. La actuación de los jesuitas de la Provincia de Bohemia en las colonias españolas de ultramar, siglos XVII y XVIII (Caso especial del norte de Nueva España). En Binkivá, Simona, Křížová, Markéta, *Ir más allá... Fuentes bohemicales para el estudio comparativo de la expansión colonial española en la temprana Edad Moderna*, Praga: Universidad Carolina de Praga/ Editorial Karolinum, pp. 19-31.
- Lascano, Carlos, Pericic, Denia. 2001. *Fernando Consag. Textos y testimonios*, Baja California: Fundación Barca. Municipalidad de Varazdín/Museo de Historia de Ensenada. Seminario de Historia de Baja California.
- Linck, Wenceslaus. 1967. *Reports & Letters 1762-1778*, Burrus, Ernest J, (translated into English, edited, and annotated), Los Angeles. Dawson's Book Shop.
- Maldavsky, Aliocha. 2012. Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos xvi-xviii, ensayo historiográfico. *Relaciones*, No. 132, Otoño: pp. 147-181.
- Morales Martín. 2019. La representación de ausentes. Itinerario por la escritura jesuítica. En Wilde, Guillermo (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Argentina: Paradigma indicial, pp. 31-59.
- Morales Sarabia, Angélica, Los dibujos de Ignacio Tirsch (1733-1781), tres cartas y una curiosa relación. Las historias naturales jesuitas de la Antigua California. Revista *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 08 octobre 2019, consulté le 10 octobre 2019. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/76562>; <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.76562>. ISSN electronic edition: 1626-0252.
- Pineda de Ávila, Nydia y Rodríguez Camarena, Omas. En edición. La circulación de saberes celestes para la conquista terrenal: Eusebio Kino como misionero matemático. En Morales Sarabia, Angélica; Marroquín Arredondo, Jaime y Radding, Cynthia (coords.). *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*, pp. 216-256. México: UNAM.
- Real Academia Española. 1734. *Diccionario de la lengua Castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua* (Tomo Cuarto). Madrid: Imprenta de la Real Academia Española (por los Herederos de Francisco del Hierro).
- Romano Antonella. 2019. La experiencia de la misión y el mapa europeo de los saberes el renacimiento: Antonio Posseivno y José de Acosta. En Wilde, Guillermo (ed.). *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Argentina: Paradigma indicial, pp. 133-154.
- Rubiés, Joan-Pau. 2017. Ethnography and Cultural Translation in the Early Modern Missions, *Studies in Church History* (53) pp. 272-310.

- Taillandier. 2008. Carta del Padre Taillandier al Padre Willard. Pondichery, 20 de febrero de 1711. En Zermeño, Guillermo (selección e introducción). *Cartas Edificantes y Curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVIII. Travesías, itinerarios, testimonios*. pp. 75-108. México: Universidad Iberoamericana.
- Venegas, Miguel. 1757. *Noticia de la California, y de su conquista temporal, y espiritual hasta el tiempo presente, sacada de la historia manuscrita, formada en México año 1739* (tomo III). Madrid: Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición.
- Wilde, Guillermo (ed.). 2019. *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Argentina: Paradigma indicial.
- Wilde, Guillermo. 2017. Fundación de una praxis jesuítica. Perfil misionero, disputas territoriales y formas de autorrepresentación en la época de Claudio Acquaviva. *Historia y Grafía* (año 25, núm. 49, julio-diciembre) pp. 147-175. México. Universidad Iberoamericana.
- Zavadil, Pavel. 2016. Frustración y desilusión de los jesuitas bohemios en las misiones del nuevo mundo. En Binkivá, Simona y Markéta Křížová. *Ir más allá...Fuentes bohemicas para el estudio comparativo de la expansión colonial española en la temprana Edad Moderna*, pp. 83-129. Praga: Universidad Carolina de Praga/Editorial Karolinum.
- Zermeño, Guillermo (selec. e introd.). 2008. *Cartas edificantes y curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVIII. Travesías, itinerarios, testimonios*. México: Universidad Iberoamericana.

María Haydeé García Bravo*

Evangelización y ciencia: misiones antropológicas decimonónicas en territorio mexicano

Evangelization and science: nineteenth-century anthropological missions in Mexican territory

Abstract | In this work, I seek to trace the meaning of the concept of “mission” in the so-called “anthropological missions” that took place in nineteenth-century Mexico in two moments: during the French intervention and the Porfiriato. In the first period, I will highlight the role played by the French Vincentian priest Emmanuel Domenech. And in the second, at the end of the 19th century, I will approach the mission that the Belgian Jesuit Aquiles Gerste carried out in the Tarahumara at the request of the Junta Colombina de Mexico. The objective is to establish the close relationship between the missions and the colonization, to emphasize that there are a series of practices that both personages combined. There are some actions that ecclesiastical pastoral work and anthropological incursions share: the displacement, to travel to distant territories; to stay there for a while, the attempt to learn the native language and to accomplish an indoctrination work, on the one hand, with respect to the gospel and, on the other, flagging the faith in progress and science.

Keywords | Anthropological missions, 19th century, French intervention, Emmanuel Domenech, Junta Colombina de México, Aquiles Gerste.

Resumen | En este trabajo, busco rastrear el sentido del concepto “misión” en las denominadas “misiones antropológicas” que se desarrollaron en el México decimonónico en dos momentos: durante la Intervención Francesa y el Porfiriato. En el primer periodo, voy a destacar el rol que tuvo el cura vicentino francés Emmanuel Domenech. Y en el segundo, a fines del siglo XIX, abordaré la misión que el jesuita belga Aquiles Gerste llevó a cabo en la Tarahumara por encargo de la Junta Colombina de México. El objetivo es establecer la estrecha relación entre las misiones y la colonización, enfatizar que hay una serie de prácticas que estos personajes conjugaron y que comparten la labor pastoral eclesiástica y las incursiones antropológicas: el desplazamiento, el viaje a territorios lejanos; el permane-

Recibido: 17 de febrero de 2020.

Aceptado: 19 de mayo de 2020.

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades–UNAM.

Correo electrónico: mhgb@unam.mx

García Bravo, María Haydeé. «Evangelización y ciencia: misiones antropológicas decimonónicas en territorio mexicano.» *Interdisciplina* 9, n° 24 (mayo–agosto 2021): 51-72.

DOI: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.24.78458>

cer ahí durante un cierto tiempo, el intento de aprender la lengua y el llevar a cabo una labor de adoctrinamiento, por un lado, respecto al evangelio y, por el otro, abanderando la fe en el progreso y la ciencia.

Palabras clave | Misiones antropológicas, siglo XIX, Intervención Francesa, Emmanuel Domenech, Junta colombina, Aquiles Gerste.

“La conquista de la tierra, que en su mayor parte no consiste más que en arrebatarla a aquellos que tienen una piel distinta o la nariz ligeramente más achatada que nosotros, no es un asunto muy agradable cuando uno se detiene a considerarlo con cierta atención. Tan sólo lo redime la idea, esa idea que se encuentra en el fondo. No una pretensión sentimental, sino una idea; y una fe desinteresada en esa idea, en algo que puedes construir y ante lo que puedes inclinarte y ofrecer un sacrificio...”

Conrad, Joseph, *Los libros de Marlow*, “El corazón de las tinieblas” [traducción de Amado Diéguez] Barcelona: Edhasa, 2008, p. 82 [también citado en Mehta 2011, 105]

Introducción

ESTE TEXTO es el resultado de dos procesos que convergieron: por un lado, el desarrollo de mi trabajo sobre los procesos de racialización en el México decimonónico y, por el otro, la discusión dentro de nuestro seminario de historia de la ciencia sobre la historia de los conceptos, a partir de haber constatado que el término “misión” aparecía en distintos contextos geográficos y temporales, en áreas del conocimiento diferentes, pero con una cierta carga semántica que buscamos dilucidar. Las preguntas que articulaban nuestro panel colectivo presentado en el Coloquio interno del CEIICH en 2018, en torno del concepto “misión” eran: ¿qué hizo posible que la categoría de misión cobrara preeminencia a lo largo del tiempo y del espacio?, ¿cómo dio sustento material e ideológico a la expansión, primero colonial y después nacional, de los siglos XVIII, XIX Y XX?, ¿cómo se convirtió en un instrumento fundamental para la construcción de la política científica, antropológica, sanitaria o asistencialista de los estados nacionales de los siglos XIX Y XX?

Voy a trabajar aquí dos casos que me resultan emblemáticos en este análisis conceptual-transversal, que intentamos plantear en colectivo: 1. la *Mission Scientifique du Mexique*, en particular la parte antropológica llevada a cabo por el cura Emmanuel Domenech; y 2. La misión etnográfica y arqueológica del cura belga Aquiles Gerste, en su inmersión en la Tarahumara durante 3 meses. Ambas expediciones dieron como resultado una serie de registros (escritos, dibujos, fotografías y objetos arqueológicos), que fueron primero enviados a la Ciudad de México, y después formaron parte de las colecciones. Por una parte del Museo de Etnografía de Trocadero (hoy Museo del Hombre) en París y las otras fueron

mostradas en la Exposición Histórico-Americana de Madrid, que con motivo de la “celebración” del cuarto centenario del llamado descubrimiento de América se llevó a cabo en esa ciudad en 1892.¹

Caracterizando el concepto: la noble misión de colonizar, conocer y salvar

La RAE nos presenta 10 definiciones del término “misión” que podríamos agrupar en tres: la primera correspondería a la “acción de enviar o dar un encargo, incluye un poder o facultad que se otorga a alguien para desempeñar algún cometido”; la segunda atañe a lo que “tiene que ver propiamente con la iglesia y alude tanto a la casa, tierra, provincia o lugar en que predicán los misioneros como a sus prédicas mismas”; y la tercera es una “caracterización que está en desuso y es una asignación, pago o expensa que se hace”.²

Considero que todas estas acepciones conciernen al vínculo que vamos a abordar en este trabajo: un encargo que implica desplazarse a otro lugar operando un discurso, una escritura, un registro textual y material, muchas de las veces salvífico (que puede tener recepción o no) y por el cual se obtiene una remuneración tanto en especie como simbólica.

En ese sentido, considero que historizar un concepto —tal como intentamos hacer en colectivo— quiere decir, rastrear sus significados a lo largo del tiempo, inquirir las transformaciones del sentido y vincular la historia social con la historia conceptual, la idea con las experiencias, la estructura lingüística con las prácticas que le otorgan significación y densidad histórica (Koselleck 2012 y Zermeño 2017). De esta manera, el objetivo es caracterizar los discursos (entendidos a la manera foucaultiana, en donde se incluyen textos escritos, prácticas, instituciones y dispositivos) de ciertas misiones antropológicas decimonónicas y la huella religiosa que comportan.

A partir del siglo XVI, la conquista y colonización tuvieron siempre un doble brazo: el militar y el religioso. Mucho se ha analizado respecto a la “colonización del imaginario”, por usar el término de Gruzinski (1991). Porque el papel que las misiones de las diferentes órdenes religiosas jugaron en la conquista territorial y simbólica no es menos cierto para otros continentes. En su libro *La invención de África*, Valentin-Yves Mudimbe señala que hay una imbricación entre discurso misionero, antropológico y colonial:

¹ Debido a mis intereses, un personaje articula a Domenech y Gerste: el americanista francés Ernest T. Hamy, fundador y primer director del Museo de Etnografía de Trocadero en París.

² <https://dle.rae.es/?id=POYSszU>

Más se va al fondo en el estudio de la historia de las misiones en África, se vuelve más difícil no identificar esa misma historia con la propaganda cultural, las motivaciones patrióticas y los intereses comerciales, desde el momento en que el programa de las misiones es ciertamente más complejo que la simple transmisión de la fe cristiana. Del siglo XVI al XIX los misioneros fueron en todo el ‘nuevo mundo’ parte integrante del proceso que ha llevado a la creación y la extensión del derecho europeo a la soberanía sobre las ‘tierras apenas descubiertas’ (Mudimbe 2017, 78).

De esta manera, el intelectual y escritor congolés da cuenta tanto del discurso misional, como de la respuesta africana y “el modo en el cual se han articulado, histórica e ideológicamente, en un locus antropológico y adquieren la responsabilidad *ad valorem*, en la construcción de la ideología africana de la diferencia” (Mudimbe *ibidem*).

En ese mismo sentido, Michel Rolph Trouillot, historiador crítico de la antropología, echa luz sobre los silencios que la antropología produce sobre su propia historia (Trouillot 2011, 35).

La *colonización* se volvió una *misión* y el Salvaje se volvió ausencia y negación [en el sentido de falta: sin escritura, sin historia, etcétera]. El proceso simbólico por el cual Occidente se creó a sí mismo implicó la *legitimidad universal del poder* y el orden se convirtió, en ese proceso, en la respuesta a la pregunta por la legitimidad. Para ponerlo de otra manera Occidente es inconcebible sin una metanarrativa. Desde su aparición común en el siglo XVI el capitalismo mundial, el Estado moderno y la colonización plantearon —y continúan planteando— el tema de la base filosófica del orden para Occidente. ¿Qué lenguaje puede legitimar el control universal? (Trouillot 2011, 65-66).

Esa metanarrativa fue la de la “civilización”, el establecimiento de una línea temporal consecutiva y progresiva, la promesa de la incorporación de las “sociedades primitivas” o “sumidas en la barbarie” —las diversas otredades— al horizonte de progreso y modernidad de occidente. La expansión colonial y el mandato civilizatorio requerían de la producción de conocimiento sobre esos otros.

Si como disciplina, la antropología reclamó un lugar de enunciación, su espacio de formación discursivo se establece a partir de que comparte, con las diferentes misiones eclesíásticas, al menos cuatro cuestiones: 1. el viaje —que en el texto de Angélica Morales en este mismo dossier se enuncia y categoriza como itinerancia, cuestión que nuestros personajes cumplieron a cabalidad, se desplazaron por el territorio para llegar al lugar donde desarrollarían su encargo—; 2. la estancia, el permanecer un cierto tiempo en el lugar al que los misioneros/antropólogos se trasladan; 3. la enunciación del conocimiento de las lenguas —sin que podamos saber la profundidad de ese manejo, al no tener la posibilidad de traductores, ne-

cesitaban conocer algunas palabras, no sólo para la comprensión de la otredad, sino sobre todo para su evangelización—; y, muy ligada con la anterior, 4. el adoc-trinar, instruir, enseñar (cuestión que atraviesa también el trabajo conjunto de Edna Suárez y Gisela Mateos, cuando abordan los programas de educación de las Misiones de asistencia técnica del Organismo Internacional de Energía Atómica).

Emmanuel Domenech: cura vicentino en misión antropológica durante la intervención francesa en México

Generalmente, los imperios, y ciertamente los imperios europeos del siglo XIX, manifiestan una energía imperativa de *mejorar* el mundo.
(Mehta 2011, 109, cursivas nuestras)

La intervención francesa en México (1862-1867) tuvo una faceta científica que pugnaba por alcanzar el nivel de los “descubrimientos”, los hallazgos y la “conservación de monumentos” que se habían realizado en misiones científicas anteriores. En los documentos de la *Commission Scientifique du Mexique* (CSM), creada en febrero de 1864, se hace alusión sobre todo a la misión de Napoleón I en Egipto (*Commission d’Egypte*, 1798-1801). Pero la tentación colonial francesa promovió y envió misiones científicas a lo largo de todo el siglo XIX a diversos rincones del planeta: a Morea, en la península del Peloponeso, Grecia (*Commission Scientifique de Morée*, 1829-1831), a Argelia (*Commission exploratrice et scientifique d’Algérie* 1839-1842) (Broc 1981), Camboya, Nueva Caledonia y en la ya para entonces denominada América Latina, se realizaron numerosas “misiones antropológicas: México (14 misiones, de 1878 a 1934); Perú (13 misiones, de 1878 a 1912); Brasil (10, de 1843 a 1938); Guyana (8, de 1878 a 1912); Bolivia (8, de 1843 a 1938)”. Esta frenética actividad despegó a partir de 1842 “con la creación del Servicio de Misiones Científicas y Literarias” (Riviale 1995, 211).³ Para mediados de siglo y luego

3 En otro de sus trabajos sobre franceses en el Perú, Riviale señala que

Sólo en 1843 el ministerio [de Instrucción Pública, del que dependía el Servicio de Misiones Científicas y Literarias] recibió un presupuesto lo suficientemente considerable para implantar una política de investigación (...) la persona cuyo proyecto era aceptado podía utilizar el título de ‘encargado de misión del gobierno francés’ (y por lo tanto gozar del beneficio de recomendaciones oficiales ante los diplomáticos franceses en puestos y las autoridades de los países atravesados, al igual que una tarifa preferencial en los transportes marítimos). (...) El Servicio abarcaba todos los campos de la investigación: Historia natural, Geografía, Historia, Arqueología, Filología, Astronomía, Geología, Medicina, Economía, aunque también estudio de la literatura de un país o su sistema de enseñanza escolar (Riviale 2008, 127).

del arrebato del territorio que Estados Unidos hizo sobre México, el político, economista e ingeniero, Michel Chevalier, indicaba “Francia misma faltó a su *misión*. No hay para Francia más que una política: ella es el corifeo, *la protectora natural de los Estados católicos, de los pueblos latinos*; es ahí que está su rol y donde ella debe buscar su grandeza” (Chevalier 1851, 31, cursivas nuestras).

Estos y otros discursos similares circulaban con profusión en una Francia, que también, había estado sumida en el agitado periodo que sacudió a Europa en 1848.

Es en este contexto que la CSM, conocida como la Comisión metropolitana porque era encabezada por el ministro de Instrucción Pública de Napoleón III, Victor Duruy, e integrada por reconocidos sabios franceses de diferentes áreas del conocimiento, muchos de los cuales nunca pisarían suelo mexicano, sino que hicieron el encargo de viajar, recolectar y enviar a París datos, piezas y todo tipo de recursos (botánicos, zoológicos, minerales, geográficos, arqueológicos, antropológicos, médicos, astronómicos, etcétera), se establece y nombra corresponsales —tanto franceses como mexicanos—. Durante esos poco más de 3 años (1864-1867) 91 personas conformaron la CSM, entre viajeros e integrantes del comité central. Armand de Quatrefages, —primero en ocupar la cátedra de antropología en el Museo de Historia Natural, monogenista y reconocido católico— era el presidente del primer comité de medicina y antropología, y había designado al escultor Alphonse Lami como enviado para cubrir la sección de antropología, quien debido a problemas de salud mental al llegar a Veracruz no pudo cumplir con el encargo.

De esta manera, el abad Domenech cumplió, de facto, ese rol. Ya en otro trabajo (García Bravo 2016), he señalado la relevancia de este personaje en el terreno y el rol fundamental que jugó al ser uno de los que más cráneos y esqueletos recolectó durante su estancia en México. Además, reportó datos, medidas antropológicas e incluso dibujos y un cuadro comparativo de color de piel (que incluye seis colores: 1. casi negro, 2. moreno oscuro, 3. aceitunado, 4. moreno, 5. cetrino y 6. moreno rojizo),⁴ esos “tonos tomados *après nature* por Domenech se relacionan exactamente con los números de la escala cromática de la Sociedad de Antropología de París” (Hamy 1891, 52).

Domenech nació en Lyon en 1825 y a sus 20 años, en 1845, “fue reclutado para embarcarse como misionero en Texas, aunque no había terminado sus estudios” (Broc 1999, 123). Concluyó su formación religiosa en el *Seminary St. Mary’s*

⁴ Carta en francés de Domenech al doctor [Franz Ignaz] Pruney Bey, Durango, 20 de junio de 1865. Archives des collections d’Anthropologie, Musée de l’Homme, proporcionada por Aurelie Fort. Y citada también por Comas, 1970.

of the Barrens en Missouri, con los Vicentinos, en la denominada Congregación de la Misión.⁵

Durante su estancia en la zona fronteriza, le toca vivir de cerca la guerra entre Estados Unidos y México de 1846-1848.

Domenech conociendo bien el español y el inglés y siempre armado con pistolas retoma su trabajo de misionero a lo largo de las dos riberas del Río Grande. La guerra civil comienza en México y los guerrilleros se atrincheran en Matamoros, frente a Brownsville. Luego de la toma de la ciudad, hace de intermediario para liberar a los prisioneros rebeldes y esta acción lo vuelve muy popular tanto en Texas como en México (Broc 1999, 123).⁶

Entre 1845 y 1862, realiza varios viajes entre América y Europa y llega incluso, en 1850, a regalarle al papa Pío IX (quien también había hecho una misión en América, en Chile entre 1823-1825) unos mocasines comanches (Broc 1999, 123).

Luego de enterarse de la ocupación francesa en México, en diciembre de 1864, le escribe a Duruy, para que lo nombre corresponsal de la CSM. Domenech buscaba “obtener los títulos y privilegios” de ese nombramiento. Y aludía a su compromiso con los “trabajos arqueológicos, etnográficos e históricos a los cuales me he consagrado desde hace dieciocho años”.⁷

Ese reconocimiento, al menos por parte de Duruy, nunca llegó, y sin embargo ello no impidió que Domenech operara en el terreno siguiendo las instrucciones antropológicas dictadas desde la metrópoli y llevando a cabo, incluso con mayor soltura, las mismas acciones que los corresponsales. Y ello debido a dos características que fueron remarcadas por el mayor representante en México de la CSM, Louis Toussaint Simon Doutrelaine, coronel y jefe de ingenieros del cuerpo expedicionario francés: la influencia que como cura tenía de facto entre los sacerdotes de los pueblos y sobre los mismos indios y, que manejaba corrientemente el español y algo de “mexicano” (náhuatl). Duruy, debido a las presiones de Doutrelaine, accede a cubrir algunos gastos para indemnizar al cura.⁸

5 Conocida en latín como *Congregatio Missionis*, fue creada en 1625 por el francés Vincent de Paul. Son denominados también Lazaristas o Vicencianos. Esta congregación fundó también la Compañía de las Hijas de la Caridad. Su lema es: *Evangelizare pauperibus misit me* (A evangelizar a los pobres me ha enviado o evangelizar a los pobres es mi misión).

6 Sus libros de viajes: *Journal d'un missionnaire au Texas et au Mexique* (Paris, Gaume, 1857) *Voyage dans le Minnesota* (Paris, Sarlit, 1858) y *Voyage pittoresque dans les grands-déserts du Nouveau-Monde* (Paris, Morizot, 1862) dan cuenta de ello.

7 ANF. F/17/2911. Carta de Domenech a Victor Duruy. París, 10 de diciembre de 1864.

8 “El abad Domenech goza de esa ascendencia sobre ellos y la ejerce con más facilidad porque, no solo habla bien el español, sino que, después de haber vivido durante mucho

El propio Doutrelaine, en una de sus múltiples cartas de reporte a Duruy, se queja de las dificultades para llevar a cabo las tareas y la recolección de objetos arqueológicos y antropológicos señalando la falta de penetración occidental en el mundo indígena mexicano: “Si los indios se muestran como tales hoy, a pesar de la perfección moral que ha debido aportarles nuestra civilización y el cristianismo, ¿qué habrán sido antes de la conquista?, en tiempo de su gentilidad [en español en el original]”.⁹ En esta carta podemos apreciar también la articulación entre la propuesta civilizatoria y la evangelización, como las dos dimensiones que han atravesado la historia de la conquista y colonización española en el continente. Y tampoco podemos olvidar el complejo escenario de las relaciones entre los Estados europeos y el Vaticano, y el igualmente intrincado contexto entre liberales y conservadores luego de las Leyes de Reforma en México.

Aunque sus coterráneos franceses en México no le dieron el reconocimiento, es muy probable que él se haya presentado como enviado por el gobierno francés¹⁰ porque la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística le otorgó (en París) el nombramiento de socio corresponsal en el extranjero en 1865,¹¹ nombramiento que ese mismo año recibió V. Adolphe Malte-Brun (1816-1889), secretario de la Sociedad de Geografía de Francia y editor del *Bulletin* de esa sociedad.

Veinte años después de la incursión imperial francesa en México, el alumno destacado tanto de Paul Broca como de Armand de Quatrefages, Ernest T. Hamy, se da a la tarea de recuperar y aglutinar los objetos, materiales y “resultados” de esta misión científica. Deviene un americanista muy connotado y en *Anthropologie du Mexique* le otorga el crédito de las colecciones y datos antropológicos a Domenech: “El único viajero que ha estudiado como antropólogo a los indios actuales de México [es] el Sr. Domenech. [quien] encontró a lo largo de su viaje de México a Durango, individuos pertenecientes a ese mismo tipo antiguo” (Hamy 1891, 51). Ese itinerario de Domenech duró tres meses, de marzo a mayo de 1865. Domenech así cum-

tiempo en Nuevo México, aprende más rápido que cualquier otro las costumbres de los indios de este país y a veces se las arregla para decir algunas palabras en su idioma. Agregó que su carácter sacerdotal lo pone naturalmente en contacto inmediato con los curas de los pueblos [en español en el original] que facilitan ellos mismos sus investigaciones y colecciones”. Dépêche no. 45. Doutrelaine al ministro Victor Duruy, México 25 julio de 1865 (Le Goff & Prévost Urquidi 2011, 179).

9 Dépêche n° 51, Doutrelaine al ministro Victor Duruy, México, 18 de agosto de 1865 (Le Goff & Prévost Urquidi 2011, 197).

10 Domenech estaba bien posicionado porque Drouyn de Lhuys, ministro de asuntos extranjeros de Napoleón III, le propuso irse a México para redactar el estado real de la situación y de las relaciones entre Maximiliano y Bazaine. (Riviale 1999, 327).

11 *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, Tomo XII, México: Imprenta de Ignacio Cumplido, 1855, p. 15. Ahí se denomina al “Sr. Abate Emmanuel Domenech, adicto a la comisión científica francesa en México”.

plió una doble misión, o una misión con dos facetas que se retroalimentaban: usó sus credenciales eclesiásticas para acceder tanto a curatos y cementerios para recolectar cráneos y esqueletos, como para establecer contacto con las poblaciones por las que pasó; tomar medidas antropométricas y recolectar cabellos, y debido a ello obtuvo un cierto prestigio. El entonces capellán de la primera división militar buscaba ser reconocido en el ámbito académico de las nascentes ciencias antropológicas. En la carta que le envía a Pruner-Bey,¹² quien además había financiado en parte su viaje,¹³ señala que ha recuperado cráneos en los alrededores de Querétaro, Jalisco, Durango, Guanajuato, Chihuahua y San Luis Potosí. Y Pruner-Bey lo menciona en la sesión del 21 de junio de 1866 de la Sociedad de Antropología de París (SAP) donde presenta un estudio comparativo sobre cráneos de Liguria: “los cráneos numerosos antiguos y modernos de América y sobre todo la colección imponente traída por el abad Domenech, del altiplano del Anáhuac”. (Pruner-Bey 1866, 455)

Cabe mencionar que, en México, no se veía con buenos ojos la extracción de objetos arqueológicos y antropológicos. De hecho, José Fernando Ramírez, ministro de Estado con Maximiliano, intentó frenar el saqueo de piezas mexicanas. Domenech consigna que le escribió una carta:

Espero, señor ministro, que no cometerá la barbarie de evitar las excavaciones de monumentos que ustedes no estudiarán jamás, y la exportación, hacia nuestros museos y nuestro Emperador quien le hace grandes servicios, de antigüedades de las que ustedes tienen el doble. (Domenech 1867, 214)

Una buena parte de los objetos que el abad envió a París, entre ellos cráneos y osamentas, los donó al Museo de Historia Natural de París, a su regreso en 1866 (Riviale 1999, 328).

12 Franz Ignaz Pruner (1808-1882), médico, oftalmólogo y antropólogo alemán que formó parte de la expedición científica en Egipto. Estudió la estructura racial de los negros en Egipto y señalaba que la sangre negra tuvo influencia en la moral egipcia. En 1865 fue nombrado presidente de la Sociedad de Antropología de París (Jahoda 1999, 82).

13 En una carta que Domenech envía a Doutrelaine le indica que “le envió igualmente para que tenga confianza mis notas antropológicas para el Dr. Pruner-Bey, gran amigo del señor Quatrefages, y mis notas geográficas para el señor D’Abbadie, amigo del emperador Napoleón”. (...) Y enfatiza que sus notas están dirigidas a ellos y no al ministro Duruy porque “no he recibido mi diploma”, y es a ellos a quienes debe instrumentos y financiamiento “En Islandia ya había hecho sobre la raza celta un trabajo, más o menos análogo al que vengo de hacer sobre los indios de mi ruta, así como una colección de cráneos para el Dr. Pruner-Bey quien me paga todos mis gastos de viaje (...) me ha prometido pagarme los gastos que estoy obligado de hacer para procurarme cabellos, cráneos, libros, etc”. Considera que con esos y otros materiales más ya se podrá tener en París un “museo mexicano”. ANF, F/17/2914/3. Carta de Domenech a Doutrelaine en francés, fechada en Durango el 22 de junio de 1865.

Domenech en uno de sus más de 15 libros —entre relatos de viaje, obras históricas y religiosas—, *Le Mexique tel qu'il est. La vérité sur son climat, ses habitants et son gouvernement*, narra sus itinerarios y presenta sus detalladas observaciones sobre el país en varios rubros. La obra consta de 12 capítulos, en ellos caracteriza a la población mexicana:

México es actualmente un país pobre a pesar de sus inmensas riquezas naturales. Para explotarlas necesita rutas, caminos y la *colonización extranjera*. Los mexicanos tienen todos los vicios y todas las cualidades de las razas latinas meridionales. Los criollos son muy inteligentes y son la clase más ilustrada de México, como los indios son los más apacibles y laboriosos (Domenech 1867, 343).

Da cuenta de la Intervención Francesa y lo que debería haber significado, plasmando de manera literal la metanarrativa occidental que citamos más arriba: “Detrás de la expedición mexicana había más que un imperio por fundar, una nación por *salvar, mercados por crear, miles de millones por explotar; había un mundo tributario de Francia*, feliz de sobrellevar nuestra simpática influencia, de aprovisionarse a través de nosotros y debernos su resurrección a la vida política y social de los pueblos civilizados” (Domenech *op. cit.*, 348, cursivas nuestras).

Esa labor de cura naturalista, interesado en la antropología y la historia de México, le valió la designación de encargado de prensa en el gabinete de Maximiliano. Su labor consistía en leer, analizar y resumir las notas periodísticas relacionadas con el Emperador.¹⁴

Después del fracaso imperial, Domenech regresa a Francia y “se vuelve canónico en Montpellier y también forma parte del Ministerio del Interior como censor de obras religiosas”, muere en Lyon, su ciudad natal, al parecer en 1903 (Broc 1999, 124).

Aquiles Gerste y su misión arqueo-antropológica en la Tarahumara

Mientras que en París Hamy estaba publicando una de las últimas partes de *Anthropologie du Mexique*, en 1892, el gobierno mexicano, por vía del director del Museo Nacional y presidente de la Junta Colombina de México, Francisco del Paso

14 La foja 1 es un cuadro que se titula: “Planta de los empleados del Gabinete Civil del Emperador”. Aparece Manuel [sic] Domenech como Director de la Prensa. Sueldo anual. 2,400. Sueldo mensual 200 y no tiene gratificaciones. La foja 2 es un cuadro similar, pero dice “Nómina de los empleados del Gabinete civil por sus sueldos vencidos en 15 de enero de 1866”. También está Domenech como Director de Prensa, con 2,400 al año y 200 al mes. 100 por liquidación del vencimiento. AGN. Segundo Imperio FO014. Gabinete Civil, caja 37, Exp. 004, fojas 1-2, 15 de enero de 1866.

y Troncoso, encarga al jesuita belga Aquiles Gerste una misión antropológica en la sierra Tarahumara, con el fin de recopilar materiales para participar en la Exposición histórico-americana de ese mismo año en Madrid, que España intentaba celebrar, en medio de muchas disputas y todavía con el control de Cuba y las Filipinas, el 4º centenario del descubrimiento de América y el papel civilizatorio español.

Achille Gerste —que castellanizó su nombre a su llegada a México en 1885—, nació en Ypres, Bélgica en 1854. Había sido ordenado sacerdote con los jesuitas¹⁵ en 1883 y, contrariamente a Domenech que había sido autodidacta, Gerste sí se había formado en arqueología y etnografía en la Universidad de Lovaina.

Llegó nombrado prefecto del colegio católico de Puebla, quizá al Colegio del Sagrado Corazón que operó entre 1870 y 1908. Al año, Gerste ya hablaba y escribía fluidamente el español y conocía el náhuatl (Everaert 2009). Había en México otros dos jesuitas belgas al mismo tiempo que Gerste, Pedro Vermeiren entre 1886 y 1891, además de Félix Meeus, quien solo estuvo en 1888 (Gutiérrez Casillas 1972, 413-414).

Durante esos primeros años, Gerste estudió la cultura mexicana, lo que lo llevó a publicar, en 1888, en la *Revue des questions scientifiques* un largo artículo: “Archéologie et bibliographie mexicaines”, donde hace una revisión minuciosa de la obra *Bibliografía mexicana del siglo XVI* (México: Andrade y Morales sucesores, 1886) del historiador y filólogo mexicano Joaquín García Icazbalceta (1825-1894).

Cuatro años después, en noviembre de 1889, fue asignado a la congregación, anexa a la iglesia de Santa Brígida en la Ciudad de México. Al intercambiar documentos y mantener lazos de amistad y colaboración académica, con el círculo de sabios y políticos más importante del país —entre los que se encontraban Francisco del Paso y Troncoso (en ese entonces director del Museo Nacional), Joaquín García Icazbalceta, Antonio García y Cubas, Nicolás León y Alfredo Chavero,¹⁶ entre otros— obtuvo el encargo para ir Chihuahua con la misión de registrar las costumbres indígenas y coleccionar materiales antropológicos y arqueológicos, encomienda que llevó a cabo entre abril y julio de 1892. En esa región, los jesuitas habían fundado misiones,¹⁷ antes de ser expulsados a mediados del siglo XVIII;

15 La historiografía sobre el papel de la orden jesuita en la historia de México y en toda América es muy extensa, un trabajo que hace una revisión crítica y está muy bien documentado en Mires, 2007.

16 Pueden verse algunas de las cartas que intercambiaron en Zavala, 1938. “El Padre [Gerste], venido a México por motivos de salud, se había dado a conocer entre los sabios del país como perito en los estudios históricos de los Bolandistas” (Gutiérrez Casillas 1972, 250).

17 Los primeros en llegar fueron los franciscanos que, en 1574 fundaron

el convento del Valle de San Bartolomé. Más tarde en los años iniciales del siglo XVII, arribaron los primeros jesuitas (...) que fundaron su primera misión (...) en San Pablo (el actual Balleza) en 1611, gracias a los esfuerzos del padre Joan Font, quien había

lugares en torno a los cuales, durante el siglo XIX, se volvieron a organizar la vida y el territorio. Tal como fue señalado para el caso de Domenech, quien en su estancia aprendió algunos vocablos en náhuatl, Gerste, en su viaje a la Tarahumara, asimiló algunas palabras en rarámuri. El manejo de las lenguas de las poblaciones originarias era un rasgo característico de las misiones jesuitas.

El itinerario de Gerste siguió lo que ya había sido previamente establecido como pueblos-misión. Como lo señala Penagos, desde el siglo XVII las misiones jesuitas “fueron los principales forjadores de un modo de ‘civilización distinto’, yendo más allá de un proyecto evangelizador” (2014, 158, citando a Borges 1987). Las exploraciones al septentrión novohispano estuvieron muy ligadas a los yacimientos mineros, y las dos instituciones de colonización por excelencia fueron presidios y misiones (Aboites 1994, 24 y ss. y Penagos 2014, 160).

Gerste llega a la sierra Tarahumara un año después de que se creara el obispado de Chihuahua “en junio de 1891, con lo que concluyó la última dependencia respecto de Durango, la capital de la vieja provincia de la Nueva Vizcaya” y para intentar frenar el avance que los protestantes venidos de Estados Unidos estaban teniendo, con la llegada, en 1882 de Santiago D. Eaton y la fundación de las primeras escuelas protestantes en la capital: El Chihuahuense en 1886 y El Paltmore en 1890 (Aboites 1994, 121-122).

Gutiérrez Casillas (1972, 251) consigna que los reportes sobre la Tarahumara del Padre Gerste, “junto con las del Padre Manuel Piñán, quien penetró en la sierra por la parte de Sonora, y las dio de palabra al señor obispo de Chihuahua, José de Jesús Ortiz, y por carta al padre Alzola [provincial de la orden], decidieron a este a inaugurar los trabajos de la Compañía de Jesús entre los indios”. Y, de hecho, en septiembre de 1900 se rehacen las misiones con cabecera en Siso-guichic (Aboites 1994, 122).

El gobierno mexicano, a través de la Junta Colombina, fue quien patrocinó el viaje y otorgó expensas y apoyo logístico a Gerste,¹⁸ pues el viaje tenía moti-

llegado a Santa Bárbara en 1604. (...) Sin embargo, el trabajo de franciscanos y jesuitas estaba bien diferenciado: a los primeros les correspondían los indios conchos y los grupos del desierto de la porción este; los jesuitas por su parte se encargaban de los tarahumaras y tepehuanes y algunos nómadas del suroriente. Como dice Cramausse, no era una división geográfica sino una división basada en el criterio cultural. (...) Las misiones adquirieron pronto una gran importancia, no solo como centros de evangelización, sino también como lugares de reclutamiento de mano de obra para los exigentes estancieros y mineros españoles (Aboites 1994, 24-25).

Respecto a las misiones jesuitas, a lo largo del siglo XVII se establecieron dos rectorados: el de la Baja Tarahumara y el de la Alta.

18 Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH), Fondo Jesuitas, Carpeta 24. En esta carpeta se encuentran una serie de cartas relativas a la expedición, casi todas enviadas

vos arqueológicos y antropológicos, y ello fue reportado por los periódicos de la época.¹⁹

En las cartas que intercambia, podemos constatar que contó con el soporte religioso, político y científico:

Por la presente hacemos constar que el R. P. Aquiles Gerste, de la Compañía de Jesús, pasa con nuestra bendición y licencia a la Arquidiócesis de Durango y Diócesis de Chihuahua, Sonora y Saltillo, a desempeñar la *misión científica religiosa* que le ha sido encomendada para la Tarahumara. Y le recomendamos a los Ilmos. Sres. Arzobispos, Obispos y otros Prelados que ejerzan jurisdicción episcopal en la República Mexicana a quienes sean presentadas estas nuestras letras para que le concedan el uso de sus licencias y le atiendan y consideren como un *ecco digno* de toda recomendación (curativas nuestras).²⁰

Mantiene una constante comunicación epistolar, en la que da cuenta de su recorrido, dificultades y envíos. Por las cartas remitidas, podemos saber que Gerste denunció el saqueo de antigüedades ante García Icazbalceta y Del Paso y Troncoso, quienes le responden que advirtieron de ello al presidente Porfirio Díaz. Por ser Del Paso y Troncoso quien le encomendó la tarea, es este con quien más se escribe, y como director del museo le informa:

(...) Aunque con algún retardo acaban de venir a este Museo los cinco bultos que por el ferrocarril envió Ud. y a causa de las muchas ocupaciones que sobre mí pesan, no me ha sido posible abrirlas todavía. Quedo entendido que pronto recibiré otros dos bultos con objetos antropológicos y etnológicos. (...) Deseo y muy cordialmente que, al llegar Ud. al corazón de la Tarahumara, consiga los dos importantes fines para los cuales Ud. mejor que nadie está llamado: sea el primero, catequizar a los indios, a fin de convertirlos en buenos cristianos, extirpándoles por completo sus cultos idolátricos; y, sea el segundo, hacerlos también ciudadanos útiles a la Patria; logrando a la

a Gerste. Así como los recibos emitidos por el tesorero de la Junta Colombina y firmados por el cura. Uno por 500 pesos, del 12 de abril de 1892 y otro por 155 pesos 85 centavos de julio de ese mismo año (Doc. 42, una foja).

19 "Expedición. Ha salido rumbo a Casas Grandes el Sr. Presbítero Don Aquiles Gerste que va a visitar las ruinas que existen en esa parte del estado. De allí se dirigirá a la Sierra Madre, donde se entregará a importantes estudios sobre etnografía, hidrografía, geología, etc. El Sr. Gerste va provisto de excelentes cartas de recomendación, para que se le proporcionen todos los auxilios que pueda necesitar en su penosa expedición." (*El Correo Español*, 28 de abril de 1892 y *La Voz de México*, del 3 de mayo de 1892).

20 BNAH, Fondo Jesuitas. Doc. 55-56. 4 fojas. Carta de Próspero María Alarcón, arzobispo de México, 29 de marzo de 1892.

vez, que por el prójimo así trabaje, resultados óptimos a la ciencia, con sus interesantes estudios.²¹

Gerste aprovechó tanto el trazo de las misiones previamente establecidas como la red política ofrecida desde el gobierno central. Tuvo una relación cercana con quien en ese momento era el director del Banco Minero, Enrique Creel.²² En una de las cartas que intercambiaron durante el itinerario de Gerste por la Tarahumara, Creel le manifiesta su beneplácito por haber “recuperado los objetos que había perdido en el ferrocarril”. Podemos saber también que Terrazas, gobernador en varias ocasiones y terrateniente, le había enviado una tienda de campaña, aunque esta llegó demasiado tarde, cuando Gerste ya había dejado Casas Grandes.²³ En una carta posterior, Creel le reconoce al jesuita:

El viaje de Ud. será penoso como son siempre las expediciones de los misioneros, pero en cambio tendrá Ud. la agradable satisfacción de haber prestado un importante servicio a la Religión, a la humanidad y a la ciencia, pues yo me prometo grandes resultados de propaganda, de iniciativa y de investigación del viaje de Ud.²⁴

Gerste recopiló y sistematizó datos y materiales diversos, tomó fotografías²⁵ e hizo anotaciones botánicas, geológicas y climáticas, así como de materia médica, registrando las plantas utilizadas para tratar o curar enfermedades, usando tanto el nombre científico, como el nombre vulgar y en ocasiones el término de la lengua rarámuri. También colectó, almacenó y transportó “19 piezas (una momia, 5 cráneos, 3 maxilares inferiores y 10 huesos diversos)” (Comas 1969, 430). Objetos que Hamy le solicitó a Del Paso y Troncoso en su encuentro en Madrid, pues, aunque Francia no participó, Hamy fue al IX congreso de Americanistas en Huelva, España y no dejó de visitar la Exposición. A partir de los cráneos y osa-

21 BNAH, Fondo Jesuitas. Doc. 27, foja 1. Carta de Francisco del Paso y Troncoso al R. P. Aquiles Gerste, 11 de junio de 1892.

22 Creel, Enrique (1854-1931) En 1878 fue electo regidor. En 1904 sustituyó a su suegro Luis Terrazas en el poder ejecutivo hasta diciembre de 1906. Fue electo gobernador para el cuatrienio 1907-1911. Doctor en leyes por la universidad de Pensilvania; fundó la Sociedad Agrónoma de México; presidente de la SMGE, del Banco Minero, de la Compañía de Tranvías de Chihuahua, de la Asociación de Banqueros de la República; del Banco central y del Banco Agrícola e Hipotecario de México; de varias compañías ferrocarrilera como la de Kansas City, México y Oriente (Altamirano y Villa 1988, III: 1005-1006).

23 BNAH, Fondo Jesuitas, Carpeta 24. Doc. 8, foja 1. Carta de Enrique Creel al Pro. D. Aquiles Gerste. Chihuahua, mayo 18 de 1892.

24 BNAH, Fondo Jesuitas, Carpeta 24. Doc. 9, foja 1. Carta de Enrique Creel al Pro. D. Aquiles Gerste. Chihuahua, junio 6 de 1892.

25 En otro trabajo abordo en especial ese registro fotográfico de Gerste (García Bravo 2020).

mentas recopiladas por Gerste y enviadas a París por Del Paso y Troncoso, el director del Museo de etnografía en París publicó dos textos en *Decades Americanae* (1899 y 1902).²⁶

Terminada la expedición de la Tarahumara, el Padre Gerste se dirigió a Oaxaca con el fin de tomar parte en el Primer Concilio Provincial de la Arquidiócesis (Gutiérrez Casillas 1972, 251); como Domenech, se movía con soltura entre sus encargos religiosos y científicos.

Por su parte, en las memorias de quien fuera secretario general del gobierno de Chihuahua, Victoriano Salado Álvarez, que también conoció y entabló amistad con Gerste, al abordar las tareas de los jesuitas en la Sierra dijo:

Dormir en cavernas, sufrir con alegría y sin abrigo los grandes fríos de la montaña, mantenerse con unos cuantos puñados de pinoles, andar a pie distancias que sólo los naturales alcanzan a recorrer, emprender y realizar el catequismo de infelices que por herencia archiseccular son ebrios, mentirosos, rudos e inmorales, constituía para aquellos benditos de Dios una felicidad sin límite.²⁷

En una carta que Gerste publicó estando ya en Roma, en los *Anales del Museo Nacional* en 1906, a petición justamente de Salado Álvarez, quien lo consultó sobre la “empresa de civilizar a esta raza”, el jesuita remarca una división entre “los indios más o menos bárbaros, nómades y movedizos, que están errando por las quebradas más hondas o las cumbres más escarpadas, y los que están vecindados en aldeas; entre los pueblos de raza pura y aquellos donde los indígenas se hallan mezclados con blancos o mestizos, entre cristianos y ‘gentiles’” (Gerste 1906, 456).

El jesuita antropólogo muestra tanto admiración por la forma de vida de esos “modernos trogloditas”, como presenta una mirada que los infantiliza —varias ve-

26 “Entre las piezas anatómicas que el sabio director del *Museo Nacional de México* ha tenido a bien enviarme en comunicación después del cierre de la exposición de Madrid, figuran algunas porciones de sujetos momificados, exhumados por el P. A. Gerste de diversas Cuevas [español en el original] de la región del sudoeste de Chihuahua y particularmente de aquellas de Picachic y Tomochic” (Hamy 1902, 69).

27 De Gerste, Salado señaló que se lo presentó [José María] Vigil,

la correspondencia que cruzó conmigo relativa a los tarahumares y que publiqué hace cuatro años en los *Anales del Museo Nacional*, es modelo de elegancia y corrección. (...) Lo vi en Roma en el famoso colegio de la Compañía de la vía San Nicolás Tolentino (...) La tuberculosis lo consumía y poco sobrevivió a nuestras entrevistas. Era uno de los consultores del General de los Jesuitas, cargo que sólo se discierne por grandes servicios prestados a la Compañía, y por constancias muy seguras de ciencia y virtud. En sus conversaciones sólo recordaba a sus amigos mexicanos (...) y sobre todo sus queridos indios, entre los cuales deseaba morir... (*El Informador*, 21 de diciembre de 1930, p. 2).

ces menciona que son como niños, menores de edad— y propone dirigirlos e instruirlos, bajo una perspectiva católica, para hacerlos parte de la nación, aunque se cuida de hacer generalizaciones, más bien matiza sus observaciones. Tiene una perspectiva paradójica respecto a lo que llama sociedades mixtas, pues pareciera que evalúa que ahí donde conviven blancos e indígenas, estos últimos se pervierten:

Primeramente, los tarahumares son de carácter bueno, dócil, pacífico y leal, naturalmente afables y dulces. (...) No se conocería bien el genio de los tarahumares si se les estudiara solo en aquellas sociedades mixtas, donde, teniendo que quejarse de los blancos, y quizá dando también lugar a quejas, proceden con mucho recelo, sigilo y desconfianza; se muestran poco comunicativos, melancólicos, tímidos y un tanto abatidos (...) Con aquellos pueblos mixtos qué contraste tan grato forman Pichachic, Sisoguichic, Cusárare y otras comunidades de sólo indígenas, relativamente felices y cultas, por los rumbos que me fue dado visitar. Se les ve en el rostro que nada temen, delante de nadie tiemblan. Por lo mismo ningún mal recelan, son francos y abiertos (Gerste *ibidem*).

Gerste indica que deben unirse clero y gobierno para dar educación a los indios y que hay que hacerlo de manera gradual, evitando las formas radicales y violentas.

Una buena parte de las observaciones que Gerste proporcionó, sirvieron para la redacción de la “Ley para el mejoramiento y cultura de la raza tarahumara”, promulgada el 3 de noviembre de 1906 por Enrique C. Creel, en su calidad de gobernador interino del estado de Chihuahua. En el texto que Gerste publicó en Roma en 1914, resultado de su viaje, *Rapport sur un voyage d'exploration dans la Tarahumara (Mexique Nord-Ouest)*, da cuenta de la rebelión de Tomochic de fines de 1891 —cuestión que Lumholtz obvió— donde se cuestionó al gobierno civil en nombre de la religión:

Los montañeses de Tomochic, se habían levantado en pie de guerra, armados hasta los dientes, prestos a medirse con las tropas federales. (...) situación tan amenazante que las autoridades mexicanas nos ofrecieron una guardia armada.

Parecía, sin embargo, que la presencia del elemento militar habría arriesgado de comprometer todo, que un religioso absolutamente solo sería menos sospechoso a los nativos y tendría más chances de circular impunemente por sus montañas. Me presenté entonces a ellos sin escolta, sin colaboradores laicos, sin equipo de ninguna suerte. Un indígena me servía de guía. Fue habitualmente mi único compañero de ruta, solamente en una parte del trayecto, un viejo cazador de la sierra se agregaba a nosotros. Reducido a tan modesto aparato, la expedición devenía singularmente laboriosa e incómoda. En compensación, encontraba inapreciables ventajas en las disposiciones simpáticas y confiantes de los naturales. Debemos, por nuestra parte, gran

reconocimiento a los tarahumares. Ellos nos hicieron el mejor recibimiento, se abrieron fácilmente, se prestaron a todo, hasta secundar nuestras investigaciones en sus antiguas grutas sepulcrales; en una palabra, volvieron posible un género de trabajos que otros han tenido prohibido. En esas condiciones, logré reunir no toda la documentación deseable, pero al menos múltiples datos, en los cuales la ciencia encontrará, quizá, algunas informaciones útiles (Gerste 1914, 8).

Por “sus dos colecciones: arqueológica de Casas Grandes y etnográfica de la Tarahumara”,²⁸ a Gerste le fue otorgada una medalla de oro dentro de la Exposición histórico-americana. Aunque no todos estaban convencidos de la participación de México en las Exposiciones universales. En una carta que García Icazbalceta envía a Nicolás León, se queja:

Siento que el Museo vaya a dar a Europa, aunque es probable que vuelva, si bien con alguna merma. Yo me he opuesto cuanto he podido al envío de originales, porque aun suponiendo, y es mucho, que los devuelvan fielmente, nadie puede ponernos a salvo de un accidente de mar o tierra. Estoy en pecado mortal con estas exposiciones y centenarios en el extranjero, con que nos muelen y nos sacan mucho dinero, para divertirse ellos y explotar a los que concurren.²⁹

Durante su estancia en México, Gerste fue nombrado miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y para su cumpleaños número 40, el 2 de julio de 1894, fue elegido miembro de la Academia Mexicana de la Lengua,³⁰ si bien ya no estaba en el país, pues había sido requerido en Roma, lugar en donde murió a los 66 años en noviembre de 1920.

Reflexiones a manera de cierre

¿Qué tienen en común las misiones religiosas y las misiones antropológicas? Que en ambas hay un desplazamiento, implican trasladarse a un lugar, que se concibe como alejado y en ocasiones inhóspito. También que se debe permanecer ahí por un tiempo. Durante esa estancia se lleva a cabo un diagnóstico de la población, se busca conocerla y aprender su lengua. Hay una escritura, un regis-

28 *El Nacional*, 8 de julio de 1893, 2. También en España se dio cuenta de la noticia: *El Álbum Ibero-Americano*, publicado en Madrid, 30 de enero de 1893 informó los nombres de quienes “han obtenido el gran diploma de honor en la Exposición Histórico-Americana (...) el Reverendo Padre Aquiles Gerste.” (Segunda época, Año XI, Tomo VI. Núm 4, 38).

29 Carta de García Icazbalceta a Nicolás León. Junio 28 de 1892, (García Icazbalceta 1937, 231).

30 <https://www.academia.org.mx/academicos-1894/item/aquiles-gerste>

tro, para dar cuenta de la misión y de que ha sido “misión cumplida”. Aunque con sus matices, ambas se entienden como civilizatorias, buscan establecer patrones culturales.

En los dos casos que aquí presentamos, Domenech y Gerste estaban a caballo entre su carácter religioso y el encargo de la expedición antropológica. Ambos llevaron a cabo su labor montándose sobre una estructura previa o contingua. En el caso de Gerste la red de misiones jesuíticas en la Tarahumara que databa del siglo XVII y en el caso de Domenech el avance de las columnas militares en el territorio y el supuesto apoyo de los curas de los pueblos que serían antijuaristas. Los dos hicieron uso también del entramado político-administrativo, pusieron en marcha los diferentes niveles de la burocracia estatal y sus vínculos con la correspondiente estratificación religiosa.

Juan Comas les da a ambos un lugar dentro de la historia de la antropología mexicana. A Domenech lo denominó precursor de la antropología física (Comas 1970) y a Gerste le alabó el trabajo de recolección de “material osteológico y etnográfico” en la Tarahumara (Comas 1953, 89).

La civilización es una misión, es el deseo que los imperios occidentales desplegaron a lo largo y ancho del planeta, o dicho en otras palabras: los países que estaban expandiendo sus dominios en el siglo XIX no solo tenían un interés meramente económico en ello. El trillado estribillo de que la modernidad es secularización se pone en entredicho cuando analizamos con cuidado las políticas coloniales, tanto habiendo una metrópolis que controla como supuestamente ya adquirido el reconocimiento del estatus de país independiente y soberano. El Estado no solo envía a su ejército militar sino también al burocrático-científico.

En esas expediciones convergen al menos dos intereses: el científico y el evangélico, ambos coinciden en expandir la empresa civilizatoria con registros y contenidos. Esas misiones cubrían diferentes objetivos, desde los personales, los de la congregación, los de quienes solicitaron la misión y sobre todo, poco sabemos del impacto que estos personajes tuvieron en el terreno: ¿Cuáles eran las reacciones de los indios con los que se entablaba relación? Estos quedan, como otras tantas veces, ocultos en los archivos y objetivados en el registro en los bosquejos trazados en dibujos, fotografías y tablas de medidas.

Las evaluaciones respecto de los lugares visitados y las personas que en ellos habitan no dejan de estar presentes y forman parte del relato. Dichos juicios tanto en Domenech como en Gerste son ambivalentes: por un lado, ambos reconocen la amabilidad, “docilidad” de los habitantes y por el otro afirman que estos están siempre en falta respecto al canon occidental decimonónico: son “primitivos”, “trogloditas”, “salvajes”, carecen de educación y sus creencias son paganas. Al marcarse la alteridad, hay una violencia que no se enuncia. Operándose una espe-

cie de reconquista, ya no por las armas, sino con un ideario igualmente poderoso como la promesa de salvación, el progreso mediante la ciencia y la técnica.

Las misiones antropológicas decimonónicas no fueron del todo secularizadas, combinaban el acceso y ascendencia que curas y sacerdotes tenían entre las comunidades con la fuerza de la creencia científica en el ver y registrar. La antropología operó como política de conversión. El concepto “misión”, como hemos intentado mostrar en este texto, sigue cargado de una fuerte carga semántica, asociada a una idea salvífica, que no es tal. **D**

Referencias

- Aboites, Luis. 1994. *Breve historia de Chihuahua*. México: Fideicomiso Historia de las Américas/El Colegio de México/FCE.
- Altamirano, Graziella y Guadalupe Villa (comps.). 1988. *Chihuahua. Textos de su historia 1824-1921* (Tomo 3). México: Gobierno del estado de Chihuahua/ Instituto Mora/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Borges, Pedro. 1987. *Misión y civilización en América*. Madrid: Alhambra.
- Broc, Numa. 1981. Les grandes missions scientifiques françaises au XIXe siècle (Morée, Algérie, Mexique) et leurs travaux géographiques. *Revue d'histoire des sciences* (t. 34, n. 3-4), pp. 319-358.
- Broc, Numa. 1999. *Dictionnaire illustré des explorateurs et grands voyageurs français du XIXe siècle*, (t. III: l'Amérique). Paris, Éditions du CTHS.
- Catálogo de la Sección de México. Exposición histórico-americana de Madrid*. 1892. (Tomos I y II) [Catálogo de los objetos que presenta la República de México en la Exposición Histórico-Americana de Madrid, por Francisco del Paso y Troncoso]. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- Chevalier, Michel. 1851. *Le Mexique, Extrait de L'Encyclopédie du XIXe siècle*, Paris: Imprimerie de Maulde et Renou.
- Comas, Juan. 1953. *Ensayos sobre el indigenismo*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Comas, Juan. 1969. Carta inédita de Francisco del Paso y Troncoso. *Historia Mexicana* (v. 18, n. 3, enero-marzo), pp. 424-431.
- Comas, Juan. 1970. Un precursor de la antropología física mexicana: E. Domenech (1825-1904). *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas* (v. 7), pp. 9-24. México: UNAM.
- Domenech, Emmanuel. 1867. *Le Mexique tel qu'il est. La vérité sur son climat, ses habitants et son gouvernement*. Paris: Dentu.
- Everaert Dudernard, Luis. 2009. La gran labor mexicanista decimonónica del sacerdote belga Aquiles Gerste, S. J. En Pérez Rosales, Laura y Arjen van der Sluis (coords.) *Memorias e historias compartidas. Intercambios culturales,*

- relaciones comerciales y diplomáticas entre México y los Países Bajos, siglos XVI-XX*, pp. 215-221. México: Universidad Iberoamericana.
- Galindo y Villa, Jesús. 1893. Exposición Histórico-Americana de Madrid de 1892. Nota relativa a la sección de la República Mexicana. En *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate* (t. VI, 11-12), pp. 301-323.
- García Bravo, María Haydeé. 2016. Dando y dando objetos preciosos: huesos por jarrones. Intercambios desiguales entre Francia y México, siglo XIX. En Suárez, Edna y Gisela Mateos (coords.) *Aproximaciones a lo local y lo global: América Latina en la historia de la ciencia contemporánea*, pp. 33-53. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- García Bravo, María Haydeé. 2019. La exhibición del cuerpo nacional. Maniqués, cráneos y tipos indígenas mexicanos en Madrid, 1892. En Pardo-Tomás, José; Zarzoso, Alfons; Sánchez Menchero, Mauricio (coords.) *Cuerpos mostrados. Regímenes de exhibición de lo humano. Barcelona y Madrid, siglos XVII-XX*, pp. 161-181. México: Siglo XXI Editores/CEIICH-UNAM.
- García Bravo, María Haydeé. 2020. Arte, ciencia y política. Imágenes de 'tarahumares' en Madrid, 1892. En Zarzoso, Alfons y Maribel Morente (coords.), *Cuerpos representados. Objetos de ciencia artísticos en España, siglos XVIII-XX*. pp. 143-166. Vitoria Gasteiz: Sans Soleil.
- García Icazbalceta, Joaquín. 1937. *Cartas de Joaquín García Icazbalceta a José Fernando Ramírez, José María de Agreda, Manuel Orozco y Berra, Nicolás León, Agustín Fischer, Aquiles Gerste, Francisco del Paso y Troncoso* (compiladas y anotadas por Felipe Teixidor). México: Porrúa.
- Gerste, Aquiles. 1906. Una carta del padre Aquiles Gerste. Acerca de la educación de la raza tarahumara. *Anales del Museo Nacional* (t. I, 5ª época, n. 69), pp. 454-461. México.
- Gerste, Aquiles. 1914. *Rapport sur un voyage d'exploration dans la Tarahumara (Mexique Nord-Ouest), Estratto dalle Memoire della Pontificia Academia Romana dei Nuovi Lincei* (v. XXXII), pp. 137-186. Roma: Tipografía Pontificia Nell'Istituto Pio IX.
- Gutiérrez Casillas, José. 1972. *Jesuitas en México durante el siglo XIX*. México: Porrúa.
- Gruzinski, Serge. 1991. *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, México: FCE.
- Hamy, Ernest. T. 1884-1891. *Mission Scientifique au Mexique et dans l'Amérique Centrale, ouvrage publié par ordre du Ministre de l'Instruction Publique. Recherches zoologiques publiées sous la direction de M. H. Milne Edwards, membre de l'Institut. Première partie. Anthropologie du Mexique*. Paris: Imprimerie Nationale.

- Hamy, Ernest-T. 1899. Quelques observations sur la distribution géographique des Opatas, des Tarahumars et des Pimas. *Decades Americanae. Mémoires d'Archéologie et d'Ethnographie Américaines, 3e & 4e Décades*, pp. 95-100. Paris: Ernest Leroux Éditeur.
- Hamy, Ernest-T. 1902. Note sur un crane perforé de tarahumar de la cueva de Pica-chic (Chihuahua). *Decades Americanae. Mémoires d'Archéologie et d'Ethnographie Américaines, 5e & 6e Décades*, pp. 69-71. Paris: Ernest Leroux Éditeur.
- Jahoda, Gustav. 1999. *Images of savages: ancient roots of modern prejudice in Western culture*. London and New York: Routledge.
- Koselleck, Reinhart. 2012. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- Le Goff, Armelle et Nadia Prévost Urkidi. 2011. *Homme de guerre, homme de science? Le colonel Doutrelaine au Mexique. Édition critique de ses dépêches (1864-1867)*. Paris: Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques.
- Lozano, Ann, "Domenech, Emmanuel Henri Dieudonne. 2010. *Handbook of Texas Online*. USA: Texas State Historical. Disponible en: <<http://www.tshaonline.org/handbook/online/articles/fdo09>>. 11 de mayo de 2015.
- Mehta, Uday S. 2011. El espacio del imperio y el territorio de las naciones. En Dube, Saurabh (coord.). *Encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad*. pp. 105-122. México: El Colegio de México.
- Mires, Fernando. 2007. *La colonización de las almas, misión y conquista en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Mudimbe, Valentin Y. 2017 [1988]. *La invenzione dell'Africa*. Milano: Meltemi Press.
- Penagos Belman, Esperanza. 2014. Investigación diagnóstica sobre las misiones jesuitas en la Sierra Tarahumara. *Cuicuilco* (v. 11, n. 32, septiembre-diciembre), pp. 157-204.
- Phelan, John Leddy. 1968. Pan-Latinism, French Intervention in Mexico (1861-1867) and the Genesis of the Idea of Latin America. En Ortega y Medina, J. (comp.). *Conciencia y autenticidad histórica. Escritos en Homenaje a Edmundo O'Gorman*. México: UNAM.
- Pruner-Bey, Franz. 1866. Étude et description de plusieurs crânes ligures, *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, Tome Premier (Ile série), Paris: Librairie Victor Masson et Fils.
- Riviale, Pascal. 1995. L'américanisme français à la veille de la fondation de la Société des Américanistes. *Journal de la Société des Américanistes* (t. 81), pp. 207-229.
- Riviale, Pascal. 1999. La science en marche au pas cadencé: les recherches archéologiques et anthropologiques durant l'intervention française au Mexique (1862-1867). *Journal de la Société des Américanistes* (t. 85), pp. 307-341.

- Riviale, Pascal. 2008. *Una historia de la presencia francesa en el Perú, del Siglo de las Luces a los Años Locos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/ Instituto de Estudios Peruanos/Fondo Editorial del Congreso del Perú/Embajada de Francia.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Bogotá: Universidad del Cauca/CESO-Universidad de los Andes.
- Zermeño Padilla, Guillermo. 2017. *Historias conceptuales*. México: El Colegio de México.

Lev Jardón Barbolla*

Líneas de conflicto en la apropiación de los recursos agrobiológicos: las contrastantes expediciones de Vavilov y Brücher

Lines of conflict in the appropriation of agrobiological resources: the contrasting expeditions of Vavilov and Brücher

Abstract | The studies dealing with crop domestication and diversification gained preeminence since the XIX century. In this context, the driving force of this research line, has been linked from the early days to the relevance of the phylogenetic resources in face of the metabolic rift introduced by industrial agriculture. Botanical expedition and agronomic mission appear as two moments of a single dialectical movement. Depending on the character of the appropriation that occurs within the first moment, missions with different traits are constructed. In this work, the traits of two different and, at times opposed, traditions in the study of agro-biological resources. I consider that the botanical expedition as appropriation, previous step to the extensionist mission, responds to, and is made possible, by the capital accumulation process itself. Contrastingly, the Vavilovian tradition looking for the comprehension of the historical origin of agrobiodiversity as a product of the nature-society metabolism, opens a crack or interstitium towards another possible form of knowledge. This form of knowledge could surpass the domination implicit within extensionism. This, in turns, opens an avenue to revisit, later, the liberating possibilities of scientific knowledge.

Keywords | botanical expedition, domestication, agrobiodiversity, extractivism, social appropriation of knowledge.

Resumen | Los estudios sobre domesticación y diversificación de las plantas cultivadas cobraron preeminencia a partir del siglo XIX. En este marco, el impulso a estas líneas de investigación ha estado ligado desde el principio a la relevancia de los recursos fitogenéticos

Recibido: 17 de febrero de 2020.

Aceptado: 1 de julio de 2020.

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.

Correo electrónico: levjardon@ciencias.unam.mx

Jardón Barbolla, Lev. «Líneas de conflicto en la apropiación de los recursos agrobiológicos: las contrastantes expediciones de Vavilov y Brücher.» *Interdisciplina* 9, n° 24 (mayo-agosto 2021): 73-95.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceich.24485705e.2021.24-78459>

frente a la fractura metabólica introducida por la agricultura industrial. La expedición botánica y la misión agronómica aparecen como dos momentos de un mismo movimiento dialéctico. Dependiendo de las características de la apropiación que se da en el primer momento, se construyen misiones con rasgos particulares. En este trabajo se exploran los rasgos de dos tradiciones divergentes y, por momentos, contrapuestas en el estudio de los recursos agrobiológicos. Sostengo que la expedición botánica como apropiación, paso previo al de la misión extensionista, responde a —y es hecha posible— por el propio proceso de acumulación de capital. En contraste, la tradición vaviloviana que busca comprender el origen histórico de la agrobiodiversidad como producto del metabolismo sociedad-naturaleza, abre un intersticio o grieta hacia otra forma posible, que permita trascender la dominación implícita en el extensionismo. Esto, a su vez, abre la posibilidad de revisitar, más adelante, las posibilidades liberadoras del conocimiento científico.

Palabras clave | expedición botánica, domesticación, agrobiodiversidad, extractivismo, apropiación social del conocimiento.

Introducción

EL ESTUDIO de la variación de las plantas cultivadas desde la perspectiva de la biología evolutiva, y, en paralelo, la consolidación de la agronomía moderna, ocurrieron a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Algunas ciencias, como la naciente agronomía y posteriormente la genética, se implicaron en la comprensión de los fundamentos de la agricultura como parte del proceso de lo que John D. Bernal (1989) llamó las “regiones de la experiencia”, las cuales eran traídas al ámbito científico al tiempo que continuaba la penetración del capitalismo en las ciencias. Esto ocurrió justamente a la par de la institucionalización de la biología entre finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX. El impulso para estudiar científicamente la variación en las plantas domesticadas, creció aparejado al momento histórico en el que la agricultura propiamente capitalista llevó a la fractura del metabolismo sociedad-naturaleza expresada en la reducción en la cantidad de materia orgánica que regresa efectivamente a los campos de cultivo y el incremento en la cantidad de energía (mediante la energía fósil) involucrada en la producción agrícola.

La transformación capitalista de la agricultura es un fenómeno relativamente reciente respecto a la historia del cultivo de la tierra, limitado a los últimos tres siglos. Esta transformación ha incluido, entre otras cosas: la sustitución de fuerza de trabajo campesina por maquinaria y eventualmente por agroquímicos, reduciendo efectivamente el número de personas que trabajan en el campo (Kautsky 2002; Bryer 2006) y la sustitución de economías productoras predominantemente de valores de uso, por economías productoras de valores de cambio, al ser las ciudades industriales los nuevos centros de consumo de la producción agrícola (Wa-

llerstein 1974; Kautsky 2002). Esta transformación se da superpuesta a otro hecho, correspondiente a otra escala temporal, de naturaleza biogeográfica en parte, pero sobre todo resultado de la forma en que en las regiones no europeas se dio la mutua determinación sociedad-naturaleza a partir de la revolución neolítica.

Comenzando hace 10,000 años, y continuando a lo largo de los siguientes cuatro o cinco milenios, en diferentes partes del mundo se dio la invención de la agricultura. Europa y los Estados Unidos de Norteamérica son áreas donde se practicó la agricultura desde hace mucho tiempo (de hecho, el este del Mississippi se considera un centro no expansivo, en que se originó la agricultura de forma independiente; ver Mazoyer y Roudart 2006). En Europa y en el área que luego fue ocupada por los Estados Unidos de América, ocurrieron eventos de domesticación locales. Sin embargo, como espacios donde se desarrolló a partir del siglo XVII la agricultura específicamente capitalista (con el reemplazo de trabajo vivo por trabajo muerto, con la adopción más o menos amplia de la relación trabajo asalariado-capital, y sobre todo, con una producción agrícola subordinada a las necesidades de la producción industrial), tanto Europa como los Estados Unidos han sido caracterizados como zonas “genéticamente pobres” (Kloppenborg 2004). Esto quiere decir que en términos de los cultivos que se convertirían en la base calórica de la alimentación en el capitalismo (maíz, trigo, arroz, papa), así como de varios cultivos de importancia comercial (centeno, jitomate, sorgo, entre otros), tanto Estados Unidos como Europa son relativamente menos agrobiodiversos, al tiempo que tienen pocas o ninguna población de parientes silvestres de los mismos. Esto hizo que, para el desarrollo de nuevas variedades de los cultivos, tanto de granos como de hortalizas, el aparato tecnocientífico de las potencias capitalistas haya sido históricamente dependiente de la diversidad biológica proveniente de otras regiones (Kloppenborg 2004).

Por su parte, América Latina, África y Asia meridional son las regiones de origen de cultivos de gran importancia económica y, al mismo tiempo, las zonas donde hasta el día de hoy se encuentran niveles muy importantes de diversidad genética, fenotípica y agroecosistémica en general, junto y en coevolución con una enorme diversidad cultural. Esto marca el sentido asimétrico en el que se estableció la relación entre los centros donde se desarrolla la agronomía y la biología occidentales y las fuentes de la diversidad, derivando en lo que Kloppenborg (2004) llama: “acumulación originaria de germoplasma”, en la que los núcleos de acumulación de capital organizaron, desde mediados del siglo XIX, expediciones de colecta de material biológico útil para establecer diferentes programas de fitomejoramiento. Murphy (2007) ha explicado el papel de los jardines botánicos en lo que él llama el periodo de la “Botánica Imperial” (siglos XVIII-XIX) en la sistematización de los recursos vegetales de otras regiones del mundo. La tendencia de dicha “acumulación originaria de germoplasma” conti-

núa hasta nuestros días (junto a otras formas de despojo) en la forma de la bio-piratería ya en el contexto de un sistema de derechos de propiedad intelectual que favorece a las grandes corporaciones, incluso por encima de los Estados nacionales, utilizando el sistema de patentes (ver p. ej. Mgbeoji 2006).

Esta asimetría ha consistido en un flujo en el que los países de América Latina, África y Asia han provisto a las colecciones europeas y norteamericanas, públicas y privadas, del grueso de sus ejemplares. En el camino de ida, el germoplasma de las comunidades campesinas y pueblos originarios ha sido considerado por occidente como un “bien gratuito” que se incorpora al proceso de fitomejoramiento como materia prima para el aparato tecnocientífico, y en el camino de vuelta los productos de dicho aparato revisten las más de las veces la forma de semillas patentadas, convertidas en mercancías (Kloppenburger 2010). Incluso en los casos de muchas de las semillas de liberación pública, la falta de participación activa de los campesinos y agricultores de pequeña escala en la definición de los objetivos del fitomejoramiento ha limitado el “éxito” de las variedades mejoradas, al tiempo que ha puesto de relieve en años recientes la importancia del mejoramiento participativo (Cleveland *et ál.* 2000; Ceccarelli 2009, 2015).

La categoría “misión” en el campo del fitomejoramiento aparece en la forma de las expediciones botánicas en busca de variedades cultivadas y silvestres a partir de las cuales se nutre el trabajo de fitomejoramiento. Efectivamente, la base de las misiones extensionistas de mejoramiento agrícola ha sido el trabajo científico llevado a cabo por genetistas y agrónomos, el cual a su vez no se podría dar sin los saberes, semillas y materiales biológicos diversos aportados por las comunidades campesinas, pequeños productores y granjeros de alrededor del mundo, lo cual se liga indisolublemente a la misión antecedente: la expedición botánica. Es de esta última categoría de la que hablaré abordando el problema de hasta qué punto la naturaleza de la expedición altera o no la naturaleza de la misión en su etapa posterior, cuando esta ya forma parte del extensionismo agrícola.

Este artículo se propone explorar las facetas de la expedición y la misión en la trayectoria de dos personajes de la primera mitad y de mediados del siglo XX, respectivamente: Nikolai Vavilov y Heinz Brücher.

Más que bordar en torno a los significados posibles del concepto de *misión*, busquemos explorar dos formas diferentes y acaso contradictorias del par dialéctico “expedición botánica-misión extensionista”, dentro del estudio de las plantas domesticadas. Efectivamente, el concepto de *misión* encierra en su forma clásica la relación entre un ente religioso, gubernamental, o de la institución científica y el campo de *lo otro* que se pretende “civilizar”, “evangelizar”, “incorporar al mundo moderno”.

Lo que pretendo argumentar en este texto, es que las diferencias en la *praxis* de estos dos naturalistas tienen que ver, por una parte, con el carácter desen-

mascarado con el que la empresa capitalista de conquista se expresó en el trabajo de Brücher. Pero, por otro lado, lo que ahonda el contraste es la posibilidad que abrió —una grieta incipiente si se quiere— el trabajo de Vavilov en el Instituto de la Industria Vegetal (IIV), aquella de superar la relación colonial entre el aparato tecnocientífico y los campesinos del mundo. La reflexión sobre estas diferencias en la *praxis* científica adquiere particular relevancia en una época en la que hay presiones para que los países ajusten sus leyes de semillas y variedades vegetales al sistema internacional de patentes, en detrimento de los derechos de los campesinos.

Dos perspectivas: entre el método biogeográfico diferencial y la “apropiación instantánea”

Las expediciones de Vavilov

¿De dónde vienen las plantas que cultivamos en la actualidad, con sus diferentes formas, hábitos ecológicos, colores y sabores? ¿De qué manera podemos usar esa diversidad para el bienestar colectivo? Nikolai Vavilov (1887-1943) no fue el primer científico en plantearse estas cuestiones, pero hace un siglo fue un pionero al abordarlas como un programa de investigación unificado en biología evolutiva, al tiempo que los aspectos más agronómicos de su trabajo se realizaron anómalamente, sin tener a la valorización del valor como *telos* trascendental. Su trabajo como botánico y genetista (realizado entre 1916 y 1940), además de las condiciones que lo rodearon, permitió el surgimiento de otro tipo de preguntas de investigación —lo que a veces llamamos poder heurístico—, que se iban trenzando en una serie de aportes originales, que hoy nos permiten reflexionar acerca de cuestiones como: ¿Cuál es el aporte de la biología evolutiva al estudio de las plantas domesticadas?, ¿cuál es la aportación del estudio de las plantas cultivadas a la biología evolutiva? En el camino, Vavilov hizo aportaciones centrales al conocimiento al postular por primera vez la existencia de varios centros de origen independientes para la agricultura alrededor del mundo, al tiempo que dotó al estudio de la domesticación de una perspectiva propiamente evolutiva en una serie de trabajos de gran relevancia histórica (Vavilov 1922, 1931, 1951, 1957).

El objetivo que perseguía desde un inicio Vavilov, era el de utilizar el conocimiento en genética para la obtención de mejores variedades vegetales que estuviesen disponibles de manera amplia a los campesinos de Rusia, posteriormente de la URSS y del mundo.¹ Pero en el pensamiento de este biólogo evolucionista

1 Uno de los balances que Vavilov hizo sobre su propia trayectoria permite apreciar la visión integral que el científico soviético tenía sobre el campo de estudio llamado entonces botánica aplicada:

subyacía ante todo la pregunta histórica acerca del origen de la forma en que evolucionaron las plantas domesticadas y se originó la agricultura.

En la introducción de su libro *Recursos mundiales de cereales, leguminosas y linos y su utilización para el fitomejoramiento*, Vavilov ([1940] 1957) explicaba así el proceso:

El trabajo de selección vegetal tiene lugar a través de tres etapas básicas: 1) la movilización y explotación de poblaciones vegetales locales y de otras áreas; 2) la aplicación de selección individual, masal, por grupos o familias y 3) la síntesis de nuevas variedades mediante la entrecruza (Vavilov 1957, 7, traducción del inglés LJB).

En un recuento posterior sobre sus investigaciones, Vavilov explicaba:

La tarea básica de una amplia movilización de recursos específicos y varietales fue primero y ante todo una tarea práctica, i.e. procurar a la industria vegetal soviética de las líneas más valiosas de material, en otras palabras, la de la creación de la base material para el mejoramiento vegetal en el sentido de un “material de construcción” necesario para crear nuevas variedades.

[...]

La evolución de las plantas cultivadas tuvo lugar tanto en tiempo y espacio con una participación importante del ser humano en la selección y alteración de las plantas. El extenso material colectado para muchas plantas por todo el mundo, debe ser comprendido y sistematizado, y puede ser comprendido con respecto a su importancia para el mejoramiento vegetal sólo a la luz de la teoría de la evolución (Vavilov 1938, 375, traducción del inglés LJB).

La dirección soviética dio inicialmente mucha importancia al trabajo de Vavilov. Lenin comisionó al Secretario del Consejo de Comisarios del Pueblo para aportar toda la ayuda y financiamiento para la Oficina de Botánica Aplicada (OBA), la cual posteriormente se transformó en el Instituto de Industria Vegetal de toda la Unión a cuya cabeza quedó Vavilov (Pringle 2008), quien inicialmente debió vender lingotes de platino en Nueva York para financiar su primera expedición a los Estados Unidos en 1921, pues el país carecía de divisas.

Los científicos soviéticos tuvieron que asumir la tarea de crear una sección nueva de la ciencia botánica, i.e. el estudio del material original para el mejoramiento vegetal.

La importancia para la economía rural socialista de un cierto número de especies y cultivos que fueron originalmente traídos desde otros países, nos llevaron a prestar gran atención durante los pasados años a explorar fuera de las fronteras de nuestro país (Vavilov 1938, 373, traducción del inglés LJB).

El país que enviaba a Vavilov a recorrer el mundo en expediciones botánicas, tenía un campo devastado y el hambre cobraba millones de vidas en la época inmediatamente posterior a la Guerra de Intervención (1918-1922), en la que ocho países atacaron a la recién formada Unión Soviética. En ese contexto Vavilov, a la sazón miembro del Comité Ejecutivo Central Soviético, emprendió su recorrido con una encomienda: organizar el trabajo científico para comprender la diversidad de las plantas cultivadas y permitir su mejoramiento para beneficio colectivo.

Entre 1924 y 1936, Vavilov tuvo a su cargo la coordinación de un equipo enorme de científicos que recorrerían el mundo estudiando la agrobiodiversidad presente en las parcelas de campesinos y granjeros alrededor del mundo. El propio Vavilov realizó más de 60 expediciones botánicas. Aquí aparece un primer elemento interesante. Las expediciones que organiza Vavilov tienen un objetivo claro, explícito, que no se oculta detrás de ningún velo: la construcción de una nueva sociedad en la URSS —más allá de la valoración que se pueda hacer sobre dicho proceso histórico— requería mejorar la producción agrícola. Esta condición de necesidad acuciosa² fue el motor que orientó parte del trabajo del Instituto de Industria Vegetal. Vavilov lo explicaba así en 1931 al participar en el congreso:

En la Unión Soviética, la cual está construyendo hoy el socialismo y la agricultura socialista, estamos interesados en el problema del origen de la agricultura y del origen de las plantas cultivadas, principalmente desde un punto de vista dinámico. Mediante el conocimiento del pasado, a través del estudio de los elementos desde los cuales la agricultura se ha desarrollado, mediante la colecta de plantas en los antiguos centros de la agricultura, buscamos dominar el proceso histórico. Queremos saber cómo modificar las plantas cultivadas y los animales domésticos de acuerdo con los requerimientos de nuestros días. Tenemos un ligero interés en el trigo y la cebada encontrada en las tumbas de los faraones de las dinastías más tempranas. [...] El investigador está interesado en encontrar los elementos primarios, 'el cemento y los ladrillos' a partir de los cuales las especies modernas fueron creadas" (Vavilov 1931).

Es importante señalar que uno de los elementos distintivos del tipo de colecta botánica que realizaban Vavilov y el equipo del Instituto era el esfuerzo por documentar ampliamente no solo las variedades de los cultivos sino también las

2 Este contexto, esta necesidad acuciosa, fue también la condición que hizo posible el surgimiento del Lysenkismo. Así, la misma condición histórica creó dos perspectivas radicalmente diferentes, la de la escuela de Vavilov, basada en la genética mendeliana y la otra, el Lysenkismo basada en el concepto de vernalización. El trágico destino de Vavilov aparece al menos en parte influenciado por esta contradicción. Para un análisis más amplio sobre el Lysenkismo véase Levins y Lewontin (1985) "The problem of Lysenkoism" en *The dialectical biologist*.

prácticas agrícolas, el interés por la historia de los cultivos, y hasta cierto punto, una suerte de conciencia de la necesidad de mirar al otro. Esto se expresa en el propio Vavilov, quien no solo recorrió 64 países del mundo, sino que aprendió, a veces sobre la marcha, a comunicarse bien en alrededor de 15 idiomas, incluyendo el inglés el alemán, el francés, el castellano, el farsi, el turco, el amhárico, el tadjiko, el uzbeko y el árabe (Nabham 2009). Al mismo tiempo, no dudó en aprender rudimentos de otras lenguas como el maya, en aras de poder elaborar comparaciones de los nombres dados a las plantas e inferir elementos sobre la historia de los tipos cultivados. Desde sus primeras expediciones quedó claro que la mayoría de las variedades interesantes, sea por su resistencia a enfermedades, por su adaptación a ciclos cortos o largos de crecimiento, o por sus rasgos agroecológicos en general, no se encontraban en las zonas tradicionalmente más productivas como las llanuras aluviales más conocidas de Europa y EUA. Se necesitaba conocer y comprender la diversidad presente en lo que él mismo llamó los Centros de Origen de la agricultura como el Mesoamericano. Por ello desde la primera expedición de la Oficina de Botánica Aplicada a México, Vavilov le pedía a Serguei Bukasov (1891-1983) que enviase reportes detallados no solo de los cultivos que encontraba en los campos, sino también sobre sus observaciones en los mercados de las ciudades, sobre los museos arqueológicos y sobre los instrumentos de labranza empleados por campesinos menos tecnificados.

La concepción de Vavilov sobre las expediciones de colecta puede leerse en dos partes. En primera instancia está la relevancia que Vavilov puso siempre a comprender la historia, la evidencia arqueológica y lingüística como complemento a la labor botánica y genética del Instituto. Así, en un recuento de su teoría, el propio Vavilov señala al referirse al origen independiente de la agricultura:

...hemos sido capaces de ubicar la localización geográfica exacta de la agricultura antigua y hemos determinado las características esenciales de esta localización.

Es obvio que estas culturas, basadas en diferentes géneros y especies de plantas, han surgido de manera autónoma, ya sea simultáneamente o en diferentes momentos, y uno debe entonces hablar de al menos *siete* culturas principales, o más exactamente grupos de culturas. A ellas corresponden pueblos de diferentes grupos etnológicos y lingüísticos. Ellos se caracterizan por diferentes tipos de implementos agrícolas y de animales domésticos (Vavilov 1931, traducción del inglés LJB).

Ahora bien, la atención no solo se refería al contexto histórico de la agricultura, sino a comprender de mejor manera las condiciones de vida de las variedades locales de los cultivos que las expediciones soviéticas encontraban en diferentes regiones del mundo. Esto es la influencia de determinados sistemas de manejo en el contexto evolutivo de la agrobiodiversidad. Por eso es relevante el

énfasis que Vavilov puso al documentar, mediante fotografías y detalles técnicos a menudo incluidos dentro de sus libros, las técnicas de cultivo de cada región, especialmente las más peculiares o especializadas. Ello se articuló con el concepto de “agroecotipo”, en el cual Vavilov abrevó del trabajo pionero de otro investigador de origen soviético, Basili Bensin (quien acuñó el término “agroecología” en un artículo sobre sus investigaciones en Soto la Marina, México):

El hombre cambia arbitrariamente el ambiente y crea nuevas condiciones para las plantas cultivadas a través del riego, la fertilización, el uso de invernaderos y la alteración de las condiciones de alimentación de las plantas. Sin embargo, como se ha señalado ya por un número de investigadores —G. Gregor, B. Bensin— las plantas cultivadas muestran de todas formas diferenciación ecológica y pueden clasificarse en tipos ecológicos, o más precisamente en *agroecotipos*. Con esto queremos decir, un grupo de formas vegetales, correspondientes a una misma especie, adaptadas a un cierto clima y suelo *bajo condiciones agrícolas específicas* y caracterizadas por rasgos morfológicos definidos (Vavilov 1957, 21, traducción del inglés y cursivas LJB).

Este planteamiento es relevante porque no solo define una posición teórica sobre los factores que intervienen en la evolución de la diversidad de los cultivos e incorpora una categoría de análisis, sino que al mismo tiempo prefigura uno de los planteamientos de Vavilov para el proyecto de la mejora de la agricultura: su base local. Para el soviético, lo primero era conocer la agrobiodiversidad local,³ la cual era importante, no solo porque era el resultado de la coevolución con parásitos y enfermedades *in situ*, sino porque en esa diversidad genética y fenotípica, así como en las necesidades y condiciones locales, se encontraban tanto el principio como el fin del fitomejoramiento emprendido con un horizonte socialista.

En las décadas 1920 y 1930, se desarrolló una competencia mundial por la apropiación de los recursos fitogenéticos, en la que Estados Unidos, Alemania y la Unión Soviética organizaron expediciones de colecta y exploración de las plantas cultivadas alrededor del mundo.⁴ En esa carrera, como quedó claro posterior-

3 “Al comenzar el trabajo de crianza práctica es fundamental estar bien familiarizado con las potencialidades de los materiales locales. Esto debe servir como un punto de partida para la subsecuente mejora de las variedades. En todas las estaciones de fitomejoramiento debe haber parcelas semilleras especiales para la preservación de todos los materiales locales” (Vavilov 1951, 15, en cursivas en el original, traducción del inglés LJB). Resulta relevante que esta aseveración sea congruente con los planteamientos del fitomejoramiento participativo contemporáneo.

4 Sobre el papel de las colectas, así como de las ciencias agrícolas en el expansionismo alemán incluso antes de la Segunda Guerra Mundial, véase Heim (2006).

mente, el trabajo organizativo de Vavilov permitió a los soviéticos tener la colecta más amplia y mejor ordenada.⁵ Pero siendo todas empresas apoyadas por sus Estados, los agentes de esa competencia en las expediciones eran de naturaleza diferente, el Estado soviético apenas luchaba por mantenerse, en el caso de Estados Unidos las grandes corporaciones agrícolas participaban ya directamente en el despojo a través de la colecta de germoplasma que terminó siendo utilizado para generar variedades comerciales,⁶ siempre apoyadas por diferentes instancias estatales como el Departamento de Agricultura.

En la URSS, a diferencia de lo que ocurría desde mediados del siglo XIX en Estados Unidos, la forma predominante de distribución de las semillas producidas por el aparato tecnocientífico hacia los campos de cultivo —momento que podríamos relacionar más claramente con el de la misión extensionista— dejó de ser la forma mercantil, para dar paso a esa forma que sin ser propiamente social, hacía prevalecer formas no capitalistas de propiedad (lo que Sánchez Vázquez llamó *formas estatales de propiedad*⁷) sobre uno de los instrumentos de producción: las

5 "Mientras que el Departamento de Agricultura de EUA había supervisado la introducción de una gran cantidad de material vegetal nuevo, esto no fue hecho de una manera tan coordinada. La concepción clave de Vavilov era la idea de la diversidad genética, darse cuenta de la escala real de dicha diversidad y la enormidad de sus implicaciones. Él apreciaba especialmente la necesidad de una aproximación sistemática a la clasificación de esta diversidad. Su idea, que en aras de criar nuevos cultivos se decía estudiar todo el intervalo de material genético, era completamente nueva en ese entonces" (Kingsbury 2009, 199, traducción LJB).

6 Justo en la misma época en que Vavilov desarrollaba su trabajo; empresas pertenecientes a la familia Rockefeller como la International Rubber Company, desarrollaban trabajo de bioprospección en México, de hecho, ejercieron presión sobre el gobierno mexicano para impedir que Vavilov realizara una segunda colecta en el desierto de Chihuahua en 1932, lo cual derivó en que Vavilov fuese encarcelado brevemente en Yucatán. A inicios del siglo XXI la empresa sucesora de la International Rubber Company, controlaba la mayor parte del mercado de látex hipoalergénico. El caso ha sido tratado con algún detalle por Nabhan (2009) y Jardón Barbolla (2015).

7 Al analizar al llamado *socialismo realmente existente*, Sánchez Vázquez afirma

si bien consideramos que la transición al socialismo ha sido bloqueada, menos podemos considerar socialista a la sociedad que ha surgido de ese proceso. No puede caracterizarse como tal a la sociedad en la que impera la propiedad estatal y el Estado en manos de una burocracia, monopoliza o totaliza la vida social. Pero tampoco puede considerarse como una nueva forma de capitalismo, ya que tampoco existe en ella la propiedad privada de los medios de producción, ni tampoco la producción mercantil generalizada. (Sánchez Vázquez 2000, 98)

Lo que interesa resaltar aquí es que el aparato extensionista soviético, tan propenso a la mecanización de la agricultura a cualquier costo, no estaba mediado de manera relevante por el vehículo preferido por la llamada *revolución verde* de los años 1940-1970, es decir, la venta de insumos como vía para el control del proceso agrícola por parte de las compañías del agronegocio.

semillas. En contraste, ya desde finales del siglo XIX, las compañías productoras de semillas estadounidenses vendían semillas de variedades hortícolas a los granjeros y, aunque la legislación tardó décadas en ajustarse, desde la década de 1830 la Oficina de Patentes de EUA fue uno de los principales actores en la colecta e introducción de germoplasma vegetal de otras partes del mundo hacia los campos de cultivo estadounidenses (Kloppenburger 2004; Kingsbury 2009).

Así, el mercado de las semillas como medio de producción agrícola ya existía desde finales del siglo XIX, iniciando una transformación radical en la re-producción de la agricultura. Aunque la regulación de la forma de distribuir la plusvalía extraordinaria no sería lograda a cabalidad por las empresas del agro-negocio hasta el Convenio de la Unión Internacional para la Protección de Variedades Vegetales (UPOV) en la década de 1970 y el posterior acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (TRIPS, por sus siglas en inglés) de 1995. Como ha señalado Mgebeoji: “la biopiratería no puede ser completamente entendida por fuera del contexto de los orígenes históricos y de los fundamentos filosóficos del sistema de patentes, de la asimetría en la distribución global de los recursos genéticos vegetales y de la hegemonía económica y legal del mundo industrializado sobre los pueblos indígenas” (Mgebeoji 2006, 15-16).

En el caso de la Unión Soviética, después del largo periodo de entre 25 y 30 años en que la genética mendeliana y la tradición vaviloviana fueron proscritas por el estalinismo (Vavilov fue exonerado póstumamente en 1955 y su figura junto a la genética mendeliana fue rehabilitada a lo largo de la década de 1960),⁸ la red de más de 100 estaciones agrícolas a las que sumaron otras comenzó a trabajar en el desarrollo y liberación de variedades de plantas cultivadas, trabajo que estaba financiado por el Estado y a partir del cual se distribuían en forma libre dichas semillas a los granjeros, campesinos, cooperativas y granjas del Estado. Recordemos que el sentido fundamental del sistema de patentes en el capitalismo es el de garantizar la obtención de una forma de ganancia extraordinaria en la forma de una renta tecnológica,⁹ basada en un derecho exclusivo en el

8 Al respecto, Rafael Ortega Paczka (experto en maíz y traductor de parte de la obra de Vavilov del ruso al español) comenta lo siguiente: “La reivindicación de Vavilov fue un proceso muy largo, siempre hubo gente fiel a la Genética en general y partidarios de las enseñanzas de Vavilov, pero trabajaban en cierto grado en la clandestinidad.” Ortega-Paczka Rafael, Algunos datos introductorios a la vida de N.I. Vavilov y su artículo “México y Centroamérica como centro básico de origen de las plantas cultivadas del Nuevo Mundo”. *Revista de Geografía Agrícola*.

9 “El propietario de una nueva tecnología puede proteger el uso monopólico de ella y, además vender su uso a otros productores. En este caso, se vuelve propietario de un multiplicador tecnológico de la productividad, de la misma forma en que un terrateniente es pro-

uso y comercialización de un bien. Tenemos que en el caso soviético no hay un sujeto claro que se encargue de dicha apropiación de la ganancia extraordinaria y en el caso de las variedades de cultivos resulta difícil adjudicar este papel al Estado Soviético, el cual miraba por encima del hombro al programa de investigación de Vavilov.

De hecho, en un texto publicado justo después del colapso de la URSS, Alexander Morgunov (1992), científico asociado al Centro Internacional de Maíz y Trigo, llamaba la atención sobre la novedad de la existencia de un mercado de semillas como insumos agrícolas. Así, Morgunov señala que al menos en el caso del trigo, el fitomejoramiento solía ser financiado por parte del Estado Soviético a través de la VASKhNIL, pero surge gran interés ante la novedad de que para 1991 (año de la disolución de la URSS) ya *solo entre el 40 y el 50 % de los gastos eran cubiertos por la academia. Los fondos restantes debían ser recaudados por los propios fitomejoradores que vendían semillas básicas o pre-básicas a los agricultores* (Morgunov 1992, 7, traducción del inglés LJB). Más allá de discutir el carácter burocrático del Estado Soviético —aunque no sobra decir que este no podría ser llamado propiamente socialista pues no construyó las bases para su disolución en una “sociedad de productores libres”—, lo que queremos resaltar aquí es que el motor del fitomejoramiento no era la acumulación de capital, el cual abrió un intersticio en el que otros sujetos —los trabajadores científicos y los agrícolas— podían relacionarse, hasta 1990, sin la mediación de la forma mercancía. Valorar esta experiencia es importante en un momento en el que se discute la posibilidad de que una política de libre distribución y libre acceso a las variedades de cultivos pudiese aportar a la recuperación de las semillas como bienes comunes (Kloppenbug 2010).

En el caso alemán, como veremos a continuación, las expediciones formaban parte de un plan de apropiación del territorio directamente ligado a la ideología del *Lebensraum* o espacio vital nazi.

Heinz Brücher y la expedición como conquista

Durante los años 1930, el régimen nazi había tomado una serie de previsiones para lo que algunos historiadores han llamado la “guerra nutricional” (Gerhard 2011). Los trabajos relacionados con la apropiación de los recursos genéticos del mundo se realizaron por dos entidades que compitieron entre sí: el *Instituto Kaiser Guillermo de Viena para la Investigación de Plantas Cultivadas* de Viena y

pietario de las mejores tierras. Si llamamos renta de la tierra al dinero que el terrateniente recibe por el uso de su tierra, podemos llamar también renta tecnológica al dinero que el propietario tecnológico recibe por el uso de ‘su’ tecnología”. Echeverría, Bolívar. “Renta tecnológica’ y ‘devaluación’ de la naturaleza”. En: Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México: ERA, 2010. p. 39.

el *Instituto de la SS sobre Genética Vegetal* de Lanarch, bajo el mando del botánico Heinz Brücher (1915-1991).

Cuando los ejércitos alemanes atacaron a la URSS en 1941, grupos de colecta de los *Institutos Kaiser Guillermo* seguían de cerca sus pasos capturando muestras botánicas tanto de los campos de cultivo como de las estaciones de investigación. Entre diciembre de 1942 y febrero de 1943, apenas unos meses antes de que Vavilov muriese trágicamente por inanición en una prisión del régimen de Stalin, acusado entre otras cosas de trabajar como espía para el gobierno británico, la Segunda Guerra Mundial tomó un giro definitivo. Derrotado el VI ejército alemán en la batalla de Stalingrado y amenazado todo el grupo de ejércitos del Sur, la perspectiva de un mayor desgaste tanto económico como militar, obligó a todo el mando alemán a tomar medidas para prepararse para otra etapa de la guerra.

Dentro de las SS, Heinrich Himmler comisionó a Heinz Brücher, botánico y antropólogo, pero también teniente y miembro de la organización desde 1939, para hacerse cargo del *Sammelkommando* o *Comando de Colecta*. Este comando se encargó de sistematizar la captura de todas las muestras botánicas, así como la información (los metadatos o dato de pasaporte como se les denominaría en el lenguaje moderno) colecciones soviéticas depositadas en diferentes centros de investigación en los territorios ocupados. Para Heinz Brücher, los territorios donde el *Comando de Colecta* se encargó de extraer las colecciones de germoplasma y la información, es decir, los territorios ocupados de la URSS eran simplemente los *Ostgebiete*, territorios del Este. Estos pertenecían al “espacio vital” que la ideología nazi postulaba para el III Reich, por tanto, lo que allí hubiese, en todos los terrenos, incluido el científico, debía ser capturado para beneficio propio.

Dentro de las muestras más codiciadas por el *Sammelkommando*, se hallaban los duplicados de las muestras botánicas del banco de germoplasma que Vavilov estableció en Leningrado, en lo que hoy se llama justamente el *Instituto Vavilov de Investigación*. Siempre será necesario mencionar el auténtico heroísmo del personal de *Instituto de Industria Vegetal* (IIV) de Leningrado, que resguardó y cuidó de esas muestras durante los 872 días del sitio de la ciudad (septiembre de 1941-enero de 1944), no solo impidiendo que agrupaciones del *Sammelkommando* capturaran las muestras, sino salvaguardando la colección, sin utilizar un solo paquete de semillas para alimentarse.

En este caso el concepto de expedición y de misión aparecen trenzados de otra manera, contrastante con la concepción vaviloviana. En el proceso de conquista de las muestras previamente colectadas, ya no era visible el proceso mismo de colecta, de diálogo y búsqueda por la comprensión del origen histórico de la diversidad. Las expediciones del *Sammelkommando* eran de captura y, como se les ha caracterizado, de “apropiación instantánea” (Thormstörn y Hossfeld 2002) por cuanto significaba la toma de control sobre germoplasma y datos que habían sido producto del esfuer-

zo de una extensa red de investigadores conformada alrededor del Instituto de Industria Vegetal de toda la Unión (sucesor de la Oficina de Botánica Aplicada).

Resulta importante reflexionar sobre el carácter de esta *apropiación instantánea*. Se trata por un lado de una forma particularmente agresiva porque se presenta abiertamente como saqueo, despojo de la riqueza contenida en los bancos de germoplasma. Pero quizás lo más revelador es que esta apropiación instantánea no sería sino una expresión directa del tipo de relación que la acumulación capitalista establece con la naturaleza, con los territorios indígenas, con los saberes locales y con las economías campesinas. Si la función de buena parte del aparato tecnocientífico bajo el capitalismo es incorporar las semillas y otros recursos naturales como un “bien gratuito”, lo que tendríamos en Brücher es una respuesta cínica a dicha aspiración. Thörnstrom y Hossfeld (2002) han señalado correctamente que en todo caso lo que ocurre con la actividad del *Sammelkommando* durante la guerra es que los vínculos —siempre presentes— entre la actividad científica de frontera, el poder político y el conflicto social se vuelven más obvios, se hacen visibles. Lo que me interesa es hacer notar cómo incluso después de la guerra, la aproximación extractiva, tanto de germoplasma como de información, en la que los pueblos y culturas (*lo otro*) aparecen para el investigador como meras fuentes para una especie de *fin superior* y luego como receptoras de la “buena nueva del conocimiento científico moderno”.

Esto dejó una huella en la obra posterior de Brücher, ya como botánico acaudado en Sudamérica, donde llegó a ser parte justamente de una misión de la UNESCO en Paraguay. En su obra “Useful plants of neotropical origin and their wild relatives” (1989), Brücher tiende a concentrarse más en los aspectos aplicados, así como en el potencial agronómico y bioquímico de las especies de plantas que en los procesos evolutivos que les dieron origen. De cierta manera, parecería que el concepto de *misión* que él desarrollaba en la UNESCO en Paraguay en los años 1970, quedó marcado en parte por la distancia que el botánico alemán tomó respecto a las culturas de los pueblos que lo rodeaban o los comentarios que el antiguo miembro de las SS hacía para contrabalancear los beneficios de mascar hojas de coca a grandes altitudes: “Pero no creo que personas educadas y propensas a la higiene puedan encontrar un placer duradero en masticar hojas de coca, con saliva verde goteando continuamente de su boca” (Brücher 1989, 178, traducción del inglés LJB). Dichas taras ideológicas ya han sido tratadas desde la historia de las ciencias, señalando, por ejemplo, que el uso de expresiones como “personas propensas a la higiene” o “mundo civilizado”,¹⁰ en el contex-

10 Gade (2006) llama la atención sobre el hecho de que otro fenómeno que Brücher califica como repulsivo es el uso ancestral del látex del zapote (*Manilkara zapota*) por los indígenas

to de tratados que pretenden ser científicos y proviniendo de un antiguo oficial de las SS, llevan a pensar, por lo menos, en una tara producto del eurocentrismo y racismo del autor (Gade 2006). No se trata aquí de analizar con detalle la trayectoria de Brücher (cuya etapa de posguerra Gade caracteriza como marcada por el oportunismo en aras del prestigio personal), sino de ubicar a qué modelo de misión responde un personaje de esta naturaleza.

El trabajo de Brücher dentro de la *misión* de la UNESCO en esos años era eminentemente extensionista; debía propagar hacia los mismos países que fueron receptores de la mal llamada revolución verde, nuevos métodos científicos para la agricultura. Esta labor extensionista aparece de la mano de un rasgo que continuó en la obra de Brücher y que se puede leer de alguna manera incluso hoy en parte del trabajo de bioprospección o biopiratería que compañías farmacéuticas y agroindustriales realizan en los países biológicamente más ricos. Dicho rasgo es el de la apropiación-despojo continuada. Es constante la incorporación de nuevas “regiones de la experiencia” (para usar el término de Bernal) ya no tanto para la construcción de conocimiento científico en torno a ellas, sino como posibilidades, promesas latentes de ganancia extraordinaria, en la intersección de la renta de la tierra y la renta tecnológica.

Autores como Gade (2006) caracterizan el interés de Brücher (quien siempre contó con una red de contactos en los mundos editoriales de Alemania y Francia, incluyendo algunos exmilitares) como el de un investigador guiado siempre por la búsqueda de aplicaciones más o menos inmediatas al mejoramiento de los cultivos. Este interés orientó el tipo de colectas y expediciones que desarrolló en Sudamérica en los años 1950-1980, lo que nos permitiría afirmar que el factor constante, incluso después de la guerra, es el de la naturaleza como “bien gratuito” y la noción de que la tarea central es la búsqueda de material útil antes que la comprensión del proceso histórico que dio origen a la agrobiodiversidad.

Eclipse y persistencia de la escuela de Vavilov

En contraste, como hemos señalado en los textos de la escuela vaviloviana, parece haber un interés genuino por las culturas y pueblos que crearon esa agrobiodiversidad, no solo como domesticadores del pasado, sino como domesticadores del presente.¹¹ Por supuesto hay una apropiación del saber ancestral y de los re-

de Mesoamérica para elaborar goma de mascar. Así, en medio de lo que se pretende como un tratado sobre plantas útiles, Brücher critica el que “esta costumbre realmente repulsiva haya sido imitada por los civilizados de Norteamérica” (Brücher 1977b, citado en Gade, 2006).

11 Tampoco debe pensarse que no existió este interés por el pasado. Vavilov pasó buena parte del tiempo en México y Centroamérica visitando museos y zonas arqueológicas, tra-

cursos fitogenéticos, pero resultaría importante explorar la naturaleza del sujeto de dicha apropiación, toda vez que, de inicio, el interés mostrado por comprender, más allá de sus plantas, la historia y vida de los pobladores de cada región, parece haber dejado una impronta al lado del pensamiento evolutivo que generaba las preguntas vavilovianas. En este aspecto, el trabajo de Sergei Bukasov, *Las plantas cultivadas de México, Guatemala y Colombia* (1930) resulta interesante por dos razones. Por una parte, este libro incluía, desde su edición original, un capítulo dedicado a la población de los países estudiados por Bukasov, incluyendo datos de la historia de la agricultura. En segundo lugar, la edición de 1930 incorporó al final muchos dibujos y fotografías realizadas por el propio Vavilov documentando aperos de labranza, piezas arqueológicas, técnicas agrícolas, así como la vida cotidiana de los pueblos indígenas de estos tres países.¹²

No deja de ser trágico que fue justamente el énfasis en este enfoque de “ciencia básica”, uno de los aspectos que el estalinismo en general y Lysenko en particular utilizaron para atacar a Vavilov¹³ en la campaña previa a su encarcelamiento en 1940. Este elemento no puede desligarse del hecho de que otro de los trabajos —acaso el más subestimado en occidente— de Vavilov que fue duramente atacado por el lysenkismo fue justamente: “La ley de las series homólogas de variación” (1922), un trabajo que basado en sus colectas trataba de generalizar sobre un tema bastante básico: el hecho de que la historia evolutiva compartida por to-

tando de recabar información sobre las prácticas agrícolas ancestrales y escribió en algunos pasajes su admiración por la civilización maya. En varios de sus trabajos se ocupó largamente de documentar los implementos agrícolas recuperados de excavaciones arqueológicas y esa información junto con apuntes sobre las técnicas e implementos contemporáneos fueron de gran relevancia para su “método biogeográfico diferencial”. Al mismo tiempo se interesó por los comentarios que recababa en los mercados y en las casas de los campesinos. Debemos a Sizonenco (1991) la publicación en castellano de parte de las cartas en las que Vavilov exigía a Bukasov (quien visitó México antes que él) el envío de reportes detallados acerca de la historia de la cultura agrícola de México.

12 Aquí enfrentamos un problema de fuentes históricas. Hasta donde tengo conocimiento, tanto en la edición en inglés de la obra de Bukasov, como en las dos ediciones que he podido consultar en castellano (OEA, 1963; CATIE, 1981), se decidió excluir los primeros tres capítulos, incluyendo la breve introducción etnológica que hacía Bukasov en su capítulo 3; tampoco se incluyeron las fotografías que añadió Vavilov durante la edición del trabajo en ruso. Por ello solo he tenido acceso a estas secciones en ruso, pudiendo extraer información de manera muy limitada.

13 Al respecto, Helena Sheehan explica:

There was increasing pressure to abandon basic research that was unlikely to lead to immediate practical measures that make advance Soviet agriculture and there were strong implications that research in ‘pure science’ was tantamount to sabotage. [...] AK. Kohl [...] accused Vavilov of a reactionary separation between theory and practice and advised him to stop collecting exotica and concentrate in plants that could be introduced directly into farm production. (Sheehan 2017, 222).

das las plantas —cultivadas y silvestres— implica que la base genética (lo que hoy llamaríamos la arquitectura de su genoma) no es infinitamente variable, sino que supone restricciones a la variación existente en la naturaleza y permite ubicar características e incluso adaptaciones comunes en cultivos diferentes.

Pero al mismo tiempo, el ataque estalinista a la aproximación vaviloviana permite trazar otra distinción, pues los científicos que aún a costa de un riesgo personal mantuvieron funcionando el programa de investigación vaviloviano en las décadas posteriores difícilmente pueden ser acusados de haber trabajado obedeciendo los intereses de la burocracia estatal que no solo desconfiaba, sino que en muchos casos, fue abiertamente hostil a ellos. Podría ser tentador leer o interpretar el sentido de la *misión* o expedición botánica en Vavilov como parte del programa de apropiación de recursos fitogenéticos por una potencia imperial, en analogía exacta a lo que representaron los programas de colecta impulsados por Estados Unidos o por la Alemania Nazi. Sin embargo, el Estado Soviético ligó sus esfuerzos desde los años 1930 en que comenzó el ascenso del lisenkismo, hasta bien entrados los años 1960, no al programa de investigación de Vavilov, sino a uno basado en una teoría de herencia de caracteres adquiridos de las plantas. Así, Peter Pringle, narra como ya para 1933, a pesar de que Vavilov seguía a la cabeza de la Academia de Ciencias Agrícolas de la Unión (conocida por sus siglas en ruso como VASKhNIL), comenzaba a enfrentar mayores dificultades:

Vavilov fue llamado a comparecer ante el Consejo de los Comisarios del Pueblo, el órgano que controlaba el gasto del Estado. Cierta número de antiguos empleados del Instituto se habían quejado de sus expediciones, y más ampliamente de su forma de realizar la investigación agrícola. [...] Frustrado, Vavilov escribió a un colega “claro que la academia no está cumpliendo con su trabajo... carece de un financiamiento fuerte, no hay agencias encargadas de hacerse cargo de los abastecimientos y ni siquiera un secretario científico... Estoy literalmente aplastado en medio de numerosas obligaciones” (Pringle 2008, 191, traducción LJB).

Aparece entonces un matiz que es importante considerar: los años de ascenso del “método biogeográfico diferencial” de Vavilov, son los de mayores dificultades en el surgimiento de la URSS. Luego el periodo en el que la URSS comenzó a intervenir como potencia —anteponiendo los intereses del Estado Soviético a los de las luchas sociales locales— a lo largo de los años 1930, coincide justamente con las dificultades crecientes para la genética mendeliana en general y para el IVI en particular. Estas dificultades se tradujeron en represión directa, con encarcelamiento de investigadores o su retiro de puestos de decisión clave. El propio Vavilov tuvo que dejar su puesto como presidente de la VASKhNIL en 1935 y luego su principal detractor Lysenko encabezaría la misma durante casi 20 años (1938-1956).

Vavilov fue arrestado por el NKVD¹⁴ en 1940, mientras realizaba su última colecta en la frontera entre Bielorusia y Ucrania. Acusado de sabotaje y de ser espía del imperio británico, murió en 1943 en la prisión de Saratov, sin conocer el gran esfuerzo que sus antiguos colaboradores realizaron en Leningrado para preservar el banco de germoplasma que él organizó. El poder de Lysenko para proscribir la genética mendeliana y el enfoque vaviloviano continuó en la posguerra y solo comenzaría a decaer lentamente tras la muerte de Stalin.

Solo una convicción y sentido de la urgencia de comprender la naturaleza evolutiva de la domesticación permitió la continuidad del enfoque vaviloviano dentro de la URSS. Dicha continuidad aparece en el reporte elaborado por Morgunov inmediatamente después de la disolución de la URSS:

El sistema de crianza del trigo común en la URSS está determinado por los requerimientos de la Comisión del Estado para la Prueba de Variedades. La comisión no exige la homogeneidad completa de las nuevas variedades, a diferencia de muchos países europeos miembros del UPOV. Por esta razón, los fitomejoradores de trigo apuntan a un nivel de homogeneidad que permita a las variedades verse más o menos uniformes en los campos de cultivo, sin tomar en cuenta cosas como marcadores bioquímicos. Adicionalmente, existe la convicción entre algunos de los fitomejoradores de que la heterogeneidad de una variedad provee una cosecha más estable y una amplia adaptabilidad en condiciones ambientales variables debido a un efecto de compensación de los diferentes biotipos dentro de una variedad.” (Morgunov 1992, 19, traducción del inglés LJB).

De esta descripción resalta la tendencia de los fitomejoradores soviéticos a aceptar e incluso valorar un cierto nivel de heterogeneidad dentro de las poblaciones de las variedades mejoradas, a contrapelo de la tendencia marcada por el convenio UPOV, especialmente en su versión UPOV-91, en el sentido de priorizar la homogeneidad y estabilidad de las variedades vegetales. El énfasis puesto en la homogeneidad y estabilidad no solamente es un despropósito desde el punto de vista evolutivo (Jardón Barbolla 2016) sino que está intrínsecamente ligado a la acumulación de capital, que requiere de entidades más fácilmente patentables, sobredeterminando incluso los métodos de fitomejoramiento (Berlan 2001).

14 El *Naródney Komissariat Vnútrennij Del*, Comisariado del Pueblo para Asuntos Internos, fue el sucesor de la GPU y el antecedente directo del KGB (Comité de Seguridad del Estado) como órgano de seguridad del Estado Soviético. Actuó entre 1934 y 1954, fundamentalmente como un órgano de control y represión política, pero también estuvo a cargo de operaciones de espionaje en el exterior.

Algunas preguntas pendientes

Si “expedición” y “misión” se hallan trenzadas, queda entonces sembrada la pregunta: ¿De qué manera la naturaleza de la expedición anuncia la naturaleza de las misiones científicas posteriores? ¿Existiría la posibilidad de que otro tipo de expediciones de colecta lograsen verse reflejadas en misiones científicas que superen los límites del extensionismo y con ello se liberen de la tarea evangelizadora-colonialista? En un momento en el que la agrobiodiversidad corre un peligro incluso mayor que el que enfrentaba en los años 1930, ¿es posible articular otro tipo de esfuerzos en los que las ciencias puedan establecer una relación más dialógica —en el sentido freireano— con los saberes y pueblos que han construido la agrobiodiversidad?

En la discusión contemporánea sobre el potencial liberador de las ciencias, las expediciones que organizó y encabezó Vavilov, así como su posición explícita frente al mundo —construir una sociedad socialista— pueden ser entendidas como parte de una *praxis* transformadora. Vistas así, las expediciones y las posteriores misiones —de las cuales sobreviven muchas estaciones experimentales que Vavilov fundó en el territorio de la entonces Unión Soviética—¹⁵ parecen hablarnos de otra posible relación entre los trabajadores científicos y el resto de los trabajadores del mundo. Se trata de una posibilidad que al igual que el proyecto socialista en la URSS fue deformada y luego truncada por el estalinismo. Lejos de reproducir o simplemente alimentar la relación colonial implícita en el extensionismo agrícola, el trabajo de Vavilov parece apostar por un proyecto transformador a partir de comprender en sus múltiples dimensiones el proceso histórico que dio origen a la agrobiodiversidad. Allí estriba el poder heurístico de su programa de investigación científica y por eso nos sigue interpelando después de casi un siglo.

Parafraseando a Gould (1983), también en el terreno del objetivo de la misión científica, sigue haciendo falta *una audiencia para Vavilov*. Y con ello no se pretende que el resultado de dicha audiencia sea la defensa de cada punto del enfoque vaviloviano. Es claro que la relación que este investigador y su equipo pudieron establecer con los campesinos del mundo que les entregaron semillas durante sus colectas, replicó un cierto *extractivismo* en el que el flujo siguió siendo de las zonas de riqueza genética hacia las zonas genéticamente menos diversas, aun considerando que estas no se incorporaron directamente a la acumulación capitalista. Por otro lado, las relaciones más horizontales que esperaba poder desarrollar en el campo del fitomejoramiento se circunscribían al ámbito

15 Sobre la supervivencia de estas estaciones hasta nuestros días, Del Curto (2018) realizó un magnífico reportaje fotográfico en ocasión de los 100 años de la primera expedición de colecta de Nicolai Vavilov.

de la Unión Soviética, donde el Instituto de Industria Vegetal pudo establecer sus estaciones, sin poder abarcar las zonas de cultivo de los centros de origen. Por último, el fitomejoramiento participativo se encontraba en un estado muy embrionario cuando el programa vaviloviano fue extremadamente limitado por la burocracia soviética. Pero a pesar de lo anterior esta grieta existió y el estudio de sus implicaciones tiene aún mucho camino por delante.

En un momento como el actual en el que la pérdida de agrobiodiversidad hace realidad los peores temores de Vavilov sobre la vulnerabilidad de la producción agrícola, ubicar estas grietas dentro de la actividad científica permite revalorar el potencial liberador que en ellas se encuentra, especialmente en un momento en el que el discurso posmoderno parece llamar a abandonarlas. Esto escapa a los alcances de este artículo, sin embargo, queda la tarea de imaginar otras formas en las que el conocimiento de la agrobiodiversidad pueda formar parte de la sobrevivencia a la crisis socioambiental actual y de la posible construcción de una sociedad no capitalista.¹⁶ Ello implicaría, por supuesto, romper el carácter estamental de la actividad científica, democratizar las formas de conocer y con ello superar la escisión, entre los *sujetos de la misión científica y los trabajadores del campo*.

Agradecimientos

Agradezco al compañero Adolfo Olea Franco el haberme facilitado generosamente el libro de Sergei Bukasov *Las plantas cultivadas de México, Guatemala y Centroamérica*, así como el de Nikolai Vavilov: *World resources for cereals, leguminous seed crops and flax and their utilization for breeding* al igual que otros materiales de la escuela soviética difíciles de conseguir en la actualidad. Este texto se vio enriquecido por la lectura crítica de l@'s compañer@s del Programa

16 Recientemente, desde el zapatismo mexicano, construido por parte de esos indígenas mayas cuya técnica agrícola maravilló a más de un expedicionario botánico del siglo XX se escribía a este respecto:

Puse 'las ciencias' (y me refiero aquí especialmente a las llamadas "ciencias formales" y a las "ciencias naturales", considerando que las sociales aún tienen algunas cosas que definir –ojo: sin que esto implique una demanda y exigencia–) porque tienen la posibilidad de reconstruir sobre la catástrofe que ya 'opera' en todo el territorio mundial. Y no hablo de 'reconstruir' en el sentido de retomar lo caído y armarlo de nuevo, a imagen y semejanza de su versión antes de la desgracia. Hablo de 'rehacer', es decir, 'hacer de nuevo'. Y los conocimientos científicos pueden entonces reorientar la desoperación y darle su sentido real, es decir, 'dejar de esperar'. Y quien deja de esperar, podría empezar a actuar. (Subcomandante Insurgente Galeano, "Las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo". Carta a Juan Villoro, febrero de 2016.

de Investigación en Historia de la Ciencia del CEIICH, así como por los comentarios de los estudiantes de mi grupo de trabajo sobre Domesticación y Agroecología en el propio Centro. Kristin L. Mercer, ayudó a conseguir otras ediciones en lengua inglesa de los trabajos de Nikolai Vavilov, y aportó reflexiones interesantes desde nuestra propia actividad de colecta para analizar las tradiciones de investigación sobre la agrobiodiversidad. Agradezco a dos revisores anónimos que hicieron correcciones y comentarios valiosos a este texto. La investigación necesaria para este artículo fue posible entre otras cosas, gracias a que NO pertenezco al Sistema Nacional de Investigadores de México, instancia gerencial que actúa contra los intereses colectivos de los trabajadores académicos y limita la libertad de investigación. ■

Referencias

- Bernal, John. 1989. *La ciencia en la historia*. México: Nueva Imagen,
- Berlan, Jean-Pierre. 2001. The political economy of agricultural genetics. En Singh RS, CB Krimbas, DB Paul & J Beatty. *Thinking about evolution; historical, philosophical and political perspectives*. EUA. Cambridge University Press.
- Bukasov, Sergei. 1930. The cultivated plants of Mexico, Guatemala and Colombia. Supplement 47th to the *Bulletin of Applied Botany of Genetics and Plant Breeding*. Leningrado.
- Bukasov, Sergei. 1981. *Las plantas cultivadas de México, Guatemala y Colombia*. Costa Rica: Centro Agronómico de Investigación y Enseñanza CATIE.
- Brucher, Heinz. 1989. *Useful Plants of Neotropical Origin and Their Wild Relatives*. Berlin: Springer-Verlag.
- Bryer, Rob A. 2006. The genesis of the capitalist farmer: towards a Marxist accounting history of the origins of the English agricultural revolution. *Critical Perspectives on Accounting* (17), pp. 367-397.
- Ceccarelli, Salvatore. 2009. Evolution, plant breeding and biodiversity. *Journal of Agriculture and Environment for International Development* (103), pp. 131-145.
- Ceccarelli, Salvatore. 2015. Efficiency of Plant Breeding. *Crop science* (55), pp. 87-97.
- Cleveland, David A, Soleri Daniela & Smith Steven E. 2000. A Biological Framework for Understanding Farmers' Plant Breeding. *Economic Botany* (54), pp. 377-394.
- Cohen, Joel I, and Igor G Loskutov. 2016. Exploring the nature of science through courage and purpose: a case study of Nikolai Vavilov and plant biodiversity. *SpringerPlus* (v. 5,1 1159, 22 Jul.) <https://doi.org/10.1186/s40064-016-2795-z>.

- Del Curto, Mario. 2018. *Seeds of the Earth: The Vavilov Institute*. Francia: Actes Sud.
- Echeverría, Bolívar. 2010. "Renta tecnológica" y "devaluación" de la naturaleza. En Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Gade, Daniel W. 2006. Converging ethnobiology and ethnobiography: cultivated plants, Heinz Brücher and nazi ideology. *Journal of ethnobiology* (21), pp. 81-106.
- Gerhard Gesine. 2011. Food as a Weapon. *Food, Culture & Society* (14-3), pp. 335-351.
- Gould, S.J. 1983. Una audiencia para Vavilov. En *Dientes de Gallina, dedos de caballo*, pp. 113-121. Barcelona, España: Editorial Crítica (colección Drakonotos).
- Heim, Susanne. 2006. Expansion policy and the role of agricultural research in Nazi Germany. *Minerva* (44), pp. 267-284.
- Jardón Barbolla, Lev. 2015. Orígenes y diversidad en las montañas: Nicolai Vavilov, México y las plantas domesticadas. *Oikos* (agosto, 6-10) México: Instituto de Ecología, UNAM.
- Jardón Barbolla Lev. 2016. Más allá del pensamiento tipológico y la cosificación: las variedades locales de cultivos como proceso biosocial. *INTER DISCIPLINA* (v. 4, n. 9), pp. 29-49.
- Kautsky, Karl. 2002. *La cuestión agraria*. México: Siglo XXI.
- Kingsbury, Noel. 2009. *Hybrid: the history and science of plant breeding*. USA: The University of Chicago Press.
- Kloppenborg, Jack. 2004. *First the seed: the political economy of plant biotechnology*. EUA: University of Wisconsin Press.
- Kloppenborg, Jack. 2010. Impeding dispossession, enabling repossession: biological open source and the Recovery of Seed Sovereignty. USA: *Journal of Agrarian Change* (10-3), pp. 367-388.
- Levins Richard y Lewontin Richard. 1985. The Problem of Lysenkoism. En: *The dialectical biologist*. EUA: Harvard University Press.
- Mazoyer, Marcel y Roudart, Laurence. 2006. *A history of world agriculture. From the Neolithic Age to the current crisis*. EUA: Earthscan.
- Mgbeoji, Ikechi. 2006. *Global biopiracy: patents, plants and indigenous knowledge*. Canadá: University of British Columbia Press.
- Nabham, Gary Paul. 2009. *Where our food comes from: retracting Nicolai Vavilov quest to end famine*. Island Press: Washington, EUA.
- Ortega Paczka, Rafael. 1984. Documentos algunos datos introductorios a la vida de N.I. Vavilov V SU artículo: México y Centroamérica como centro básico de origen de las plantas cultivadas en el Nuevo Mundo. *Geografía agrícola* (20), pp. 7-15.

- Pringle, Peter. 2008. *The murder of Nikolai Vavilov*. Nueva York, EUA: Simon & Shuster.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. 2000. *El valor del socialismo*. México: Itaca.
- Sheehan, Helena. 2017. *Marxism and the philosophy of science: acritical history*. EUA: Verso.
- Sizonenco, Alexandr. 1991. *Por caminos intransitados: los primeros diplomáticos y científicos soviéticos en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Subcomandante Insurgente Galeano. 2016. Las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo. Carta a Juan Villoro. México (febrero). Disponible en <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/28/las-artes-las-ciencias-los-pueblos-originarios-y-los-sotanos-del-mundo/>
- Thornmstörn, Carl-Gustav & Hossfled Uwe. 2002. Instant appropriation-Heinz Brücher and the SS botanical collecting commando to Russia 1943. *Plant Genetic Resources Newsletter* (129), pp. 39-42.
- Vavilov N. I. 1922. The law of the homologous series of variation. *Journal of Genetics* (12), pp. 48-81.
- Vavilov Nicolai I. 1931. The Problem of the Origin of the World's Agriculture in the Light of the Latest Investigations. En *Science at the Crossroads: Papers Presented to the International Congress of the History of Science and technology held in London from June 29th to July 3rd, 1931 by the delegates of the U.S.S.R*, Frank Cass and Co. Disponible en <https://www.marxists.org/subject/science/essays/vavilov.htm>.
- Vavilov Nicolai I. 1992 [1938]. Plant resources of the world and their utilization for plant breeding. En: Vavilov Nicolai I. *Origin and geography of cultivated plants* (traducción al inglés por Doris Love, pp. 371- 390). United Kingdom: Cambridge University Press.
- Vavilov Nicolai I. 1951. *The origin, variation, immunity and breeding of cultivated plants*. EUA: Chronica Botanica.
- Vavilov Nicolai I. 1957 [1940]. *World resources for cereals, leguminous seed crops and flax and their utilization for breeding*. Moscú: The academy of Sciences of the USSR.
- Wallerstein I. 1974. *The modern world system: capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the sixteenth century*. New York: Academic Press.

Joel Vargas Domínguez*

Un viaje por México en 1945: intermediarios y misioneros de la ciencia en la búsqueda del desastre nutricional para la Rockefeller Foundation

A trip through Mexico in 1945: intermediaries and missionaries of science in search of the nutritional disaster for the Rockefeller Foundation

Abstract | In 1945, an official of the International Health Division of the Rockefeller Foundation was sent to Mexico to make exploration trips. The goal of the trips was to find the right places to expand the nutrition studies of the Foundation in Mexico. These trips serve us as a starting point to explore how we can analyze the job of the Rockefeller Foundation as a missionary enterprise, and brings to the spotlight other actors, the go-betweens necessary to carry these expeditions. This article aims to study the scientific work from the perspective of the history of religious missions and go-betweens, and to add another layer of analysis to the historiographical narratives about the construction of the “problem” of nutrition of diverse population groups.

Keywords | Rockefeller Foundation, history of nutrition, scientific missions, nutrition, go-betweens.

Resumen | Durante 1945, un oficial de la International Health Division de la Rockefeller Foundation fue enviado a México para hacer varios viajes de exploración con el objeto de encontrar sitios idóneos para ampliar los proyectos de investigación nutricional que la fundación filantrópica tenía en nuestro país. Estos viajes sirven como punto de partida para mostrar las formas en que el trabajo de la Fundación puede ser analizado como misionero, y apunta a otros actores importantes en este proceso, los intermediarios necesarios para producir dichos viajes. Este texto provee un ejercicio preliminar sobre cómo poder pensar el trabajo científico mediante el análisis de la historia de las misiones y de los intermediarios para enriquecer las narrativas historiográficas sobre la construcción del “problema” nutricional de grupos poblacionales diversos.

Recibido: 17 de febrero de 2020.

Aceptado: 28 de agosto de 2020.

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades–UNAM.

Correo electrónico: joelvargas@ciencias.unam.mx

Vargas Domínguez, Joel. «Un viaje por México en 1945: intermediarios y misioneros de la ciencia en la búsqueda del desastre nutricional para la Rockefeller Foundation.» *Interdisciplina* 9, n° 24 (mayo–agosto 2021): 97-119.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.24.78460>

Palabras clave | Rockefeller Foundation, historia de la nutrición, misiones científicas, nutrición, intermediarios.

Introducción

EN ENERO Y FEBRERO de 1945, un oficial de la Rockefeller Foundation (RF), Richmond K. Anderson, viajó por diversos lugares de México en una camioneta azul comprada para el proyecto nutricional de la fundación. Anderson se internó por caminos de terracería, visitando pueblos y caseríos alejados de las principales rutas, para evaluar dónde deberían hacerse más estudios sobre nutrición en el país. El reporte de dicho viaje nos ayuda a conocer las formas como se llevaban a cabo investigaciones nutricionales en dicho periodo, además de que nos permite analizar cómo eran interpretados los proyectos de la Rockefeller por los mismos oficiales. El análisis del reporte hecho por Anderson también nos permite dar cuenta de otros actores que desaparecieron de las publicaciones académicas resultantes. Estos intermediarios o *go betweens*, nos dan la posibilidad de enriquecer las narrativas tradicionales de la historia de la ciencia en las cuales desaparecen estos personajes, pero que resultan cruciales para complejizar los procesos de construcción del conocimiento. Este trabajo pretende sumar a las narrativas alrededor de las fundaciones filantrópicas, siguiendo el caso de la RF y sus acciones pensadas como misioneras, que hacen hincapié en el carácter civilizatorio y salvador de las fundaciones, al tiempo que oscurecen el papel que jugaron las infraestructuras sociales y científicas locales que subyacen a estas acciones. En este caso, la RF seleccionó el problema de la nutrición en México como parte de su búsqueda de “desastres” locales que podían ser los receptores de su ayuda, proceso que sostenía sus narrativas internas de corte heroico.

Las investigaciones financiadas por instituciones filantrópicas ofrecieron información —y tuvieron incidencia— sobre diversos problemas existentes en Latinoamérica, que iban desde el estudio de enfermedades tropicales, pasando por la arqueología, sociología, y antropología. Entre este amplio repertorio, se estudiaron la alimentación y técnicas de cultivo de las comunidades, y se elaboraron diagnósticos sobre enfermedades asociadas a su alimentación. Los oficiales de la RF actuaban con una honesta preocupación, pero asumiendo que ellos hacían falta, que tenían que jugar un papel en la educación, conocimiento e intervención sobre estas poblaciones, y se asumían como transmisores del conocimiento, cuyo fin era ayudar a quienes lo necesitaran. Sin embargo, esta narrativa misionera deja de lado a los receptores de la ayuda como meros recipientes sin agencia, y desconoce la multitud de actores involucrados en dicha narrativa.

Este texto está dividido en dos secciones. En la primera de ellas, elaboro una breve reflexión sobre la forma en que la historiografía de la ciencia ha abordado

las expediciones científicas del siglo XX, en particular, las que han tenido como sitio de interés a México, y recupero la noción de intermediario como pieza relevante para reflexionar sobre las fundaciones filantrópicas y su misión. En la segunda sección, más amplia, ofrezco ejemplos de cómo el viaje de Anderson en México puede ser analizado como una misión religiosa, no de intervención, sino de exploración, analizando a los *misioneros*, el *evangelio* propuesto y mostrando a los *sujetos* que recibieron dicho evangelio, enfatizando a los sujetos e instituciones ya existentes y que posibilitaron dicho proyecto.

Las expediciones como misiones y los intermediarios que las posibilitan

La ciencia como misión

Se ha usado la palabra *misión* en los estudios sobre la ciencia para referirse a diferentes proyectos que tuvieron un papel en la construcción del conocimiento: expediciones, viajes de exploración, prospección, misiones científicas, campañas, entre otros. En este sentido, es posible equiparar el trabajo de la ciencia con el trabajo misionero cristiano.¹ El término *misión*, en los estudios sobre religión, como señalan Cardoza y González en su *Historia General de las Misiones*, tradicionalmente apuntaba a un “movimiento unidireccional: del mundo cristiano al mundo no cristiano”, y muchas veces ese es el símil empleado para los estudios sobre la ciencia, que parten de una mirada difusionista sobre el quehacer científico y su desarrollo histórico. Sin embargo, hay otra acepción y que resulta más adecuada, al usar *misión* como el “movimiento del cristianismo aún dentro de un área geográfica donde hay presencia cristiana”, y que nos llama la atención a que las misiones “son lo que la iglesia ha hecho —bueno o malo— en la gestión de extender la fe *fuera y dentro* de las fronteras donde ella misma está arraigada” (González 2008, 16). Es decir, las misiones no necesariamente asumen una ausencia de lo cristiano, sino que pueden comprenderse en contextos donde se comparten las reglas básicas de la doctrina. Y es esta acepción la que usaré como guía, aunque, como veremos, en algunas ocasiones los oficiales de las fundaciones comprendieron el trabajo científico como unidireccional, de la civilización a la barbarie.

El paralelismo entre la historiografía de la ciencia y la historiografía de la religión pareciera que es evidente.² De alguna manera, la ciencia no puede en-

1 El papel de las “misiones” religiosas y su contribución a la construcción de conocimiento es un tema que escapa al objetivo de este texto. Otros autores, como Angélica Morales, ofrecen una mirada sobre esta temática en este dossier.

2 Como puede leerse en este análisis sobre la historia de la iglesia, retomado de González

tenderse sin este carácter misionero, e interacciones similares a las que se hacen en las misiones de la iglesia suceden en las misiones/expediciones científicas cuando interactúan en otros territorios, con otros cuerpos, y gracias a estos intercambios se construyen nuevos lentes para observar realidades distintas. Sin embargo, el análisis de este proceso aún permite hacer nuevas indagaciones sobre los sujetos que actúan como intermediarios en estos procesos de construcción y deconstrucción de la otredad, y que en este texto aparecen como pieza fundamental de la construcción del conocimiento científico.

El trabajo misionero, por otro lado, ha sido considerado el antecedente de disciplinas como la antropología, que inclusive fue considerada una “ciencia misionera”, la cual, durante el siglo XX, jugó un importante papel en la medicina y la educación de comunidades marginadas (Harries 2005, 283). Sin embargo, el énfasis en este trabajo se orienta a instituciones científicas que tuvieron similitudes con el trabajo misionero cristiano: las de nutrición en México en el siglo XX.

Las misiones científicas: La Fundación Rockefeller

Uno de los trabajos clásicos que han abordado el tema de las fundaciones como misioneras es el ahora clásico *Missionaries of Science: The Rockefeller Foundation and Latin America* editado por Marcos Cueto. El título del libro apela a que el trabajo de la RF se originó en los esfuerzos tempranos de congregaciones protestantes que tuvieron proyectos educativos y de salud pública en Latinoamérica a inicios del siglo XX (Cueto 1994, xvii).

Para Cueto, la RF puede ser percibida como una misión porque llevó a Latinoamérica sus “valores”, con la intención de modernizar una cultura “tradicional” (Cueto 1994, xvii). Para la RF, estos valores eran la “ciencia occidental” y la modernización que implicaba la creación de universidades al estilo estadouni-

y Cardoso, en el cual, sustituyendo unas palabras por otras (las adiciones mías vienen en corchetes y las palabras sustituidas en cursivas), nos da una interesante descripción:

(1) El movimiento *del cristianismo* [de la ciencia] es en serie. *La fe* [El conocimiento científico] se mueve del centro a la periferia, transformando tanto la periferia como el centro y creando nuevos centros que reanudan su movimiento hacia la periferia (que muy bien puede ser un viejo centro). (2) Este movimiento afecta el quehacer *teológico* [científico] y la vida de las comunidades *de fe* [científicas] tanto en el centro como en la periferia. (3) La actividad misional de la periferia muestra gran vitalidad por razón de las intersecciones de dicha actividad con culturas no occidentales ricas en diversidad religiosa, étnica y teológica, y también por su contexto de luchas de clases y en pro de la justicia hacia grupos oprimidos tales como las mujeres y la niñez. (4) *El cristianismo* [La ciencia] está adquiriendo una configuración mundial, transcultural y contextual que requiere nuevos lentes para observar, y plumas nuevas para escribir la historia de la *iglesia* [ciencia] (González 2008, 17).

dense. Esta aproximación, reconoce Cueto, algunas veces provocó conflictos y, en otras ocasiones, fue aceptada sin muchos problemas, aunque con opiniones encontradas sobre quiénes eran los que debían dirigir este proceso “modernizador”. Indudablemente, escribir sobre la Fundación Rockefeller en Latinoamérica implica reconocer el papel central que tuvo en la primera mitad del siglo XX en el desarrollo de la salud pública internacional, gracias a su interés por mejorar las condiciones sanitarias a nivel global con fines filantrópicos pero también comerciales y estratégicos. Un ejemplo de la envergadura de este proyecto internacional, es que la RF otorgaba la tercera parte de su presupuesto al Organismo de Salud de la Sociedad de Naciones, lo cual definitivamente incidía en los problemas sanitarios y epidemiológicos que eran considerados prioritarios. Los recursos provenientes de la RF se diversificaron a partir de la década de 1940, ampliando su alcance a áreas como la agricultura, lo cual incidiría posteriormente en el desarrollo de proyectos globales de producción de alimentos (Weindling 2000, 15-26, Cotter 2003, Farley 2004). Para la RF, Latinoamérica era un área prioritaria, lo mismo que China y Europa del Este, situación que cambió con la Segunda Guerra, cuando los oficiales fueron enviados a áreas fuera de las zonas de conflicto. En ese contexto, con la RF como un organismo que dictaba y orientaba la sanidad pública global, pero cuya relevancia empezaba a ser reemplazada por los organismos internacionales que surgirían a mediados de siglo, se da este viaje por México.

De acuerdo con Cueto, cierta historiografía clásica atribuye a las organizaciones filantrópicas las siguientes intenciones: “una novedosa preocupación humanitaria por los países pobres, la protección de la productividad de las áreas tropicales del mundo que estaban bajo la influencia de los Estados Unidos, el control de las élites nativas dirigentes a través de sutiles mecanismos de hegemonía cultural y el uso de la filantropía como un arma de la diplomacia imperial estadounidense” (Cueto 1994, ix).³ El libro editado por Cueto era una respuesta a este tipo de historias que no recuperaban a los mediadores, en su caso, los actores locales y los oficiales que implementaron los programas de las fundaciones filantrópicas, complejizando las narrativas históricas sobre el tema.

Varios años después, el panorama de la historia de la salud pública en Latinoamérica se ha enriquecido, mostrando cómo las nacientes instituciones científicas y de salud pública locales aprovecharon los recursos de las fundaciones y otros organismos internacionales para impulsar sus propias agendas de investigación, siendo de hecho las interacciones entre Latinoamérica y las entidades filantrópicas el “molde” para las agencias internacionales de la segunda mitad del siglo XX (Cueto y Palmer 2014).

3 Las traducciones de los textos originales en inglés son del autor.

A pesar de que se reconoce el papel de los agentes locales en los proyectos de los organismos filantrópicos, aún se mantiene en ciertas narrativas la idea central de una institución que llega a “salvar” a los países “atrasados” latinoamericanos, gracias a sus proyectos modernizadores o desarrollistas, en especial en los proyectos educativos que dirigía, al crear élites científicas locales que, en teoría, deberían tomar mejores decisiones en políticas públicas de salud. Dichas ideas al parecer emergen de la naturaleza de los archivos consultados, principalmente depositados en los Estados Unidos y que recuperan fundamentalmente la voz de los oficiales de la RF, quienes creían efectivamente en su papel de proveedores de la “luz” de la ciencia. Los “misioneros” de la RF fueron, de acuerdo con Cueto y Palmer, los oficiales asentados en los países con proyectos, “quienes no dudaban en trabajar hombro con hombro con doctores locales, y quienes creían que estaban creando incentivos para la construcción de sistemas médicos nacionales modernos” (Cueto y Palmer, 109-110). En este sentido, los oficiales actuaron siguiendo la creencia de que el progreso es lineal, y que lo que enseñaban eran los pasos a seguir para alcanzar a los Estados Unidos como cúspide de este proceso (Cueto y Palmer, 110). Se asumía que existía un déficit en el conocimiento y la modernización, entre el país que ofrecía la ayuda y el que la recibía, ideas que este trabajo intenta problematizar, al girar el foco hacia los actores e infraestructura locales.

Lo que planteo en este texto, es que este déficit fue una percepción errada por parte de la RF, al no valorar la gran infraestructura material y social que sostenía los proyectos de investigación como el que nos ocupa, y que era pagada por el Estado mexicano. En este sentido, lo que intento mostrar es que existía una desigualdad económica más que epistémica, lo cual se podía apreciar en la cantidad de recursos disponibles para proyectos específicos. Asimismo, la idea del déficit puede ser entendida como necesaria para sostener las narrativas internas de las fundaciones: si no hay mejorías notables, no hay necesidad de la ayuda. Por lo mismo, la RF buscó sitios donde su impacto fuese más notable, y donde su aproximación a la solución de los problemas fuese más efectiva (Birn 2006).

Si consideramos a las fundaciones filantrópicas como órdenes religiosas y a los oficiales como los misioneros, debemos asumir que los sujetos a quienes se dirigían los proyectos de las fundaciones eran los “pecadores”. De acuerdo con Cueto y Palmer, los receptores de los proyectos de las fundaciones eran considerados “víctimas de la enfermedad, lo que explicaba su retraso”, y los hacedores de los proyectos de investigación consideraban que ellos eran quienes estaban mejor capacitados en las formas de llevar a cabo la ayuda, que cabe decir, era aceptada por las poblaciones objetivo (Cueto y Palmer, 111). Lo que llevaban a cabo era considerado una “guerra santa” [*just war*] contra las enfermedades

comunicables y las condiciones de vida insalubres (Cueto y Palmer, 132). De alguna manera, la explicación que la RF se daba a sí misma era que la palabra de la ciencia iluminaría a los enfermos/pecadores, llevándolos por la senda de la razón/ciencia y por ende, curando sus cuerpos/almas.

Lamentablemente, la voz de los sujetos de la investigación científica queda muchas veces en el olvido. Sin embargo, gracias a los detallados informes de los oficiales de la RF, se puede reconstruir parte de la voz de otros sujetos, los mediadores. Los mediadores o *go-between*s, han sido cada vez más considerados por la historiografía de la ciencia como piezas indispensables en las dinámicas de construcción del conocimiento científico, en parte gracias al giro espacial (Finnegan 2008), así como a las narrativas poscoloniales (Harding 1998, Anderson 2002, Raj 2013) que han recuperado el carácter situado, interconectado, en tensión entre lo local y lo global (Cházaro 2008). Además de que permiten vislumbrar a estos mediadores en los estudios de la ciencia ya como sujetos que explican procesos epistémicos complejos (como aparecen ya de manera definitiva con el libro editado (Schaffer *et al.* 2009)). Podemos pensar en los mediadores como aquellos personajes que juegan un papel que conecta o traduce discursos, técnicas, culturas, lenguas. Aquellos que permiten los intercambios epistémicos de una manera más fluida, proveyendo estabilidad a las nuevas configuraciones de las redes de conocimiento, y eventualmente, consolidando prácticas científicas en nuevos espacios.⁴ En este texto, los mediadores son profesores, médicos locales, enfermeras, trabajadoras sociales, y autoridades locales que fueron quienes permitieron que Anderson, el oficial de la RF, pudiese llevar a cabo su investigación sobre alimentación, de un carácter interdisciplinario en esencia.

Los misioneros, o en nuestro caso, los oficiales de las fundaciones, de acuerdo con Stoll, estudioso de la religión, “son conscientes de la relación entre la presión social, los recursos a su disposición para aliviarla, y el interés en su religión,” y además, “estos grupos están comprometidos en lo que se puede llamar evangelismo del desastre. Atraídos por las guerras y catástrofes naturales, los evangélicos entregan alimento, establecen clínicas médicas, ayudan a reconstruir comunidades y entrenan a líderes para iniciar iglesias” (Stoll, 24-25). De alguna manera, las expediciones científicas de las fundaciones filantrópicas mantuvieron esta idea del desastre en sus formas de proceder en Latinoamérica. Los científicos se vieron atraídos por la presión social existente, ya fuese por enfermedades, pobreza o hambre y enviaron dos tipos de misiones. Las primeras de exploración-diagnóstico, y las segundas, de intervención. Son estas últimas sobre las cuales la historiografía de las expediciones médicas del siglo XX se han

⁴ Un texto que recupera la historia e historiografía sobre los mediadores es (Raj 2016).

concentrado, principalmente en campañas de erradicación de enfermedades y lucha contra epidemias (Birn 2006, Rosenfield 2014). Lo que pretendo esbozar en este texto es un breve análisis de una misión del primer tipo, de las de exploración, de cuando aún se estaba investigando el grado de “desastre” existente para, posteriormente, intervenir.

Viajar por México en 1945 y la búsqueda del desastre nutricional

A principios del siglo XX, México y sus habitantes se convirtieron en un espacio geográfico, tanto cultural como étnicamente privilegiado para estudiar la alimentación, o por lo menos, así fue comprendido por científicos de los Estados Unidos y Europa. Las guerras de las primeras dos décadas del siglo motivaron la creación de investigaciones especializadas en conocer y mejorar las características de la alimentación de las poblaciones, dado que se consideró que el “hambre” había creado las condiciones necesarias para el inicio de los conflictos armados (Vernon 2007). Una población bien alimentada evitaría las guerras, además de que México podría ser un espacio de experimentación excepcional.

Los cuerpos de las poblaciones indígenas mexicanas fueron causa de extrañamiento al encontrarse que, en varias ocasiones, a pesar de que tenían dietas similares a otras poblaciones, no padecían las mismas enfermedades o las presentaban en forma moderada. A pesar de ello, se consideraba a las dietas indígenas como inferiores a las europeas o estadounidenses, principalmente por un consumo menor de proteínas de origen animal. El descubrimiento de varias sustancias que en pequeñas dosis mejoraban sustancialmente la salud, las vitaminas, incentivó la búsqueda de alimentos ricos en ellas y que podían ser la clave para explicar la mejor salud de ciertas poblaciones. Se estudiaron patrones de consumo, de siembra, se hicieron diversos estudios antropométricos, agrícolas, médicos, etnográficos, etc. Para la década de 1940, la nutrición en México era una disciplina que se encontraba en consolidación. Existía una Comisión Nacional de Alimentación, coordinada por la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA), que buscaba evitar la duplicidad de acciones desde el Estado en los temas de alimentación, y además de la misma SSA, diversas entidades locales coordinaban proyectos relacionados con la nutrición popular o investigación bromatológica, como la Secretaría de Educación Pública, la Universidad Nacional Autónoma de México, el Departamento de Asuntos Indígenas, la Secretaría de Agricultura y Fomento, entre otras. Esta riqueza institucional en proyectos de investigación motivó que fundaciones como la RF ampliaran sus proyectos locales para conocer e intervenir en el terreno de la alimentación, aunque menospreciando las iniciativas locales.

El evangelio de la ciencia de la nutrición en la primera mitad del siglo XX

Como menciona Marcos Cueto, la RF defendía unos valores muy precisos en su trabajo filantrópico: la “ciencia occidental” y los proyectos educativos al estilo estadounidense. Para la RF, el conocimiento que se generaba en México en 1940 sobre nutrición, no era lo suficientemente bueno y por ello, buscaron realizar estudios de prospección para evaluar el estado nutricional de diversos grupos poblacionales. En general, las expediciones nutricionales tenían por objetivos: “(1) Conocer el estado nutricional de los grupos poblacionales; (2) desarrollar procedimientos para corregir deficiencias; y (3) llevar a cabo demostraciones en grupos de control”.⁵ Es decir, los oficiales de la RF asumían que no existía conocimiento adecuado sobre la alimentación local, ni sobre sus deficiencias y que su trabajo, de carácter correctivo, podía ser puesto en práctica sin ningún problema.

Por ejemplo, en 1942 se estaban fraguando algunas de las expediciones nutricionales que se llevarían a cabo en México pero, para llevarlas a cabo, la oficina mexicana de la International Health Division (IHD) de la RF, a cargo de John C. Payne, debía colaborar con la Comisión Nacional de Alimentación,⁶ que había entrado en funciones durante el gobierno de Lázaro Cárdenas y que era la entidad encargada tanto de recopilar la información como de guiar la investigación sobre alimentación en el país. Payne había dejado a la CNA fuera de su proyecto inicial, debido a que, según él, hasta 1941, la Comisión había funcionado como “una agencia de propaganda”, dado su énfasis en la distribución de folletos y los estudios de precios de alimentos en el territorio mexicano. Sin embargo, a partir de 1941, la percepción de Payne sobre la CNA había cambiado, dado que se aumentó su presupuesto y se tenía contemplada la creación de un laboratorio para el análisis del contenido nutricional de los alimentos locales y el entrenamiento de más personal en el terreno de la nutrición.⁷ Es decir, la aproximación válida para las investigaciones era la que se podía llevar a cabo desde un laboratorio, una perspectiva consolidada en la academia estadounidense a partir del Reporte Flexner de 1910, en el cual se pedía hacer a la medicina “más científica”, en donde los médicos no dependían solo de “los sentidos que la naturaleza les dotó, sino con estos sentidos infinitamente más agudos, más exactos, y de más ayuda gracias a los procesos y a los instrumentos que el último medio siglo de progresos les ha puesto a su disposición” (Flexner, 20). El evangelio correcto, el ade-

5 Mexico-Nutrition Studies, 9 Dic 1944, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

6 La nombran como National Commission of Nutrition, pero hacen referencia a la CNA.

7 Carta de John C. Payne a John A. Ferrell, 16 enero 1942, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

cuado, era el practicado por ellos: el de la ciencia, pero hecha con instrumentos y en laboratorios con condiciones controladas. La CNA, y su reestructuración, se incorporaron al proyecto de la RF gracias a estos cambios, con consecuencias posteriores para la creación de lo que sería el primer instituto de nutrición en México (Vargas-Domínguez 2019b).

Durante las visitas que realizó el oficial Richmond K. Anderson a México a inicios de 1945, y que detallaré más adelante, se trató de evaluar el estado nutricional de la población. No importaba la percepción del hambre experimentada por los pobladores, sino que los cuestionarios y mediciones que llevaban preparados arrojaran diagnósticos que pudiesen ser relacionados con las deficiencias que ellos ya habían clasificado de antemano. Diagnósticos como glositis, caries, fluorosis, queilosis, gingivitis, anemia, y “retrasos evidentes en el crecimiento” eran los que demostraban la mala nutrición, y eran los requeridos para poder evaluar la pertinencia de una investigación más amplia o no.⁸ Los datos recolectados en las visitas determinaban en parte la selección de qué población ofrecía mejores condiciones para asentar la misión. En otras comunicaciones, los oficiales de la RF mantuvieron diálogos con matemáticos e ingenieros sobre cómo llevar a cabo el análisis de los datos, sobre el número de variables en cada cuestionario, y sobre la mejor forma de evaluarlos estadísticamente y cómo usar las tarjetas perforadas para poder ofrecer un análisis más certero.⁹ Los sentidos de los médicos, su experiencia clínica y la experiencia del hambre de los pobladores no eran relevantes. El uso de instrumentos, la cuantificación, el análisis estadístico, y los resultados que podían ser traducidos a un lenguaje numérico, eran la puerta de entrada de los oficiales para el conocimiento sobre los cuerpos locales. El lenguaje de la misión científica eran los números, el evangelio de la ciencia al estilo estadounidense.

Sin embargo, una narrativa así obedece solo al punto de vista de los oficiales de la RF. El asumir que en México no existían los estudios requeridos, que el trabajo llevado a cabo por los médicos mexicanos no resultaba relevante para su objetivo al no compartir su mismo lenguaje, implicaba mantener la narrativa creada por los directivos de la RF. Es decir, en las cúpulas de la Fundación se podía mantener esta visión, pero los oficiales que estaban en los sitios donde se llevaban a cabo los proyectos tenían una mirada distinta, al estar en contacto con las realidades locales, con los mediadores, y con los diversos proyectos de salud local. Los proyectos de salud pública en México para la década de 1940 se encontraban en auge, con una fuerte inversión por parte del gobierno, con la

8 “Trips to various parts of Mexico to study nutritional conditions and choose areas for surveys”, Richmond K. Anderson, 1945, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

9 La correspondencia entre los oficiales de la RF y diversos matemáticos representa una ventana al análisis de las tendencias estadísticas empleadas en el estudio, y se prepara un trabajo sobre el tema. RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

creación de ambiciosos programas de salud pública; la construcción de instituciones de investigación, de una extensa red de hospitales y la creación en 1943 del sistema de salud pública más grande hasta la fecha en México: el Instituto Mexicano del Seguro Social. Inclusive, la misma RF, con las campañas de salud contra diversas epidemias de inicios del siglo XX, había contribuido a la expansión de la cobertura sanitaria local.¹⁰ Es decir, la RF no llegaba al vacío, como parece desprenderse de algunos de sus reportes, sino que partía y se nutría de la experiencia y tradiciones médicas locales. Inclusive, varios proyectos sobre nutrición se habían llevado a cabo en el país desde el siglo XIX, y se habían consolidado en el XX (Pío Martínez 2002, 2013, Vargas-Domínguez 2015a, 2019a, b). En este sentido, las “misiones” de la RF deberían entenderse no como los movimientos unidireccionales del “centro a la periferia”, de los iluminados a los bárbaros, sino como la otra forma y experiencia de la misión, más compleja al incorporar la noción de que se predica en tierras ya conocedoras del evangelio. Estas misiones, parafraseando a González, las podemos entender como misiones cuya finalidad es la de extender el predominio de una visión de la ciencia, en este caso la de la RF, fuera y dentro de las fronteras donde la misma ciencia está arraigada (González, 16). Es decir, el evangelio era el mismo, la ciencia, pero el acercamiento al mismo era el que debía modificarse según la RF.

Oficiales y mediadores: los misioneros de la ciencia

De acuerdo con Anne-Emmanuelle Birn en su libro sobre las relaciones de la RF con México, la división que mantuvo una aproximación más evangelista en su labor fue la Rockefeller Sanitary Commission en las primeras décadas del siglo XX, al pensar a la campaña contra la anquilostomiasis en el sur de los Estados Unidos, y posteriormente en México, como una “herramienta de salud pública” y en la cual los oficiales y médicos a cargo de la misma se unieron a grupos locales, organizados previamente, para llevar a cabo el trabajo. Uno de estos grupos fueron las iglesias regionales, que tuvieron una labor educativa para disminuir la incidencia de la enfermedad. La campaña, gracias a las características de la epidemia, fue un éxito propagandístico (Birn, 32).

Para la década de 1940, otras campañas continuaban. Por ejemplo, en 1942 y 1943, W. D. Robinson, un oficial de la International Health Division (IHD) de la RF, la heredera de la Sanitary Commission, fue encargado de llevar a cabo un proyecto de nutrición en el Distrito Federal. El total asignado a este proyecto por la

10 Sobre los proyectos de salud local, véanse: (Carrillo Farga 2005, Birn 2006, Agostoni y Staples 2008, Agostoni 2010, Agostoni, Ríos Molina, y Villareal Levy 2010, Palmer y Agostoni 2010, Agostoni 2013, Gudiño-Cejudo, Magaña-Valladares, y Ávila 2013, Cueto y Palmer 2014).

RF fue inicialmente de 86,960 pesos (20,000 dólares), lo cual incluía salarios de personal, instrumentos, consumibles, transporte y un pequeño fondo para contingencias. Robinson colaboraba bajo la dirección de George C. Payne, el director de la IHD para México. Cuando Robinson renunció al cargo en 1943, Richmond K. Anderson se convirtió en su sucesor y fue quien mantuvo el proyecto.¹¹ El proyecto inicial, centrado en la Ciudad de México, se fue ampliando gradualmente, y alcanzó a llegar a otras zonas, como las poblaciones del Valle del Mezquital en 1945, con un costo de 206,960 pesos (46,400 dólares).¹² El costo final para la IHD sería de 64,000 dólares (alrededor de 285,440 pesos) y el proyecto nutricional finalizó en 1946.

Para estos proyectos, los oficiales de la RF no trabajaban solos, sino que establecían vínculos de colaboración con los actores locales. Por ejemplo, los estudios nutricionales fueron hechos en colaboración con la Escuela de Salud Pública, la Unidad de Demostración de Salud de Tacuba y el Instituto Nacional de Nutriología (a partir de su creación en 1943).¹³ Además, cuando los oficiales de la RF hacían viajes de evaluación de los proyectos, siempre lo hacían acompañados de mediadores, los *go-betweens*, quienes servían como enlaces, traductores, y negociadores, entre las poblaciones y los oficiales. Además, aprovechaban la infraestructura ya existente como punto de partida para sus prácticas.

Como un ejemplo de lo anterior, Richmond K. Anderson realizó un viaje a inicios de 1945 a varias poblaciones en el centro del país, que incluyeron Celaya, Querétaro, Tlaxcala, Morelia, Pátzcuaro, Chilpancingo, Oaxaca y los alrededores de cada ciudad, para evaluar el sitio idóneo para la ampliación de los proyectos nutricionales de la RF. El objetivo detrás de estas visitas era conocer cuáles ciudades y poblados ofrecían las “mejores” condiciones para su investigación. Lo “mejor” para ellos, eran peores condiciones de salud, económicas, y de alimentación en general para los pobladores. El impacto de los estudios y los proyectos de intervención no servirían de nada en territorios en buenas condiciones de salud. Estas campañas no servían sin la pobreza. La intervención nutricional no funcionaba donde no había deficiencias clínicas que los oficiales pudieran medir con sus instrumentos.

Anderson hacía estas visitas acompañado de representantes de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, los doctores Malo Juvera y José Calvo de la Torre, del Instituto Nacional de Nutriología; así como de diversos coordinadores de salud,

11 “Mexico-Nutrition Studies Designation”, 12 Nov 1943, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

12 “Mexico-Nutrition Studies Designation”, 26 oct 1944, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

13 “Mexico-Nutrition Studies Designation”, 12 Nov 1943, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

inspectores sanitarios, profesores, trabajadoras sociales, enfermeras, médicos y epidemiólogos locales. Estos personajes operaban en distintos niveles de lo local, a los cuales la RF requería tener acceso. El trabajo misionero de los oficiales estadounidenses habría sido imposible sin estos mediadores, aunque no siempre obtuvieron resultados favorables, dado que, en algunas ocasiones, las autoridades locales no los ayudaron a establecer los lazos necesarios para examinar a la población.¹⁴

Por otro lado, los trabajos llevados a cabo en los estudios de prospección de la RF se hicieron muchas veces en los establecimientos del gobierno. Anderson visitó los centros de salud locales, clínicas de maternidad e infantiles, escuelas, maternidades, hogares infantiles, así como las estaciones médicas de entrenamiento ya existentes. A la llegada a los lugares donde se evaluaría el estado nutricional de la población, los mediadores ya habían programado clínicas y reuniones, citado a pacientes, organizado las condiciones necesarias para que se llevara a cabo el trabajo y favorecido que hubiera personas listas y dispuestas a ser examinadas.

Por otro lado, las condiciones materiales para acceder a las poblaciones que se requería estudiar eran limitantes para llevar a cabo la misión científica y la posterior implementación del proyecto de intervención más completo. Si los pueblos se encontraban en lugares de difícil acceso, con caminos de terracería y lejos de las ciudades, los sitios eran descartados. El servicio de transporte local era considerado un elemento importante, por ejemplo, la frecuencia de paso de los autobuses, dado que regularía el traslado de los trabajadores de la misión: enfermeras, médicos y el personal que llevaría a cabo el levantamiento de encuestas, toma de sangre y evaluación clínica de los pobladores. El trabajo de los oficiales de la RF sería coordinar la misión, usando a los locales, como sus guías, sus pastores, más que como las ovejas del rebaño.

Lo anterior pone de manifiesto que el trabajo de las misiones científicas, por lo menos las llevadas a cabo en México, dependían en buena medida de los oficiales de la RF, pero, una narrativa que otorgue a estos oficiales el papel predominante en el trabajo científico llevado a cabo resulta reduccionista y sería una mirada alejada de la compleja realidad. Por ejemplo, el trabajo sobre nutrición llevado a cabo en la década de 1940 fue publicado en diversas revistas internacionales. Como es usual, la compleja red tejida para llevar a cabo los estudios fue borrada prácticamente de los resultados oficiales, olvidando a las personas que posibilitaron el viaje. Solo los oficiales de la RF, y sus contrapartes mexicanas del Instituto de Nutriología, quienes hicieron los análisis de laboratorio, aparecieron como los

14 "Trips to various parts of Mexico to study nutritional conditions and choose areas for surveys", Richmond K. Anderson, 1945, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

autores en las publicaciones.¹⁵ Sin embargo, gracias al escrupuloso recuento de los oficiales de la RF, quienes llevaban meticulosos diarios de sus visitas, podemos conocer a algunos de estos personajes locales. En este caso, el reporte completo de la visita de Anderson a México se resguarda en los archivos de la RF, lo que nos permite dar cuenta, desde la óptica de los oficiales, del entramado social y la red construida para llevar a cabo esta misión científica. En honor a ello, añadido a continuación un listado de las personas mencionadas en el reporte de Richmond K. Anderson de 1945, sin incluir a muchas personas que fueron cruciales pero cuyos nombres no aparecen en el reporte.

Alejados de la mano de Dios y del hombre: los asistidos por las misiones

Para la RF, el estudio inicial de 1940 llevado a cabo por Payne y Robinson concluyó que la población de la Ciudad de México tenía problemas de deficiencias subclínicas y con estados subóptimos de nutrición. Infantes, niños en edad preescolar y

Nombre	Información adicional
Dr. Malo Juvera	Representante de la Secretaría de Salubridad y Asistencia. Acompañó a Anderson la mayor parte del viaje.
Dr. Fernández Boyole	Jefe de los Servicios Coordinados de Salud en Celaya, Guanajuato.
Dr. Herrera	Oficial de Salud Pública en Querétaro.
Dr. José Calvo de la Torre	Médico entrenado en Salud Pública, becario de la Rockefeller Foundation, y trabajador del Instituto Nacional de Nutriología en la Ciudad de México. Acompañó a Anderson la mayor parte del viaje.
Dr. Osorio	Epidemiólogo en el Estado de Michoacán.
Dr. Roch	Director del laboratorio del Departamento de Salud Pública en Michoacán.
Dr. Martínez Báez	Encargado de la maternidad y Centro de Asistencia Infantil en Morelia, Michoacán. Hermano del Subsecretario de Salud, Manuel Martínez Báez.
Dr. Olea Leyva	Jefe de los Servicios Coordinados de Salud (al parecer en Michoacán).
Srita. Mesa	Trabajadora social del Departamento de Salud en Chilpancingo, Guerrero, cuñada del Dr. Márquez Escobedo.
Dr. Molina Vélez	Subjefe de los Servicios (¿de Salud?) en Chilpancingo, Gro.
Dr. Larumbe	Jefe de los Servicios de Salud en Oaxaca, Oaxaca.
Dr. Gustavo García	Epidemiólogo en Oaxaca, Oaxaca.
Dr. Juan Bustamante	Encargado de Salud en Oaxaca, hermano de Miguel E. Bustamante, fundador y director del Instituto de Salubridad y Enfermedades Tropicales (ISET) en la Ciudad de México.

15 Algunos de los resultados pueden leerse en (Robinson, Payne, y Calvo de la Torre 1944, Anderson *et ál.* 1946, Calvo de la Torre *et ál.* 1946, Anderson *et ál.* 1948).

mujeres jóvenes, particularmente durante la gestación y lactancia, presentaban el mayor número de incidencia de estos problemas. En estos grupos, Robinson ensayó nuevos instrumentos, como el biomicroscopio o la lámpara de hendidura para evaluar los ojos, aparatos que fueron ensayados en estas poblaciones para conocer su estado nutricional. Además, se utilizaron otras pruebas clínicas “en áreas [corporales] donde la deficiencia nutricional es más probable que sea evidente”, entre ellas el examen de la piel, los ojos, y las membranas mucosas.¹⁶ Además, gracias a estos proyectos, se crearon estándares hematológicos de normalidad en la población mexicana (o por lo menos Robinson esperaba lograrlo). La población atendida era considerada pobre, y de acuerdo con el reporte de evaluación del proyecto, se debían aplicar las mismas estrategias que se usaban en sitios de deficiencia de alimentos en cantidad y calidad. Sin embargo, Robinson abandonó el proyecto y Richmond K. Anderson lo sustituyó a partir de 1943, ampliando la cobertura de los estudios nutricionales, como hemos visto, y evaluando varias localidades del centro del país gracias a la red de mediadores que facilitaron el proyecto de la RF.

Las poblaciones visitadas por los oficiales de la RF, durante la segunda etapa del proyecto, eran consideradas de muy bajo nivel económico, aunque impresionó a los investigadores que las deficiencias nutricionales fuesen menores a lo esperado.¹⁷ Algunas de las comunidades que visitó Anderson se encontraban alejadas de las rutas principales, de los centros locales donde había una mayor concentración de servicios de salud. Esto era necesario para que el proyecto funcionase: que las poblaciones objetivo hubiesen recibido la mínima intervención previa posible de los servicios de salud local, que hubiese un mayor desastre nutricional. En ocasiones en que se evaluaba el estado nutricional de niños en hospicios del gobierno, cuya alimentación era proporcionada dentro de la institución y, por tanto, regulada, su desilusión era evidente al dedicarles pocas líneas, dado que “mostraban muy poca evidencia de malnutrición”.¹⁸

Es decir, el trabajo de la RF no buscaba evaluar la salud de la población mexicana en su conjunto, aunque el objetivo explícito fuera ese. Su trabajo era evaluar las comunidades más pobres, como, por ejemplo, Santa Teresa, al lado de Celaya, o las poblaciones del Valle del Mezquital, con más deficiencias nutricionales, para llevar a cabo la evaluación de sus metodologías de diagnóstico clínico, sus herramientas estadísticas de análisis de datos, sus instrumentos médi-

16 “Mexico-Nutrition Studies Designation”, 12 Nov 1943, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80; Trips to various parts of Mexico to study nutritional conditions and choose areas for surveys, Richmond K. Anderson, 1945, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

17 “Mexico-Nutrition Studies Designation”, 26 oct 1944, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

18 “Trips to various parts of Mexico to study nutritional conditions and choose areas for surveys”, Richmond K. Anderson, 1945, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

cos, y finalmente, sus intervenciones. Si las modificaciones en la dieta producían cambios sutiles, ¿cómo se podrían medir si fallaba el instrumento de evaluación? Por eso buscaban condiciones dramáticas, para que los cambios en las dietas tuviesen resultados observables, y esta selección reforzó las narrativas, de largo aliento, e impulsadas por los expertos locales, de una población mexicana pobre y mal alimentada.

Estas poblaciones pobres habitaban en comunidades como Celaya cuyo acceso, según Anderson, parecería prácticamente intransitable en época de lluvias, aunque reconocía que se estaba construyendo una carretera pavimentada. Además, los lugares que visitó Anderson escapaban a las condiciones de trabajo habituales para él. Por ejemplo, uno de ellos se encontraba al lado de una cantina, y el cantar de los “borrachos”, como él mismo los llamó, añadía “colorido a la clínica”.¹⁹

Los sujetos evaluados fueron muchas mujeres y niños, a lo largo de los casi dos meses que duró el viaje de Anderson. Quizás por la vinculación de ellas a los centros de salud, y el énfasis en la salud que el Estado mexicano había puesto en estos grupos desde hacía varios años. Y esto también nos habla de otros aspectos. Los sujetos evaluados no eran meros espectadores; por el recuento de Anderson, acudían libremente a las llamadas hechas por los mediadores locales, y recibían atención médica en diferentes niveles por los servicios de salud locales. Inclusive en las comunidades en las cuales la presencia de los médicos mexicanos era esporádica, Anderson realizó sus evaluaciones de la población al unirse a las extensas campañas de vacunación que se llevaban a cabo en el periodo. Solo en un pueblo Anderson no pudo evaluar a la población porque las autoridades locales se negaron a cooperar, pero no abundó en los pormenores del suceso. Los mediadores eran, en cierta medida, la llave que abría las puertas a sus intervenciones.

Al contrario de los mediadores con quienes establecía el contacto, a quienes Anderson reconocía bajo su nombre, en el reporte de su visita no menciona el nombre de ninguno de los sujetos evaluados. Eran solo números, datos anónimos, adultos o niños, hombres o mujeres, indígenas o no. Pero nadie con nombre. Olvidados por el misionero, solo estadísticas para su campaña. Solo muestras de la situación local, pero de una situación local deliberadamente seleccionada por su pobreza y marginalidad.

Además, Anderson y el equipo de médicos que lo acompañó insistieron en la evaluación de grupos indígenas, en especial los otomíes. Para él sería productivo comparar a un grupo étnicamente homogéneo, al menos así los consideraba él,

19 “Trips to various parts of Mexico to study nutritional conditions and choose areas for surveys”, Richmond K. Anderson, 1945, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

pero con diversidad en las condiciones socioeconómicas. Además, las poblaciones que se encontraban en mejores condiciones nutricionales las explicaba en términos raciales, no socioeconómicos: “No examinamos a nadie en estos pueblos [cerca de Tlaxcala] porque parecían encontrarse demasiado bien para nuestros propósitos. Además, parece que hay una gran mezcla con sangre blanca, y un pueblo predominantemente indio probablemente será de mayor interés”.²⁰ Sin hacerlo de forma explícita, parece ser que Anderson mantenía la idea de que una mejor salud se encontraba asociada a una mezcla racial con lo “blanco”. El prejuicio racial guiaba las observaciones clínicas “objetivas” del misionero.

Partiendo de esta mirada racializada, la pureza indígena de una población era reconocida por el uso de la lengua indígena, y el poco o nulo uso del español como lengua común. Por ejemplo, Janitzio no era considerada como comunidad a ser evaluada: “La isla muestra el efecto marcado del intercambio turístico, toda la gente que nos encontramos hablaba español y parece ser que había una mezcla considerable con sangre blanca”.²¹ El intercambio comercial, y ser una comunidad “blanqueada”, la descartaban. De esta manera, los sujetos que participaron en las investigaciones de la RF fueron pobres o indígenas. Y si eran ambos, mucho mejor. El poder de la ciencia los transformaría. El evangelio sería sembrado en sus cuerpos.

Conclusión

El viaje de Anderson culminó, pero sirvió de inicio para posteriores incursiones médicas y nutriólogicas llevadas a cabo por José Calvo entre 1945 y 1951. Entre las poblaciones estudiadas estuvieron Yustis, Guanajuato; Capula, Michoacán y Chamilpa, Morelos; algunas de ellas ya habían formado parte de los estudios de nutrición desde 1941. A pesar del interés, no se publicaron todos los resultados de los estudios sino hasta 1952, bajo la autoría de José Calvo y dos investigadoras de Nutriología, Gloria Serrano y Dolores Salazar, quienes no participaron en la prospección inicial. Anderson volvería varias veces a México para asesorar y auscultar a la comunidad médica mexicana sobre diversos temas relacionados con la nutrición.²²

Una de las críticas que se han hecho a los trabajos antropológicos hechos por misioneros es que “no podían observar la vida aborigen sin sugerir maneras

20 “Trips to various parts of Mexico to study nutritional conditions and choose areas for surveys”, Richmond K. Anderson, 1945, RF, RG 1.1, S 323 Mexico, Box 12, Folder 80.

21 *Ídem*.

22 Anderson *et ál.* (1948), 1126. Los datos que si fueron publicados aparecen en (Calvo de la Torre y Salazar 1952, Calvo de la Torre y Serrano 1952) Sobre el papel de Anderson en la configuración de la ciencia nutricional en México véase (Vargas-Domínguez 2019b).

de mejorarla. De hecho, difícilmente pudieron ellos desarrollar una mirada solo científica y objetiva dado que su vocación requería que ellos propagaran una reforma fundamental en las vidas de las personas a quienes ellos habían llevado el evangelio” (Harries 2005, 247). Sin embargo, de alguna manera, podríamos hacer extensivas las críticas a varias de las expediciones científicas médicas y de nutrición de la primera mitad del siglo XX y sus intervenciones en poblaciones consideradas primitivas o atrasadas por los organismos locales o internacionales, y por los médicos y científicos encargados del diagnóstico, quienes también asumieron este papel reformista, en consonancia con diversas justificaciones: eugenésicas, de ingeniería social, de salud pública, de modernización, de proyectos de desarrollo. La “nutrición” era el evangelio que predicaron y podríamos analizar su trabajo como “misioneros” en las zonas más marginadas de México.

Hubo algunos misioneros antropólogos que reflexionaban sobre sus prácticas, dado que “al tiempo que documentaban a las culturas aborígenes, [estaban plenamente conscientes de que] estaban socavando y destruyendo a esas mismas culturas” (Harries 2005, 247). De la misma manera, algunas intervenciones fueron cuestionadas por la manera en que se intervenía en la población: una evaluación de los proyectos nutricionales en México hechos por la RF de la década de 1940, concluía que no habría que imponer el patrón alimentario de los Estados Unidos dadas las condiciones socioeconómicas prevalentes en México. Un cambio podría “disminuir, más que mejorar el estado nutricional de la población” (Anderson *et ál.*, 1135). Sin embargo, los oficiales de la RF rara vez tuvieron la reflexividad de los misioneros cristianos. Para ellos, y para el grupo de mediadores locales, intervenir en la alimentación local era de un orden superior. El evangelio laico de la ciencia no tenía reparos culturales. Y de esta manera, muchos de los proyectos nutricionales que han seguido a lo largo de la historia han mantenido esta visión evangelizadora e iluminística de la ciencia, sin reparar en las posibles pérdidas culturales o de salud asociadas a este proceso. Adicionalmente, hubo otro grupo misionero en la consolidación de la nutrición como disciplina, las dietistas, quienes fueron entrenadas también bajo la moral cristiana y con el fin de proveer cuidado alimentario especializado, bajo presupuestos fuertes de género (Vargas-Domínguez Est. 2020).

Los expedicionarios y las fundaciones/organizaciones que los enviaron eran creyentes en el poder de la ciencia para solucionar problemas y confiaban en el poder de las campañas médicas para erradicar enfermedades y taras que asumían como fruto de su ser “primitivo”, en vías de modernización. Los gobiernos, así como las élites científicas y médicas locales estaban interesadas en colaborar con estas fundaciones/misiones, además de que las élites locales tenían ya una larga tradición de pensar en la ciencia como solución a los problemas. Los mis-

mos sujetos a quienes estaban dirigidas las campañas sabían que habría un beneficio, aunque no queda claro qué tipo de retroalimentación fue dado a los participantes ante las deficiencias halladas por Anderson.

Las fundaciones y organismos internacionales que enviaron misiones o expediciones a Latinoamérica, se veían a sí mismas como salvadores de lo que concebían como el “desastre” del trópico. Estas eran atraídas a sitios donde tanto la naturaleza como las enfermedades endémicas se asociaban con la pobreza y amenazaban el “progreso” que significaban los intereses estadounidenses o europeos en la región. Para ello, lo mismo que en las misiones evangélicas, en algunas ocasiones entregaban alimentos y medicinas, pensándolos como paliativos al atraso de las poblaciones, y utilizaban la infraestructura científica, médica y material existente, con la intención de cambiar la cultura local así como “mejorarla”, hacerla más estadounidense, más científica (Vargas-Domínguez 2015b). Para ello, ayudaban a las comunidades científicas locales a entrenarse en los Estados Unidos y a crear institutos de investigación, como el caso de la RF y el INNu. Y no solo las fundaciones, también las personas intervenidas asumían y hacían propios los dictados de la ciencia, al considerar que esta les podía proporcionar una salida a situaciones como la pobreza o el hambre. La ciencia se convertía así en el evangelio de la modernidad para proporcionar el pan de cada día.

La historia de este viaje ha sido posible gracias a las fuentes archivísticas de estas fundaciones, mucho más ricas y en mejor estado, además de ofrecer un mejor acceso las instituciones locales, las cuales “limpiaron” archivos y mantienen políticas restrictivas para la consulta académica de su acervo. Pero para no sesgar la mirada, es necesario poner en contexto el tamaño de las intervenciones de la RF, por lo menos en términos económicos. Por ejemplo, el costo total del proyecto de nutrición de la RF en México fue de 64,000 dólares, gastados entre 1942 y 1946, año en que se reestructuró la IHD y finalizó este proyecto. El Instituto Nacional de Nutriología, que formó parte del proyecto inicial, posteriormente recibió fondos de la Natural Sciences División de la RF cuya misión se mantuvo por varios años más con el Programa Agrícola Mexicano (PAM). Este programa sería el origen de las semillas híbridas que se exportarían al resto del mundo en la llamada Revolución Verde y que fueron evaluadas en Nutriología para conocer su contenido nutricional. Para poner en contexto el dinero invertido por la RF, el costo del PAM de 1943 a 1948 fue de 985,280 dólares, es decir, el proyecto de nutrición fue menos de una décima parte de lo que la RF dedicó a agricultura. Para contrastar estas cifras, la Secretaría de Salubridad y Asistencia gastó entre 1944 y 1946 la suma de 27,320,579.50 pesos, solo en los proyectos de Estados y Territorios, alrededor de 6,125,690 dólares (Secretaría de Salubridad y Asistencia 1944, 187). El programa de nutrición de la RF representaba solo un 1% del presupuesto de lo que se invertía por parte del Estado en salud

en los estados de la República, mientras que el de agricultura representaría alrededor del 15%. Es decir, la inversión mexicana en el tema de la salud era muy superior a la extranjera. Habría que analizar cuánto del presupuesto total de salubridad se dirigía a nutrición para contrastar efectivamente el alcance de estos proyectos.

Los intereses y la inversión de la RF se movieron rápidamente, de la salud a la agricultura, pero guiados siempre por la misma suposición: la nutrición era un problema y la ciencia tenía el poder de resolverlo, en un principio a través de la investigación en salud pública así como posteriormente en el terreno agrícola. Aún falta investigar cómo se evaluó este cambio en la orientación de la investigación de la RF. Quizás la misión cambió: ya no era solo el evangelizar en la ciencia, sino hacerlo a través de la alimentación y la multiplicación de los granos para crear nuevos mercados, nuevos consumidores, que escaparan de la tragedia nutricional. ■

Referencias

- Agostoni, Claudia. 2010. Médicos rurales y brigadas de vacunación en la lucha contra la viruela en el México posrevolucionario, 1920-1940. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies/Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes* 35(69), pp. 67-91.
- Agostoni, Claudia. 2013. Médicos rurales y medicina social en el México posrevolucionario (1920-1940). *Historia Mexicana* 63(2-250), pp. 745-801. <https://doi.org/10.2307/23608597>
- Agostoni, Claudia, Andrés Ríos Molina, y Gabriela Villareal Levy. 2010. *Las estadísticas de salud en México: Ideas, actores e instituciones, 1810-2010*. (1ª ed.) México: Universidad Nacional Autónoma de México: Secretaría de Salud.
- Agostoni, Claudia, y Anne Staples. 2008. *Curar, sanar y educar: Enfermedad y sociedad en México: siglos XIX y XX*. (1a. ed, Serie historia moderna y contemporánea), México: UNAM, IIH/BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alonso Vélez Pliego".
- Anderson, Richmond K., José Calvo de la Torre, William D. Robinson, Gloria Serrano, y George C. Payne. 1948. Nutrition appraisals in Mexico. *American Journal of Public Health* 38(8), 1126-35.
- Anderson, Richmond K., José Calvo de la Torre, Gloria Serrano, y George C. Payne. 1946. A study of the nutritional status and food habits of otomi Indians in the Mezquital Valley of Mexico. *American Journal of Public Health* (36), pp. 883-903.
- Anderson, Warwick. 2002. Introduction. Postcolonial technoscience. *Social Studies of Science* 32(5-6), pp. 643-658.

- Birn, Anne-Emanuelle. 2006. Marriage of convenience : Rockefeller international health and revolutionary Mexico, *Rochester studies in medical history*. USA, NY: University of Rochester Press.
- Calvo de la Torre, José, y Dolores Salazar. 1952. Estudio sobre el estado de nutrición de un grupo de habitantes del pueblo de Chamilpa, estado de Morelos. *Nutriología. Publicación del Instituto Nacional de Nutriología* 1(2), pp. 57-82.
- Calvo de la Torre, José, y Gloria Serrano. 1952. Estudio sobre el estado de nutrición de un grupo de personas vecinas del pueblo de Capula, estado de Michoacán. *Nutriología*. México: Instituto Nacional de Nutriología 1(3), pp. 153-178.
- Calvo de la Torre, José, Gloria Serrano, Rafael Segura Millán, Francisco De Paula Miranda, y Richmond K. Anderson. 1946. Nutritional status of economically poor families feed in a government-operated dining room in Mexico city. *Journal of the American Dietetic Association* (22), pp. 297-302.
- Carrillo Farga, Ana María. 2005. Salud pública y poder en México durante el cardenismo, 1934-1940. *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Ilus.* (25), pp. 145-178.
- Cházaro, Laura. 2008. La soledad "local" y el cosmopolitanismo nacional. La fisiología respiratoria de americanos y europeos en el contexto colonial, siglo XIX. En Frida Gorbach y Carlos López Beltrán (eds.). *Saberes locales: Ensayos sobre historia de la ciencia en américa latina*, pp. 123-145. México: El Colegio de Michoacán.
- Cotter, Joseph. 2003. *Troubled harvest: Agronomy and revolution in Mexico, 1880-2002, Contributions in latin american studies*. USA, Westport, Conn.: Praeger.
- Cueto, Marcos. 1994. *Missionaries of science: The Rockefeller Foundation and Latin America, Philanthropic Studies*. USA, Bloomington: Indiana University Press.
- Cueto, Marcos, y Steven Palmer. 2014. *Medicine and public health in Latin America*. USA, New York: Cambridge University Press.
- Farley, John. 2004. *To cast out disease: A history of the international health division of the Rockefeller Foundation (1913-1951)*. USA, New York: Oxford University Press.
- Finnegan, Diarmid A. 2008. The spatial turn: Geographical approaches in the history of science. *Journal of the History of Biology* 41(2), pp. 369-388. <https://doi.org/10.1007/s10739-007-9136-6>
- Flexner, Abraham. 1910. Medical education in the United States and Canada. A report to the Carnegie Foundation for the advancement of teaching. USA, New York: Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching.
- González, Justo L.; Cardoza, Carlos F. 2008. *Historia general de las misiones*. Barcelona: Editorial Clie (Colección Historia).

- Gudiño-Cejudo, María Rosa, Laura Magaña-Valladares y Mauricio Hernández Ávila. 2013. La Escuela de Salud Pública de México: su fundación y primera época, 1922-1945. *México: Salud Pública de México* 55(1), pp. 81-91.
- Harding, Sandra G. 1998. *Is science multicultural?: Postcolonialisms, feminisms, and epistemologies, race, gender, and science*. USA, Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Harries, Patrick. 2005. Anthropology. En Norman Etherington (ed.) *Missions and empire*, pp. 238-260. USA, New York: Oxford University Press.
- Palmer, Steven, y Claudia Agostoni. 2010. Introduction: Landscapes of Latin American health, 1870-1970. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies/Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes* 35(69), pp. 5-18. <https://doi.org/10.2307/41800494>
- Pío Martínez, Juan. 2002. Higiene y hegemonía en el siglo XIX. Ideas sobre alimentación en Europa, México y Guadalajara. *Espiral* 8(23), pp. 157-177.
- Pío Martínez, Juan. 2013. La ciencia de la nutrición y el control social en México en la primera mitad del siglo xx. *Relaciones* (133), pp. 225-255.
- Raj, Kapil. 2013. Beyond postcolonialism... and postpositivism: Circulation and the global history of science. *Isis* 104(2), pp. 337-347. <https://doi.org/10.1086/670951>
- Raj, Kapil. 2016. Go-betweens, travelers, and cultural translators. En Bernard Lightman (ed.) *A companion to the history of science*, pp. 39-57. USA: Wiley-Blackwell.
- Robinson, Wilbur D., George C. Payne y José Calvo de la Torre. 1944. A study of the nutritional status of a population group in Mexico city. *Journal of the American Dietetic Association* (20), pp. 289-297. USA.
- Rosenfield, Patricia L. 2014. *A world of giving: Carnegie corporation of New York. A century of international philanthropy*. (1a. ed. Text) USA.
- Schaffer, Simon, Lissa Roberts, Kapil Raj, y James Delbourgo (eds.). 2009. The brokered world: Go-betweens and global intelligence, 1770-1820. *Uppsala studies in history of science*. USA, Sagamore Beach, MA: Science History Publications.
- Secretaría de Salubridad y Asistencia. 1944. *Memoria 1943-1944 basada en el informe de labores presentado al h. Ejecutivo de la unión por el Dr. Gustavo Baz, secretario del ramo*. México: Secretaría de Salubridad y Asistencia.
- Stoll, David. 1993. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Vargas-Domínguez, Joel. 2015a. Conexiones internacionales en fisiología, eugenesia y nutrición: Las investigaciones sobre el metabolismo otomí en el México posrevolucionario. *Ludus Vitalis* XXIII (43), 83-104.
- Vargas-Domínguez, Joel. 2015b. El metabolismo racial: Estudios eugenésicos en Jamaica y Yucatán entre 1920 y 1940. *Revista Ciencias de la Salud* 13 (Histo-

- rias alternativas de la fisiología en América Latina), pp. 85-103. <https://doi.org/10.12804/revsalud13.especial.2015.06>
- Vargas-Domínguez, Joel. 2019a. El alcohol alimento: Historias de las metáforas del motor humano y las calorías entre el siglo XIX y el XX. *INTER DISCIPLINA* 7(19), pp. 139-161.
- Vargas-Domínguez, Joel. 2019b. El auge y declive del Instituto Nacional de Nutriología de México y su proyecto de nutrición social de 1943 a 1956. *Historia Mexicana* LXIX (2), pp. 511-549.
- Vargas-Domínguez, Joel. 2020. "Mujer de salud vigorosa": Dietistas, nutriólogos y la movilización de conocimientos sobre nutrición entre México y Argentina en la década de 1940. En Vargas-Domínguez, Joel y Stefan Pohl-Valero. *Ensamblajes del problema alimentario en América Latina durante el siglo XX. Perspectivas locales y globales*. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario.
- Vernon, James. 2007. *Hunger, a modern history*. Cambridge, Mass. London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Weindling, Paul. 2000. La Fundación Rockefeller y el organismo de salud de la Sociedad de Naciones: Algunas conexiones españolas. *Revista Española de Salud Pública* (74), pp. 15-26. España.

Gisela Mateos,* Edna Suárez-Díaz**

Misiones seculares: la asistencia técnica nuclear en la primera década del Organismo Internacional de Energía Atómica (1958-1968)

Secular missions: Nuclear technical assistance in the first decade of the International Atomic Energy Agency (1958-1968)

Abstract | The International Atomic Energy Agency's *Preliminary Assistance Missions*, first organized in 1958 from its headquarters in Vienna, retooled practices and activities associated with technical aid and international cooperation in the period before the Second World War. The secularization of colonial missions preserved their focus on fact —finding, diagnosis, advising and ultimately transformation, while acquiring new traits during the decolonization of large portions of the world. Numerous colonial agents now became part of the newly created United Nations' specialized agencies, bringing with them administrative practices and modes of operation that had been put in place in the previous period. Nevertheless, the new missions required the active participation of so-called *recipient* countries that took place in a context of manifest new values. The IAEA's missions carried out a specific task: to be able to create the need for nuclear technologies and knowledge which most countries did not dim priorities, and their dependence on education and training on the new atomic disciplines.

Keywords | Preliminary Assistance Missions, technical assistance, IAEA, secularization, United Nations, multilateralism.

Resumen | Las *Misiones Preliminares de Asistencia*, organizadas a partir de 1958 por el Organismo Internacional de Energía Atómica (OIEA) con sede en Viena, pusieron en marcha un conjunto de acciones y prácticas establecidas en las décadas anteriores, asociadas a los programas de ayuda y cooperación internacional. La secularización de las misiones

Recibido: 17 de febrero de 2020.

Acceptado: 3 de agosto de 2020.

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.

** Facultad de Ciencias, UNAM.

Correos electrónicos: gisela.mateos@unam.mx | ednasuarez@ciencias.unam.mx

Mateos, Gisela, Edna Suárez-Díaz. «Misiones seculares: la asistencia técnica nuclear en la primera década del Organismo Internacional de Energía Atómica (1958-1968).» *Interdisciplina* 9, n° 24 (mayo-agosto 2021): 121-135.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.24.78461>

coloniales encargadas de recabar datos, diagnosticar, planear y, en última instancia, transformar amplias regiones del mundo, adquirió nuevos rasgos en el mundo en proceso de decolonización de la segunda posguerra. Numerosos agentes coloniales se integraron a las agencias multilaterales de la Organización de las Naciones Unidas, trayendo consigo prácticas administrativas y modos de operación que habían sido puestos a prueba antes de la guerra; el nuevo contexto, sin embargo, reclamaba una mayor participación de los países llamados “recipientes”, lo que ocurría en un medio que proclamaba nuevos valores. Las misiones del OIEA, sin embargo, destacaron por su encargo específico: la creación de una necesidad de tecnologías así como prácticas nucleares que no eran prioritarias para esos países, y su dependencia de los programas de educación y capacitación de expertos tanto en los campos como en las disciplinas de las ciencias nucleares.

Palabras clave | Misiones Preliminares de Asistencia, asistencia técnica nuclear, OIEA, secularización, Naciones Unidas, multilateralismo.

“The heading ‘Preliminary Assistance Missions’ seems preferable to the initial designation of ‘Fact Finding Teams’ as it conveys the idea of immediate assistance to be given by the Agency to the countries visited, and not a simple one-way collection of data for further consideration”.¹

UNA DE LAS CARACTERÍSTICAS esenciales del nuevo orden de la posguerra fue la explosión de programas de asistencia técnica para el desarrollo, que definieron buena parte de los flujos económicos y políticos de un mundo en proceso de decolonización, empeñado en la preservación del equilibrio geopolítico marcado por la confrontación bipolar. La década de los años cincuenta del siglo veinte comenzó con la creación del Programa Expandido de Asistencia Técnica de las Naciones Unidas (EPTA por sus siglas en inglés), el cual buscó dar orden y propósito a los distintos proyectos de las nuevas agencias especializadas, en especial la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO); y la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Una de las últimas agencias técnicas en ser creadas fue el Organismo Internacional de Energía Atómica (OIEA 1957), el cual cumplía una función doble: controlar y promover los usos pacíficos de la energía atómica, y limitar sus aplicaciones militares en concordancia con el recién creado orden

1 “El título de ‘Misiones de Asistencia Preliminares’ parece preferible al anterior de ‘Equipos de Investigación’ [fact finding teams] así sea porque da la idea de que el Organismo provee asistencia inmediata a los países visitados, y no se limita a una simple colección unidireccional de datos, que posteriormente serán considerados”. (Prof. V. Migulin, Sub-Director General de Training and Information a Dr. J. Costa Ribero, Director de la Division of Exchange and Training, IAEA. Vienna, October 14, 1958. IAEA Archives; nuestro énfasis).

geopolítico de la Guerra Fría. A partir de 1958, el OIEA formó parte del EPTA y de la Oficina de Asistencia Técnica de Naciones Unidas (UNTAB por sus siglas en inglés) con la finalidad de participar de los fondos creados para ese fin, y del apoyo tanto administrativo como planificador de la también llamada “cooperación técnica internacional”.² Siguiendo las prácticas que se habían desarrollado y adoptado por estas dependencias de la ONU desde su creación, el Organismo pronto se dio a la tarea de organizar las primeras Misiones Preliminares de Asistencia Nuclear, con el fin de visitar y “explorar” las distintas regiones del mundo menos desarrollado: América Latina, África, Medio Oriente, Asia (India y China), Sureste Asiático y Pacífico, y Sur de Europa (Grecia, Italia, Yugoslavia). Estas se organizaron sistemáticamente entre 1958 y 1968, durante la primera década de su existencia, para posteriormente ser reemplazadas por acuerdos de cooperación firmados con cada país.

Los objetivos explícitos de dichas misiones incluían reunir información sobre “el estado de desarrollo nuclear de cada país” miembro del OIEA, así como ayudar a redactar sus solicitudes específicas de programas de asistencia técnica en el ámbito de los usos pacíficos de la energía atómica. Pero si bien el discurso contemporáneo resaltaba que este tipo de asistencia era el signo de una nueva era de “cooperación internacional”, cuya meta era “la preservación de una paz duradera”, la realidad es que las prácticas involucradas en la movilización de saberes, recursos y tecnologías para la modernización contenían muchos ingredientes del pasado: las administraciones coloniales y extraterritoriales previas a la Segunda Guerra Mundial, así como de las campañas de salud pública de la extinta Liga de las Naciones (por ejemplo, ver Wang 2015, Mehos y Moon 2011). La decolonización, pues, en buena parte retomó, renombró y reconfiguró a la mayoría de las prácti-

2 La historia del EPTA y la UNTAB es en realidad más vieja. En diciembre de 1946, unos meses después de la creación de la Organización de las Naciones Unidas, su Consejo Económico y Social encargó un análisis de los procedimientos a seguir para la administración de la asistencia y cooperación técnica de la posguerra. Dicho encargo derivó en una resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas en 1947, la cual instruyó al Departamento de Asuntos Económicos (liderado por el estadounidense Richard Owen, al cual citaremos en este ensayo) para construir la maquinaria administrativa que facilitara la elaboración de estudios y consultas, así como para proveer formación de técnicos y medios materiales para la asistencia técnica. La Asamblea General de la ONU aprobó los mecanismos sugeridos el 4 de diciembre de 1948 (Owen 1950). Inicialmente participaron ocho agencias especializadas, a las que se sumó en 1958 el OIEA, tras su creación un año antes (Owen 1959). Simultáneamente, existieron otros llamados para crear y administrar nuevas estructuras que permitieran la distribución de la *asistencia técnica para el desarrollo*. Quizás el más importante es el llamado “Punto IV” (Point Four) del discurso inaugural del Presidente estadounidense Harry Truman en 1949, que se convirtió en la hoja de ruta para concentrar los enormes recursos económicos, industriales y políticos de su país en la llamada “cooperación internacional” de ayuda para los “países menos desarrollados” (Escobar 1994; Cullather 2004).

cas así como de los actores de ese periodo, dando un nuevo protagonismo a los científicos, ingenieros, diplomáticos y planificadores tanto de las economías nacionales como de las instituciones multilaterales, al tiempo que utilizaba y reformulaba la experiencia, a los actores (expertos, administradores y representantes), y los instrumentos de la era colonial, entre los que destacaban las misiones.

Ahora bien, no obstante que se ha teorizado bastante sobre el régimen discursivo del desarrollo, en este artículo nos interesan los aspectos *prácticos* involucrados en la promoción de programas de asistencia técnica.³ Como hemos discutido (Mateos y Suárez 2020), uno de los instrumentos más ubicuos mediante el cual se construyeron y definieron las necesidades de “cooperación técnica” de cada país y región del mundo, consistió en la movilización de expertos a través de *misiones*. Estas ya aparecen en los reportes fundadores de la asistencia técnica de Naciones Unidas (Owen 1950), pero la etimología del término *misión* es reveladora de acciones mucho más antiguas, con una historia complicada. La palabra surge en el ámbito de la diplomacia en Roma Antigua (“llevar un mensaje o encargo a otro lugar”), pasa por la adquisición de un profundo significado religioso (en la predicación del evangelio y en el establecimiento de “misiones” en su sentido de recinto; es decir, se refiere al mensaje y a los emisarios), para llegar a uno de sus significados más recientes en un mundo secularizado, en el cual preserva la connotación de que se transmite un mensaje o encargo, y que se persigue la transformación de la realidad.⁴ Dada la larga relación entre las instituciones religiosas y la atención a los enfermos, no debe sorprendernos el hecho de que probablemente las primeras *misiones seculares* hayan sido las campañas de vacunación y salud pública organizadas por la Liga de las Naciones en el periodo entre las dos guerras (Peckham 2015). En esta misma línea se encuentran los ensayos incluidos en este volumen, de Joel Vargas sobre los viajes de exploración a México de la comisión de salud pública de la Fundación Rockefeller (1945), y de Lev Jardón, también en los años cuarenta, quien estudia las expediciones a México que realizó el científico ruso Nikolai Vavilov.

La antropóloga Dorothy Lee, dedicada —como muchos otros contemporáneos en su profesión— a coadyuvar en la asistencia técnica, y quien participó en el volumen de Margaret Mead sobre “Cultural Patterns and Technical Change” de

3 La literatura que analiza el discurso del desarrollo incluye textos ya clásicos como el de Escobar (1994), Vandana (2001) y Esteva (2010). Nuestro análisis, en cambio, se apoya en la literatura reciente que busca una historización del desarrollo con el fin de problematizar el término en sus usos y prácticas concretas, en programas de “cooperación y asistencia técnica” alrededor del mundo. Ver Cullather 2004, Hodge 2015, 2016.

4 Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española. <https://dle.rae.es/misión> (consultado el 3 de agosto de 2020).

1953, señalaba la necesidad de que los “programas de inducción del cambio” se apoyaran no solamente en la organización, planeación, capacitación técnica y selección rigurosa de los participantes, sino en conocer y resolver las “dificultades de la comunicación”, o lo que ella llamaba el “factor cultural” (Lee 1959). En su ensayo titulado “La barrera cultural” (“The cultural curtain”), Lee argumentaba que la diversidad de reacciones locales y resultados inesperados provocados por los programas de asistencia técnica en distintos contextos (sus ejemplos incluyen las comunidades musulmanas de Indonesia, los Navajos de Estados Unidos y las madres sudafricanas, entre otros), requerían reconocer que la “transformación de la realidad” necesitaba de mecanismos de comunicación y convencimiento. Autores más recientes han ligado esa intuición con la historia concreta de los programas de desarrollo y sus agentes, además de que hablan de un “evangelio” del desarrollo (Webster 2011). Otros han profundizado en esa carga religiosa notoria en las misiones de salud pública en África en el mismo periodo que nos ocupa, condensando así todos los significados anteriores (Grubbs 2006).

El mensaje de la diplomacia multilateral de las misiones nucleares que nos interesa analizar en este artículo no puede desligarse de las acciones concretas que buscaron transformar, a través de tecnologías y materiales radioactivos, así como de las disciplinas nucleares, para acelerar el proceso de cambio social, económico y cultural, tal y como se definía el desarrollo (Mateos y Suárez-Díaz 2015). Esas acciones, muchas de ellas articuladas en prácticas institucionales, son las que dan el significado históricamente específico del término *misión*: la acción de enviar, el poder de desempeñar un cometido, y el nombramiento de una comisión temporal dada por un Gobierno a un diplomático o agente especial para determinado fin. En este mismo volumen, Angélica Morales estudia el origen de las misiones religiosas de la Compañía de Jesús y lo que denomina itinerancia apostólica. Este carácter itinerante es un elemento articulador de los ensayos de este volumen, donde en ámbitos disciplinares diferentes se comparte el mover y llevar “algo” de ida y de regreso, como queda claro en los ensayos de Haydeé García así como los ya mencionados de Jardón y Vargas.

1. Preguntar para enviar

A diferencia de la agricultura y la salud pública, donde existían mapas relativamente detallados de las necesidades y posibilidades de las diferentes regiones del mundo, las tecnologías nucleares prácticamente no tenían ni demanda, ni usuarios, ni proveedores, al finalizar la guerra. Unos pocos países, además de los Estados Unidos, contaban con los expertos, tecnologías e instalaciones básicas en este ámbito, y la mayor parte habían sido reducidas a cenizas en los últimos años. La creación del OIEA buscaba cambiar rápidamente esta situación,

por lo que se puso la tarea de inspeccionar, sondear y mapear las posibilidades y necesidades nucleares de cada uno de los países miembros.

El envío de una misión, sin embargo, era ya resultado de un largo proceso previo, probablemente su rasgo más distintivo: lo nuclear era literal y materialmente un recurso que no respondía a una necesidad, o al menos, no a una necesidad prioritaria como lo eran la alimentación, la educación y la salud. El desconocimiento respecto a las capacidades, necesidades e intereses de cada país era tal, que paradójicamente se requería *preguntar antes de enviar, para poder preguntar qué enviar*. Para ello se diseñaron una serie de cuestionarios, iniciando con el primero en 1958 que constaba de 8 preguntas, hasta rayar en la centena una década después (Mateos y Suárez 2020). Estos cuestionarios incluían preguntas en torno al tipo de aplicaciones, instalaciones y personal experto en el uso de radioisótopos en la medicina, la agricultura y la industria; tenían por objeto calificar el “estado de desarrollo nuclear” de cada país. Además, las posibilidades y deseos de promover las nuevas tecnologías nucleares, se encontraron con restricciones que no habían sido consideradas en un inicio, las cuales se relacionaban con la realidad de la mayoría de los países de cubrir antes otras necesidades prioritarias.

No es casual que la primera solicitud para que el OIEA organizara un viaje de estudio para documentar las condiciones de desarrollo nuclear en América Latina, fuera hecha por el representante de Brasil —el país más “avanzado” de la región en el ámbito nuclear—, y secundada con el apoyo de Guatemala y Argentina. Simultáneamente, los pocos cuestionarios devueltos requerían corroborar la información *in situ* mediante entrevistas cara a cara con los expertos locales y con los funcionarios gubernamentales. Ahora bien, para finales de la década de 1950, la cooperación multilateral de las Naciones Unidas había adoptado una práctica novedosa que rompía con la vieja tradición de las misiones de una era previa: la necesidad de proveer únicamente la asistencia técnica que era solicitada y requerida por los países “receptores”. Esta práctica reflejaba el nuevo mundo en sus contradicciones: uno que requería pero simulaba el consenso, uno que respondía al fin de las relaciones coloniales al tiempo que establecía nuevos mecanismos de control económico y político. La solicitud de Brasil, por tanto, se convirtió rápidamente en una acción que desató esos paradójicos intercambios.

Con ese fin, el OIEA retomó una práctica ya usual en las agencias de Naciones Unidas, las misiones de asistencia técnica, a las que inicialmente quiso llamar “equipos de colecta de datos” (*fact finding teams*).⁵ Antes de embarcarse,

⁵ El término “fact finding teams”, que decidimos denominar “colecta de datos”, implicaba la inspección y realización de encuestas con criterios que las agencias técnicas consideraban evidencias o “hechos” acerca del estado de desarrollo del país que se visitaba.

sin embargo, había que consultar e invitar no solo a los actores locales (científicos y agentes gubernamentales), sino a los expertos del personal del Organismo, y los expertos internacionales que deberían visitar a los países solicitantes quienes deberían realizar una evaluación “objetiva” —en el sentido de responder a estándares establecidos—, al tiempo de crear oportunidades de acceso para las nuevas tecnologías y saberes. La conformación de las misiones, reveladora de los equilibrios políticos y económicos dentro del Organismo, constituyó una parte esencial de las siguientes acciones.

2. Enviar para preguntar y materializar

Upendra Goswami, entonces subdirector general del Departamento de Asistencia Técnica del OIEA, describió a las *misiones* como “los primeros pasos tomados en la dirección del programa de asistencia técnica” (Goswami 1975, 25). Estas consistían en equipos formados por entre cinco y ocho miembros del personal del Organismo, a los que se sumaba un grupo de expertos, generalmente científicos escogidos por los países más influyentes dentro del mismo, como Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia. Claramente el liderazgo, número de participantes y composición, tanto disciplinaria como nacional, de esas misiones; así como las acusaciones de exclusión sistemática de expertos provenientes de ciertas compañías o países (como la URSS), revelan la lucha por controlar el acceso a información y mercados nuevos. Esto se deduce de los documentos y memoranda que se encuentran en los archivos del Organismo. Este también es un rasgo distintivo de las misiones multilaterales, ya que su diplomacia no se restringe a la de los estados nacionales, sino que se extiende a la de los desequilibrios geopolíticos. La conformación de las misiones, por otra parte, era un factor esencial para su movilidad, ya que los itinerarios concretos (fechas, rutas, etc.) dependían de manera crucial de la disponibilidad de los participantes (Mateos y Suárez 2020).

Una vez en sus lugares de destino, sin embargo, la *misión* no se restringía a un sondeo o a la elaboración de inventarios de *estados de desarrollo* y de *necesidades*. Con frecuencia existían relaciones personales previas entre los expertos locales y los enviados por el OIEA, la mayoría habiendo estudiado en las mismas universidades o provenir de círculos profesionales similares. Además, con la intervención de los Representantes Residentes de UNTAB se creaban nuevas relaciones con los funcionarios gubernamentales, y las misiones por ende pronto adquirirían nuevas funciones.

Philip M. Glick, uno de tantos economistas que sirvieron en el Departamento de Estado de los Estados Unidos para la administración de la asistencia técnica en la década de los cincuenta, lo describió así: “El instrumento mejor conocido

[para la cooperación técnica] utilizado en todos los programas es la misión técnica. Hay dos grandes tipos, las misiones de asesoría y las misiones operativas; cada una tiene una historia diferente y probablemente tendrá un futuro diferente” (Glick 1959, 59).⁶ En efecto, las misiones de asistencia técnica eran enviadas con la finalidad doble de averiguar y asesorar, al tiempo de crear una nueva necesidad: la tecnología nuclear, la cual requería que esos misioneros tuvieran un papel fundamental en la elaboración y redacción de las solicitudes posteriores de asistencia técnica. En ese sentido, su acción se extendía de la asesoría a la operación de la maquinaria administrativa y gubernamental que ponía en movimiento la formación de técnicos y expertos, la compra de tecnologías y materiales, la validación y co-construcción de una realidad material: el desarrollo.

3. Convencer y solicitar

No todo el mundo, sin embargo, estaba de acuerdo en los beneficios del desarrollo nuclear, ni en cómo debía ocurrir este. Las Misiones Preliminares de Asistencia Nuclear, como ya dijimos, no se restringían al sondeo y recolección de datos. Su misión era convencer a los actores locales de la necesidad de adquirir tecnologías y materiales nucleares para el desarrollo. Para ello el OIEA descansaba en la experiencia de los Representantes Residentes, para quienes era usual que se “dieran recomendaciones en dosis pequeñas, con diferentes grados de formalidad en un periodo de tiempo” (Glick 1959, 62). Al mismo tiempo, se promovían los usos de radioisótopos en la agricultura y la salud pública, es decir, una de las tecnologías nucleares más accesibles —en términos económicos y técnicos— en campos con un impacto directo en la población y la economía.

Pese a ello, ocho años después de la creación de UNTAB, todavía se seguían enviando misiones cuyo único resultado tangible era la elaboración de extensos reportes, los cuales provocaban decepción entre sus miembros y reflejaban desavenencias y amargas críticas hacia sus anfitriones. Es en este contexto de desencuentros que se dio con mayor claridad la distinción entre misiones asesoras y operativas:

...no obstante que nunca se haya formulado la noción de misión operativa, que estuviera libre de tales defectos, y que iría más allá de la misión de asesoría, muchas misiones adquirieron responsabilidades operativas, algunas veces como consecuencia de la solicitud urgente del gobierno anfitrión, otras veces por un imperceptible desa-

⁶ “The best known instrument [for technical co-operation], one used in all the programs, is the technical mission. There are two broad types, the advisory and the operating mission; each has had a quite different history and is likely to have a quite different future.”

rollo más allá del trabajo propiamente de asesoría de la misión. La esencia de la distinción radica en que la misión operativa se alía con el gobierno anfitrión en la realización directa de una tarea definida (Glick 1959, 62).⁷

Una de las acciones más claras en las que una misión nuclear se convertía en una misión operativa era la elaboración de solicitud de asistencia técnica. A través de estas solicitudes, se co-construyeron los estándares administrativos y contables bajo los cuales el OIEA mismo elaboró sus futuros presupuestos, planes de trabajo y formatos de solicitud. Estas solicitudes revelaban una distinción importante de la labor de estas misiones respecto a las de áreas más establecidas como la salud pública y la agricultura: en el caso de las aplicaciones pacíficas de la energía atómica era crucial la formación de expertos y el entrenamiento en los usos de las nuevas tecnologías en ámbitos específicos. Es precisamente en este ámbito, que los países encontraron una manera de adquirir las capacidades técnicas, pero también diplomáticas, que les permitieron consolidar a sus propias comunidades de expertos, en un mundo que cada vez más descansaba en ellos.

4. Improvisar y adaptar

Con la excepción de países como China, Irán, India, Pakistán, Brasil y Argentina, en la mayoría de los países “menos desarrollados”, los más interesados en la adquisición de tecnologías nucleares fueron las élites científicas, quienes mayoritariamente habían sido educadas en Estados Unidos, Francia e Inglaterra. Estas fueron las principales aliadas y beneficiarias de la asistencia técnica ofrecida por el OIEA, lo cual no pocas veces las enfrentó a sus propios gobiernos.

El escaso apoyo gubernamental provocó, a partir de la década de 1960, una enorme serie de obstáculos y realidades que revelaron el desencuentro entre los modelos del desarrollo elaborados en las instituciones multilaterales, así como las condiciones y prácticas locales. En los Informes (Experts Reports) escritos posteriormente por los expertos contratados por el organismo, aparecían la frustración y los esfuerzos a título personal para llevar a cabo las distintas misiones de la asistencia técnica. Como dice Harry L. Spence Jr. —Representante Residente de UNTAB: “la improvisación es la regla y la flexibilidad una absoluta necesidad”

⁷ “...although no one never formulated the notion of an operating mission that would be free of such defects and would supersede the advisory mission, many missions took on operating responsibilities, sometimes at the urgent request of the host government, sometimes by almost imperceptible development out of the mission’s advisory work. The essence of the distinction is that the operating mission joins with the host government in the direct performance of the defined task”

(Spence 1959, 10).⁸ Al final, el modelo de la misión ideado en Viena derivó en que cada una de ellas fue única e irrepetible. Asuntos tan básicos como el hecho de que la mayoría del personal en los centros y universidades del *Tercer Mundo* no contaban con contratos laborales de tiempo completo, hacían prácticamente imposible darle continuidad a cualquier labor de entrenamiento y proyecto. Los estudiantes y técnicos locales se trasladaban de un lugar a otro de la ciudad para cubrir sus obligaciones laborales en los incipientes laboratorios nucleares. A esto se sumaban otros retos mundanos, como la falta de experiencia y conocimientos previos de los técnicos y científicos locales; la dificultad de la comunicación en inglés; la falta de corriente eléctrica estable y el voltaje cambiante y no adecuado para los instrumentos; así como el complejo y lento aparato burocrático que obstaculizaba la adquisición de materiales y la continuidad de los trabajos. Este panorama, sin embargo, aún dejaba lugar para adecuar las actividades y para echar a andar las nuevas tecnologías. En más de un laboratorio, los científicos locales eran expertos con una gran capacidad de improvisación. En otros, los expertos del OIEA se involucraron utilizando sus redes de colaboración hasta encontrar una manera de concluir su misión. En algunos casos, inclusive, el interés, tanto de los científicos como de las comisiones nucleares locales, produjo resultados tangibles para las misiones subsecuentes. Un par de ejemplos bastarán para ilustrar estas dificultades, así como las diferencias entre dos países que el OIEA consideraba se encontraban en “estados similares de desarrollo nuclear”.

El primero es un informe relativo a la misión de asistencia técnica para el procesamiento de sales de uranio en México. W. L. Lennemann, un químico inorgánico experto en manejo de desechos radioactivos, enviado por el organismo en 1962, reportó que los mexicanos no contaban con instalaciones adecuadas en una ubicación conveniente. El barrio de Tacuba, donde se localizaba el laboratorio de química inorgánica de la Comisión Nacional de Energía Nuclear, no solo era concurrido sino que presentaba serias dificultades en el acceso, lo cual impedía el transporte de material radiactivo, sin considerar su potencial peligrosidad en una emergencia. Además, no contaba con el equipo adecuado para hacer los análisis más refinados de las muestras, y ni siquiera con un inventario básico de la cristalería necesaria para realizar operaciones rutinarias. Por otra parte, el experto consideraba que no se hacía un uso eficiente de los recursos disponibles en la biblioteca, por lo que sugería impulsar al personal a su lectura. Una ausencia más grave para el programa de uranio del país era la falta de estándares y una red de laboratorios analíticos nacionales para poder intercam-

8 Representative of the United Nations Technical Assistance Board in Pakistan —noticed that in practice, ‘improvisation is the rule, and flexibility an absolute necessity’ (Spence 1959, 10).

biar y comparar resultados, lo cual impedía tener certeza respecto a los análisis de la CNEN, y de esta manera establecer confianza en sus determinaciones analíticas. Aun así, Lennemann elogió el trabajo de los expertos, así como de los técnicos locales, su apertura para discutir las recomendaciones, y el apoyo del Representante Residente de la UNTAB, Miguel Albornoz (Lennemann 1962).

El segundo ejemplo se trata de una misión de seguimiento en 1961 para formar expertos en las aplicaciones de radioisótopos en la medicina y la biología en Argentina. Aun en este caso, en el que el apoyo institucional y el tamaño de la comunidad de expertos nucleares facilitó la asistencia técnica, la improvisación también estuvo presente. Gracias a la disponibilidad de compuestos biológicos marcados y de radioisótopos producidos localmente, así como de prácticas ya establecidas, dicha misión pudo ayudar a establecer nuevos ensayos clínicos y técnicas en áreas como las enfermedades renales, las cardíacas y otras. Según N. Veall, experto del Instituto Pasteur en Francia, enviado por el organismo:

[a]ntes del fin de la misión, se discutieron las mejoras necesarias, las líneas futuras de desarrollo, requerimientos de equipo, etc., en varias reuniones, y es de esperarse que de ahora en adelante la CNEA [Comisión Nacional de Energía Atómica de Argentina] conseguirá los requerimientos necesarios para los usuarios de los radiofármacos (Veall 1961, 5).

Es claro pues, que las misiones cumplieron una función en la co-construcción de una necesidad nuclear en la primera década de existencia del OIEA. Para ello, se apoyaron no solo en la continuidad de los métodos “probados” de la asistencia técnica —provenientes del sistema colonial y de los primeros años de Naciones Unidas—, sino en sus propias acciones y resultados, que implicaron una continuidad y un “seguimiento” que nunca fue unidireccional. La misión no hubiera tenido ningún efecto si no se hubieran alineado intereses entre los agentes del organismo, las autoridades y expertos locales. Tampoco habría pasado nada si no existieran las condiciones materiales y humanas (experiencia, formación científica) que eran el requisito indispensable de las tecnologías nucleares.

Reflexiones finales

Tan pronto como el OIEA se adhirió al sistema de asistencia técnica de Naciones Unidas (EPTA y UNTAB), incorporó como uno de sus instrumentos esenciales la organización de *misiones*. Estas primero fueron de prospección, así como de asesoría, y posteriormente, a finales de la década de 1960, de carácter operativo. Si bien por un breve periodo de tiempo se les quiso nombrar como “equipos

de investigación de campo” (*fact-finding teams*), rápidamente su denominación se transformó para adoptar el término común en el lenguaje de la cooperación internacional de la época: *misiones*. El modo de operar delata una genealogía de prácticas que trasciende la etimología del término, desde la historia social de la ciencia, pues las misiones tienen que verse en su especificidad contextual con el *hacer*. Es esta vertiente la que nos interesa, ya que es en la continuidad e innovación de las prácticas de promoción de la asistencia técnica de la posguerra, en el ámbito nuclear, que adquirieron nuevas características y significados.

¿Qué distinguí a las misiones nucleares de otro tipo de misiones en la década del auge del desarrollismo? Las misiones preliminares del OIEA compartieron, con el resto de misiones de las otras agencias de Naciones Unidas, su carácter multilateral y una aspiración bidireccional en la cual se buscó que los llamados países “recipientes” tuvieran una participación activa en la solicitud de la misión y en la misma asistencia técnica. Esta aspiración intentó plasmar los valores manifiestos del discurso (evangelio) del desarrollo, pero escondía las asimetrías de poder que iban de la mano de la distinción entre *el que da y el que recibe*, las cuales eran explícitas en la era colonial. Por otra parte, el carácter multilateral de las misiones de la posguerra fue utilizado por los países “recipientes” para buscar neutralizar la injerencia y la dependencia de potencias individuales. A su vez fue utilizado por estas para supuestamente despolitizar su control de los mercados de tecnologías y mantener su vigilancia sobre distintas regiones.

Las misiones de asistencia técnica nuclear tuvieron peculiaridades que no compartían con las organizadas por otras agencias técnicas con larga tradición, por ejemplo, en campañas de salud pública (Peckham 2015) y agricultura (Cullather 2010). Para la mayoría de los países, los distintos usos pacíficos de la energía nuclear no eran prioritarios. Sin embargo, muy pronto se adoptaron las aplicaciones de los radioisótopos en el diagnóstico y tratamiento de algunas enfermedades, como el cáncer de tiroides, en amplias regiones del mundo. Esto fue posible en gran medida debido al bajo costo de estos materiales y a la relativa facilidad de su manipulación: diferentes cursos de entrenamiento estuvieron disponibles aún antes de la creación del OIEA. No es casual, de hecho, que los radioisótopos hayan fungido como uno de los principales instrumentos de propaganda de los usos pacíficos de la energía nuclear (Creager 2002).

El caso de los reactores nucleares para la producción de energía, por el contrario, muestra la dificultad de vender la necesidad de estas tecnologías. No solo su costo era elevado y prácticamente inaccesible para la mayoría de los países, sino que en muchos de estos existían sistemas alternativos de producción de electricidad como las plantas hidroeléctricas y geotérmicas. Es de llamar la atención el discurso contradictorio del desarrollo promovido por las Naciones

Unidas en este caso: si bien el OIEA ligaba a la energía nuclear con la modernización y la industrialización, otras agencias como la FAO promovieron la construcción de plantas hidroeléctricas, así como de presas que ponían el acento en el desarrollo de la agricultura (Cullather 2012).

Pese a estas características distintivas, las misiones seculares de la era atómica compartían una genealogía histórica que las ligaba a otras misiones diplomáticas, evangelizadoras y transformadoras de tiempos pasados. Si bien la discusión sobre la genealogía de las prácticas ha ocupado a algunos de los más importantes sociólogos y filósofos de distintas tradiciones (Stephen Turner, Joseph Rouse, Michael Foucault, Pierre Bourdieu), en este ensayo basta decir que esa continuidad puede ser capturada por la metáfora de una “reproducción diferencial” (Rheinberger 1992a, 1992b). Para Rheinberger, que usa el término en el contexto de las prácticas experimentales, la reproducción diferencial se refiere a la posibilidad, no a la necesidad, de cambios en el proceso de investigación. En el caso de las misiones, la planeación de los viajes y los misioneros mismos, si bien transitaron del sistema colonial al de la posguerra, se reprodujeron con cambios importantes: el discurso del desarrollo frente al discurso civilizatorio de los imperios, una materialidad que derivó de las tecnologías de la guerra, y un contexto en donde la ciencia y la tecnología jugaron un papel en la construcción de nuevos ejes en las asimetrías del poder. **D**

Referencias

- Creager, Angela. 2002. Tracing the politics of changing postwar research practices: the export of ‘American’ radioisotopes to European biologists. *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences* 33, 367-388.
- Cullather, Nick. 2004. Miracles of Modernization. The Green Revolution and the Apotheosis of technology. *Diplomatic History* 18 28(2), 227-254.
- Cullather, Nick. 2002. Damming Afghanistan: Modernization in a buffer state. *The Journal of American History* 89, no. 2, 512-537.
- Escobar, Arturo. 1994. *Encountering Development. The making and unmaking of the Thirld World*. Princeton: Princeton University Press.
- Esteva, Gustavo. 2010. Desarrollo. En *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. ed. W. Sachs, 1-23 (Londres y Nueva York: Zed Books).
- Fischer, David. 1997. *History of the International Atomic Energy Agency. The first forty years*. Vienna: The Agency. Perú: PRATEC.
- Glick, Philip M. 1959. The choice for inststruments for Technical Co-Operation. *The Annals of The American Academy of Political and Social Sciences*, 323: 59-67.
- Goswami, Upendra. 1975. Fifteen years of technical assistance. *IAEA Bulletin* 17, no. 1, 25-32.

- Grubbs, Larry. Bringing. 2006. "the gospel of modernization" to Nigeria: American nation builders and development planning in the 1960s. *Peace & Change* 31, no. 3, 279-308.
- Hodge, Joseph Morgan. 2015. Writing the history of development (Part 1: The first wave). *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development* 6, no. 3, 429-463.
- Hodge, Joseph Morgan. 2016. Writing the History of Development (Part 2: Longer, Deeper, Wider). *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development* 7, no. 1, 125-174.
- Krige, John. 2006a. Atoms for Peace; Scientific Internationalism and Scientific Intelligence". *Osiris* 21, 161-81.
- Lee, Dorothy. 1959. The cultural curtain". *The Annals of The American Academy of Political and Social Sciences*, 323, 120-128.
- Mateos, Gisela y Edna Suárez Díaz. 2015. Expectativas (des)encontradas: Asistencia técnica nuclear en América Latina. En Mateos, G. y E. Suárez Díaz (comps.). *Aproximaciones a lo local y lo global: América Latina en la historia de la ciencia contemporánea*. México: CEIICH-UNAM.
- Mateos, Gisela y Edna Suárez-Díaz. 2020. Creating the need in Mexico: the IAEA's technical assistance programs for less developed countries (1958-68). *History and Technology*.
- Mehos, Donna y Suzanne Moon. 2011. The Uses of Portability: Circulating Experts in the Technopolitics of Cold War and Decolonization. En Gabrielle Hecht (ed.) *Entangled Geographies: Empire and Technopolitics in the Global Cold War*, pp. 43-74. USA, Cambridge, MA: MIT Press.
- Owen, David. The United Nations Program of Technical Assistance. 1950. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (270), pp. 109-117.
- Owen, David. 1959. The United Nations Expanded Program of Technical Assistance —A multilateral approach. *The Annals of The American Academy of Political and Social Sciences* (323), pp. 25-32.
- Peckham, Robert. 2015. (ed.). *Empires of panic: Epidemics and colonial anxieties*. USA: Hong Kong University Press.
- Rheinberger, Hans-Jörg. 1992a. Experiment, difference, and writing: I. Tracing protein synthesis. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* (23, n. 2), pp. 305-331.
- Rheinberger, Hans-Jörg. 1992b. Experiment, difference, and writing: II. The laboratory production of transfer RNA. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* (23, n. 3), pp. 389-422.
- Spence, Harry L. Jr. 1959. A Resident Representative's View of Technical Co-Operation. *The Annals of The American Academy of Political and Social Sciences* (323), pp. 9-16.

- Vandana, Shiva. 1991. *The Violence of the Green Revolution. Third World Agriculture, Ecology and Politics*. USA: Zed Books Ltd & Third World Network.
- Wang, Jessica. 2015. Colonial Crossings: Social Science, Social Knowledge, and American Power from the Nineteenth Century to the Cold War. En J. van Dongen (ed.) *Cold War Science and the Transatlantic Circulation of Knowledge*, pp. 184-213. USA, Leiden y Boston: Brill.
- Webster, David. 2011. Development advisors in a time of cold war and decolonization: The United Nations Technical Assistance Administration, 1950–59. *Journal of Global History* (6, n. 2), pp. 249-272.

ENTREVISTA

Gisela Mateos González,* Angélica Morales Sarabia*
Entrevista con Claudia Agostoni Urencio

Interview with Claudia Agostoni Urencio



LA DOCTORA Claudia Agostoni es Investigadora Titular en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM; doctora en historia por King's College London, Universidad de Londres, Inglaterra, forma parte del Sistema Nacional de Investigadores y es miembro regular de la Academia Mexicana de Ciencias. Es especialista en la historia social de la salud pública en México durante los siglos XIX y XX. Ha sido profesora visitante en el Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies de la Universidad de Texas en Austin (EUA), en la History of Medicine Division de los Institu-

tos Nacionales de Salud en Bethesda, Maryland (EUA), en la Universidad de Columbia (EUA) y en El Colegio de México, entre otras instituciones. Entre sus publicaciones —como autora, coautora y editora— se encuentran las siguientes: *Médicos, campañas y vacunas. La viruela y la cultura de su prevención en México, 1870-1952* (2016); *Las estadísticas de salud en México. Ideas, actores e instituciones, 1810-2010* (2010); *Monuments of Progress. Modernization and Public Health in Mexico City, 1876-1910* (2003); *Los miedos en la historia* (2009); *Curar, sanar y educar. Enfermedad y sociedad en México, siglos XIX y XX* (2008), y *De normas y transgresiones. Enfermedad y crimen en América Latina (1850-1950)* (2005).

¿Cuáles fueron las primeras misiones del Estado mexicano?

Si consideramos la definición de misiones como agrupaciones aglutinadas por expertos que comparten itinerarios, movimientos, cultura material y conocimientos, el término sí aplica, sobre todo a finales del siglo XVIII. Es un momento en el que las topografías médicas, geografías médicas, aglutinan a médicos, higienistas, pero también a químicos y naturalistas. Con el tiempo se irán integrando otros profesionales, personas interesadas en las poblaciones. Es un primer momento en el que yo ubicaría las misiones médicas, a mediados del siglo XVIII, pero, que cobrarían importancia a lo largo del siglo XIX. En este momento

* Investigadora del CEIICH, UNAM.

Correos electrónicos: gisela.mateos@unam.mx | rsarabia@unam.mx

se hacen investigaciones sobre el medio y se busca establecer causalidades entre el medio ambiente y las enfermedades predominantes. Estas topografías parten del tratado hipocrático de “Aire, aguas y lugares” en el que ya se plantea la existencia de las interrelaciones entre el medio ambiente: los vientos, el agua y las enfermedades.

En esa época se hacen estudios minuciosos de las ciudades. Estas topografías se asientan en el siglo XIX y, quienes las encabezan, son los llamados higienistas, médicos especializados en la higiene pública y privada. Se establecen correlaciones o variables que relacionan el clima, la predisposición a la enfermedad, la circulación del aire y la moralidad. Parten de una visión holística de los problemas de salud. Estudian los mataderos, el alcantarillado, los cementerios, las casas habitación; también hacen estudios etnográficos reconociendo como elementos importantes a la alimentación, las costumbres médicas, la vestimenta de las personas. En fin, poco a poco van incorporando información numérica, es decir, todo lo que tiene que ver con la estadística. Antes de los censos, las topografías médicas incorporaron las variables numéricas de mortalidad y nacimientos.

En México uno de estos estudios, quizá el más importante, lo escribió Domingo Orvañanos, el cual fue financiado por el Ministerio de Fomento, se publicó en 1889 y fue el *Ensayo de geografía médica y climatológica de la República Mexicana*; es una maravilla de investigación, porque ahí claramente se establece la interrelación entre salud y enfermedad además de su importancia para el régimen político y el progreso económico. Estas eran misiones, equipos de muchas personas que hacían estudios sobre todo médicos, aunque también se van a incorporar ingenieros sanitarios y topógrafos. Otro estudio interesante lo escribió Antonio Peñafiel sobre la zona de Texcoco, ya que se consideraba una amenaza a la ciudad, en ese lugar se hizo todo un estudio de la misma naturaleza, inspirado en esta idea de la interrelación entre el medio y la enfermedad. Ahí encontramos antecedentes muy importantes.

Tal y como lo señalas, estas misiones fueron cruciales para el Estado, que las necesita como una herramienta o instrumento, pero también en la definición de quiénes somos. Esto que acabas de decir, nos parece que constituye parte de un mismo proyecto, ¿así lo consideras tú también?

Efectivamente forman parte de un mismo proyecto, están completamente relacionados, no se pueden separar. La cuestión es que estas misiones de las que acabo de hablar se preguntaron cómo podían contribuir a hacer salubre o higiénico un espacio, ya fuese que se tratara de un municipio, una ciudad o una nación. El punto de entrada es higienizar, que también significaba moralizar, no se puede separar una de otra. Esto también lo podemos encontrar en empresas o

misiones higienistas inglesas en la India, en la China. Misiones de médicos de carácter protestante en China que estarán fuertemente involucrados con la religión. Entonces higienizar también quería decir civilizar, occidentalizar. Por tanto, estas misiones permanecen estrechamente vinculadas con la construcción y definición del Estado.

¿Podríamos encontrar en estas misiones vocablos utilizados por los discursos cristianos?

Yo no lo he visto tanto en los discursos higienistas, lo que sí es la estrecha relación con la moralidad, con las buenas costumbres, que puede tener cierto origen religioso, pero que más bien aluden y califican los comportamientos de ciertas clases sociales. Existe en las topografías médicas un clasismo muy fuerte. Siempre lo local, lo indígena es visto como atraso, es raro que esto no aparezca en las topografías del siglo XIX y todavía en las del siglo XX, porque este tipo de estudios, curiosamente quienes los van a continuar haciendo serán los pasantes en medicina como parte de su servicio social que se instituyó en el periodo de Lázaro Cárdenas. Los médicos tenían que irse al campo, a localidades de menos de 5,000 personas, previamente asignadas, para realizar su servicio social; al momento en el que ellos elaboraban sus informes seguían el esquema de las topografías médicas del siglo XIX. Ahí se puede reconocer cómo seguían registrando el aire, los vientos, el clima las costumbres, las prácticas médicas locales, la comida, y claro siempre existe una alusión al curandero, los charlatanes, el huesero, el atraso y lo indígena. Existe una separación de los médicos y esas localidades en los registros, así como una colección buenísima de los informes médicos sociales en el INERM.

¿El médico en el siglo XX nace con esa aura civilizatoria?

Por supuesto, y sobre todo porque tiene que ver con cuestiones del cuerpo, con la sexualidad, con las prácticas curativas médicas y asistenciales. Eso está clarísimo en los informes médicos a partir sobre todo de los treinta del siglo XX.

¿Se han trabajado estos documentos?

La colección más grande de estos informes médicos sociales ni siquiera está en México. Todos los informes médicos sociales, o casi todos, están en los archivos de la biblioteca Nettie Lee Benson. Otros están en la UNAM, en el INERM... Estos informes médicos sociales eran un prerrequisito para obtener el grado de doctor.

¿Este enfoque duró mucho tiempo?

Sí, efectivamente. Esta tradición se alimentó de la geografía médica que viene del siglo XIX, y se vinculó con la idea de gobernar, con la formación del Estado laico asistencial, el cual iba a transformar a las poblaciones más desprotegidas.

Al principio, los médicos llegaban a poblaciones previamente seleccionadas por el Departamento de Salubridad Pública. Era la única en que el Estado podía enviar médicos al campo. La realidad es que nadie quería ir al campo, existía una renuencia, un horror; todos querían practicar en las ciudades. Era por tanto una manera de llevar servicios médicos oficiales.

¿En qué otros contextos de salud pública podríamos reconocer el uso de misión? ¿Cuáles serían las diferencias entre utilizar campaña y misión?

En el lenguaje de la salud pública, por lo menos en el contexto de México la palabra que se utilizaba era campaña, programa, pero no misión. ¿Y por qué esa terminología? Existen varias procedencias. En primer lugar, tiene que ver con la medicina militar; las campañas militares tienen determinada estructura y jerarquía; en cuanto a las campañas de salud pública, sobre todo las que comenzaron a conformarse en el siglo XX, tenían una jerarquía de labores y de personal, es decir una estructura de mando, una estructura de cómo proceder. Aunque también habrá que decir que no siempre estaban tan bien planificadas. Un programa que podía ser algo más pequeño, por ejemplo, en el caso particular de la vacunación en los cuarentas, se instituye la campaña de erradicación de la viruela, es una campaña nacional de vacunación. Antes de esta se habían realizado pequeñas campañas o programas de vacunación, sin embargo, yo no me he encontrado en la documentación sobre salud pública el término misión, pero sí en materia educativa. En materia de salud pública se llaman programas o campañas sanitarias. Ahora bien, muchas veces se les decía a los médicos que eran los misionarios de la higiene, pero tampoco era tan frecuente; era más frecuente reconocerlos como evangelizadores de la salud.

La OMS utilizó y sigue utilizando el vocablo misión. ¿Podemos reconocer en el contexto de la COVID-19 la utilización de misiones?

Sí, tal vez, pero en el caso particular de México, el término que se usó era campaña o programa a lo largo del siglo XIX y XX. El término “evangelizadores de la salud” lo utilizó, si mal no lo recuerdo, Miguel de Bustamante, quien fuera uno de los más importantes médicos del siglo XX. Él fue el primer especialista en Salud Pública, graduado en la John Hopkins University; fue el primero que organizó las campañas médico-rurales, y fue quien impulsó el saneamiento del campo en México de manera muy importante. Él utilizó ese término en un texto clave de 1934. Pero insisto, en México se utilizan campañas de vacunación y tienen que ver con la estructuración del personal, porque son campañas muy verticales. En primera instancia debían conseguir la vacuna, en ese entonces, en México se preparaba la vacuna en el Instituto de Higiene y de hecho se empieza a producir de manera masiva cuando se empiezan a organizar las primeras cam-

pañes de largo alcance de vacunación, ya no solamente en momentos de epidemia sino de manera más permanente. Esto fue a partir de la segunda mitad de los años veinte.

¿Pero no crees que existe una relación entre la concepción del misionero del siglo XVI y el médico del siglo XIX y XX?

Por supuesto que sí, en gran parte del siglo XX y hasta nuestros días, estaría presente en el discurso de los médicos, en los programas de salud pública y en la formación misma que tienen los médicos. Pero aquí la cuestión es que la palabra misión sí tiene una carga que alude a la cuestión religiosa. Por eso es importante recordar que muchos médicos lo que subrayan es que sus labores estaban sustentadas en una práctica eminentemente científica.

¿Estamos dentro de un Estado laico?

Sí, aunque muchos eran muy religiosos, muy católicos y públicamente no empleaban la palabra misión.

Aunque la OMS sí impone un discurso. La misión en gran medida es una intervención de prospección en los lugares en donde ofrecen ayuda técnica. Lo siguen usando en esa dirección, con esa carga antigua de lo que fue una misión. Es un discurso esencial en los discursos de los organismos internacionales.

Por supuesto, pero ese sentido también lo tiene la campaña, es decir, está integrada por técnicos, por saberes de expertos que tienen propósitos particulares a perseguir. Y el personal que participa idealmente está capacitado, así como muchos improvisados se van integrando a la campaña.

De alguna forma se reproducen ciertas estructuras que muy probablemente se establecieron en principio con las misiones en el siglo XVI y después se fueron replicando en otros espacios religiosos.

Sí, ciertamente.

Por las noticias de la COVID-19 y las noticias de la OMS, las misiones juegan un papel importante.

Sí, en este momento están enviando misiones, así les llaman. De hecho, enviaron una misión el 20 de enero a Wuhan para averiguar de dónde había salido el coronavirus, también para analizar los procesos epidemiológicos en aeropuertos y en otros lugares, para examinar las condiciones de laboratorios, de hospitales. Así les llaman misiones. ¿Por qué se les llaman misiones desde la OMS? No lo sé con exactitud.

Lo que nosotros hemos encontrado en nuestras investigaciones, en el periodo en que se fundó la OMS y las agencias técnicas de Naciones Unidas, es que el término misión les dota de una cierta neutralidad política, con una actitud asistencialista que busca ofrecer un servicio. Y aunque no lo requieran, se va a promover que quieran ese servicio. Son misiones para enganchar en el discurso del desarrollo a los países que se encuentran “en vías de desarrollo”. Entonces por eso creemos que ese concepto es una herencia del colonialismo, sobre todo en la experiencia británica se usa misión todo el tiempo.

También en la Rockefeller en México y en América Latina utilizaron este término de misión.

Claro, son los mismos técnicos, los expertos de antes de la Segunda Guerra Mundial, que transitan a los mismos organismos trayendo una serie de prácticas y palabras que se naturalizan en este discurso y en las Naciones Unidas.

Y sí, también del discurso asistencialista. Esta idea supuestamente es neutral, pero en realidad siempre exige algo a cambio. Están las misiones de la Organización Panamericana de la Salud, no solamente de la OMS, y ahí está la cuestión en el manejo del equipo, el manejo de personal especializado. Eso también será importante para estos organismos durante la década de los años treinta en adelante. Aunque también están los momentos de brotes de enfermedades epidémicas, donde se movilizan muchísimo, tal y como lo estamos viendo ahora. Antes fue el Ébola, el otro virus de la gripe aviar, el Zika. Cada vez que existe una emergencia sanitaria, un momento de pandemia, es que este tipo de misiones se movilizan.

¿Las misiones promueven un acceso universal a la salud?

De ninguna manera. En 1978 se hizo la reunión Alma Ata, en Kazajistán, una reunión de la OMS en plena Guerra Fría. Ahí se estableció que se iba a priorizar a nivel internacional la atención primaria en salud; sin embargo, esto sigue pendiente. Se han hecho otras reuniones con el fin de encontrar cómo fomentar la atención primaria en salud, ¿qué quiere decir esto? Que no se van a tratar de curar las enfermedades, que no se va a recurrir a intervenciones farmacéuticas, que no implica la dotación de medicación; por el contrario, implica mejorar las condiciones de vida, implica mejorar los alimentos, implica eliminar la pobreza, mejorar las habitaciones, equidad, pero seguimos esperando esto. Es decir, las misiones de ninguna manera fomentan una visión de lo que implica la salud pública, son misiones temporales, coyunturales, verticales; pero no tienen una visión horizontal, que englobe todos los determinantes de los problemas de salud.

¿Estas misiones de alguna forma son perpetuadoras en la eterna asimetría social y de poder?

Solo ponen curitas a la herida, digamos sí está la ayuda técnica, llevan medicamentos, salvan muchas vidas, hacen programas en educación en salud, fomentan programas de vacunación, los impulsan y luego se van. Y luego ¿Qué pasa? El problema fundamental es ese. Ahorita lo estamos viendo con una claridad aterradora; los países en que nos va a ir peor, las inequidades son brutales. “La salud para todos para el año 2000”, así decía el eslogan de la OMS, pero no es una realidad, sigue siendo una promesa. Este tipo de intervenciones coyunturales no dejan un legado duradero, o si lo dejan, en el país que recibió esa ayuda no tienen los recursos para darle seguimiento a lo que se sembró. No tienen ni voluntad política ni recursos.

¿Cómo crees que va a salir México de la COVID-19?

Pues la verdad creo que va a salir muy deteriorado por la fragilidad del sistema de salud, por las carencias en el sistema hospitalario, por las carencias de personal médico y de enfermería, por las carencias que existen en la capacitación como también en salarios. Sobre todo porque al concentrarse todos los recursos en la COVID-19, existe una cantidad enorme de personas que no han podido darle seguimiento a sus tratamientos médicos y miles de personas que tienen otras patologías no han podido acceder a sus tratamientos, a sus medicamentos. Esto va a crear un problema gigante. Ahorita ni siquiera los niños están siendo vacunados, es decir, no existe un seguimiento cotidiano de las campañas de vacunación. Todos los recursos se están concentrando en la COVID-19, en Pemex y en el Tren Maya; pero todas las personas que tienen otras necesidades no tienen otra manera de acceder a los hospitales. Hay millones de personas ¿Qué les va a pasar? Ahí tenemos una crisis mayúscula de la que poco se está hablando. Todos los niños con problemas de cáncer que no tienen acceso a la quimioterapia en los hospitales públicos ¿Por qué no están accediendo a sus medicamentos? Yo creo que para el año que entra seguirá frágil por todas las carencias que están saliendo a la luz, ahora nos las están restregando en la cara.

A pesar de todo puede haber algo bueno, pero esto no depende solo de las buenas voluntades. Podrían aprovechar la coyuntura para invertir en la prevención pública y educación en la salud; sería un buen momento para cambiar la orientación del sistema nacional de salud. Nuestra seguridad social está tan fragmentada: ISSSTE, IMSS, Ferrocarrileros, PEMEX, maestros, electricistas, cada uno tiene su sistema, sus hospitales. Es un desastre. Sería un buen momento para que el sistema de salud fuera universal, pero para eso tienes que dejar de invertirlo a PEMEX. **D**

Andrea Meza Torres*

La secularización como un discurso de “misión”: una mirada desde el feminismo crítico y los feminismos descoloniales

Secularization as a “mission” discourse: a view from critical feminism and decolonial feminisms

Abstract | This article starts by exposing a sharp critique of the secularization discourse through the main arguments of Joan Wallach Scott's book *Sex and Secularism*. Here, the feminist author criticizes this process as a power discourse which does not correspond to historical facts; moreover, Scott argues that the equality of the sexes was never at the heart of the process of secularization. The author shows that this discourse is based on a dichotomical thinking which, nowadays, has generated the dichotomy “(western) gender equality and sexual freedom” versus “islam”. This dichotomy, based on the image superiority/inferiority, supports geopolitical aims which are associated with the colonization of the peripheries. Therefore, it can be associated to the discourse of the colonial “mission” and its continuity. In the second part of this article, I present three decolonial thinkers: Arzu Merali, Houria Bouteldja and Sirin Adlbi Sibai who, from Muslim and/or Arab societies within the Global North, express a critique toward western (white) feminism and the secularization process associated with it. The aim of this article is to show points of convergence between a feminist, critical voice which emerged within the western academic field —and which gave an important turn— and women's voices who have been systematically silenced in western academia. Moreover, beyond the critique of secularization from within the western academia, this article aims to show alternative proposals from the global peripheries which do not see the discourse of secularization as a way out of oppression. The points of convergence between critical feminism and the voices of Muslim women thinkers show that the historicity and ideological force of the secularization process must be thoroughly questioned and analyzed to propose new dialogue alternatives beyond the missions of imperial Christendom and / or its secularized theological version.

Keywords | Secularism, Feminism, Decolonial Thought, Islam.

Recibido: 17 de febrero de 2020.

Aceptado: 28 de agosto de 2020.

* Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México, Becaria del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, asesorada por la doctora Guadalupe Valencia García.

Correo electrónico: rev.interd@unam.mx

Meza Torres, Andrea. «La secularización como un discurso de “misión”: una mirada desde el feminismo crítico y los feminismos descoloniales.» *Interdisciplina* 9, n° 24 (mayo-agosto 2021): 145-171.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.23.78462>

Resumen | Este artículo comienza por presentar una crítica de la secularización con base en los argumentos de Joan Wallach Scott en su libro *Sex and Secularism*. Aquí, la intelectual y feminista realiza una crítica de este proceso como un discurso de poder que no corresponde con los hechos históricos; más allá, argumenta que la igualdad de los sexos no está en la base del proceso de secularización. Scott muestra que este discurso está relacionado con un pensamiento dicotómico que, hoy en día, ha generado la dicotomía “igualdad de los sexos y libertad sexual (occidentales)” versus “islam”. Esta dicotomía, basada en la imagen superioridad/inferioridad, sustenta objetivos geopolíticos vinculados a la colonización de las periferias y está, por lo tanto, asociada al discurso de las “misiones” coloniales y a su continuidad. En la segunda parte de este artículo, presento el pensamiento descolonial de Arzu Merali, Houria Bouteldja y Sirin Adlbi Sibai, quienes desde el contexto de sociedades arabo-musulmanas dentro del Norte global, expresan una crítica hacia el feminismo occidental (blanco) y por ende hacia la secularización. Se trata de una crítica que coincide en varios puntos nodales con la de Scott. El objetivo de este artículo es presentar convergencias entre una voz feminista crítica del campo académico occidental — que ha dado un giro importante— y voces de mujeres que han sido sistemáticamente silenciadas por la academia occidentalizada. Más allá de la crítica de la secularización desde dentro del campo académico occidental, este artículo busca mostrar alternativas desde las periferias globales que no ven al discurso de la secularización como una salida de la opresión. Los puntos de convergencia entre el feminismo crítico y las voces de pensadoras musulmanas muestran a la secularización como un proceso cuya fuerza ideológica e historicidad deben analizarse y cuestionarse a fondo para proponer nuevas alternativas de diálogos más allá de las misiones de la cristiandad imperial y/o su vertiente teológica secularizada.

Palabras clave | secularización, feminismo, pensamiento descolonial, islam.

Introducción

EL PRESENTE ARTÍCULO busca ofrecer una mirada crítica hacia el proceso de secularización desde un espacio de conocimiento “exterior” a la modernidad. Esta perspectiva me parece importante, ya que la mayoría de las críticas hacia la cristiandad y su iglesia emanan desde una mirada secular que parte desde la modernidad misma, ignorando que el espacio secular es heredero de un modo de vida y/o una cultura estrechamente vinculada a la cristiandad y, por lo tanto, a sus misiones asociadas a la expansión colonial. Más allá, el espacio secular es heredero del principio dualista de la cristiandad, aunque en la descripción de la secularización se presente a la esfera religiosa como excluida de este espacio. Por ello, aunque desde el espacio secular se produzca una crítica hacia la cristiandad, esta se realiza desde el interior del espacio de la modernidad, proceso que emana del contexto de la cristiandad misma (que comprende al catolicismo

y al protestantismo);¹ más allá, la crítica generada desde el espacio secular por lo general no escucha ni se vincula con perspectivas exteriores (no-occidentales), articulándose así en forma de monólogo y excluyendo “críticas otras” que se expresan desde diversos campos culturales y formas de espiritualidad.

Este monólogo produce el mito de un espacio —secular— separado de toda religión o espiritualidad y, más allá, de la vida misma, siendo —por ende— un lugar desde el cual se pretende producir saberes “objetivos”. Esta posición de objetividad se sostiene por una noción de superioridad (lo objetivo sería superior al saber situado y subjetivo) y, blindada tras el rechazo de la religión cristiana y la iglesia (proyectando este rechazo a todas las otras formas de espiritualidad), se considera a sí misma como “no criticable” por ningún ente exterior.² De igual forma, el espacio secular no admite ser interpelado por perspectivas vinculadas a espiritualidades o que no hayan pasado por un proceso de secularización occidental o idéntico al de la Reforma Protestante. Este campo secular, aquí descrito críticamente, es el *locus* de enunciación desde donde se han articulado no solo la ciencia moderna en occidente —que, como se verá, también ha fungido como parte de una misión civilizatoria cuyas características no son muy distintas de las de la cristiandad— sino también los discursos de emancipación (por ejemplo, de género) dentro de la modernidad occidental.

Aquí, busco presentar una reflexión sobre el proyecto secular que lo vincula al proyecto de una “misión cristiana” pero sin una teología visible (o a través de una teología invisibilizada). Para ello, comenzaré por presentar los argumentos centrales que la intelectual y feminista Joan Wallach Scott elabora en su libro *Sex and Secularism*, publicado en 2018. En este libro, la autora plantea una fuerte crítica desde la academia occidental y es de vital importancia justo por el lugar desde donde se enuncia. Más allá, al escuchar, tomar en cuenta y hacer referencia a voces (sobre todo de mujeres y hombres musulmanes y/o de sociedades musulmanas, feministas poscoloniales) que, desde el exterior (o desde los márgenes) de la modernidad, han realizado esta crítica hacia la secularización desde muchos años antes de la publicación de Scott, la intelectual y feminista realiza un “giro” político que impacta al monólogo del discurso académico occidental. Desde esta perspectiva, el libro de Scott es el resultado de una crítica “desde dentro” de la modernidad que se abre hacia un diálogo con narrativas de zonas pe-

1 Aquí entiendo a la modernidad en el sentido de Enrique Dussel, como un proceso que comenzó a gestarse desde 1492 con la expulsión de judíos y musulmanes de la península ibérica y la conquista (o encubrimiento) del continente americano (lo “otro”) (Dussel 1994). Por ello, comprendo a la modernidad como un proceso estrechamente vinculado al catolicismo y a sus etapas posteriores o transformaciones, es decir, a la Reforma Protestante y sus distintas ramificaciones.

2 Sobre esta proyección hacia las otras espiritualidades, ver: (Meza Torres 2018, 61-82).

riféricas; se trata de narrativas políticas, saberes y conocimientos que, por los lugares en donde se enuncian, son —normalmente— ignorados por el campo científico occidental.

Me parece relevante comenzar por una presentación de los argumentos de Scott, ya que, en la segunda parte de este artículo, expondré voces de pensadoras descoloniales (voces que Scott no menciona en su libro) las cuales, desde el contexto de las migraciones poscoloniales y el islam en el Norte global, también habían realizado críticas muy relevantes al feminismo occidental y al proceso de secularización (ambos asociados a la colonización y a la imposición de una imagen de la mujer occidental) años antes de la aparición del libro de Scott. Desde mi perspectiva, es importante expandir el espacio de diálogo que abre la publicación de Scott hacia voces de mujeres pensadoras descoloniales que ya habían articulado estas críticas desde diferentes países de Europa —desde el “lugar” de las migraciones poscoloniales de Medio Oriente, el Magreb y Asia—. De esta forma, se trata no solo de presentar críticas desde la academia (que tiende a redundar sobre sí misma) sino también alternativas desde el exterior de la modernidad.

La secularización como discurso: un análisis desde sus fracturas

Comenzaré presentando una crítica hacia la secularización misma que Scott articula en *Sex and Secularism* (2018) y que sostiene con argumentos de otros intelectuales críticos en universidades occidentalizadas. Por ejemplo, recurre a Talal Asad, quien en su libro *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (2003) ya había enfatizado que aquella idea del progreso pensado como una transición de lo religioso hacia lo secular, ya no se sostiene (Asad 2003, 1). Ante los hechos (sobre todo ante el actual resurgimiento del fenómeno religioso) y siguiendo a Asad, Scott propone interrogar si el proceso de secularización no es, más que otra cosa, un discurso de poder o aquello que “lo secular” pretende que es y que ha sido impuesto por medio de la dominación. En el mundo actual —el de encuestas cuyas cifras muestran el número de personas creyentes y el aumento de la movilidad religiosa/espiritual— es claro que el fenómeno religioso no ha desaparecido ni muestra una tendencia a desaparecer. Muy por el contrario, va en aumento.

Ante estos hechos, Scott cuestiona la afirmación que supone que la secularización tuvo lugar y, más bien, lo analiza como una narrativa o una historia que se contó y que, por ello, no corresponde a la realidad actual (empírica). Citando a Jordan Alexander Stein,³ Scott perfila su posicionamiento:

³ La cita de Jordan Alexander Stein (la cita 16 en la página 9 del texto de Scott) proviene de: “Angels in (Mexican) America”, *American Literature* 86:4 (December 2014). (Scott 2018, 186).

Jordan Alexander Stein adds that study after study has revealed the persistence and importance of religion in the very countries of the West in which it was supposed to have disappeared. “The history of secularism”, he writes, “is the history of a story we told, not of a thing that happened”. This story offered an abstract, schematic representation and a periodization that ignored the particular details of different nations, instead providing a unifying rationale for a series of economic, social, and political developments with diverse causes and outcomes, not all of them the result of what might be called a secular frame of mind. But although it may not reflect the realities it claims to describe, the secularism story (secularization, secularity) does have an important influence on the way these realities are perceived. It is a story, moreover, that has served different purposes in the historical moments and contexts in which it is told. (Scott 2018, 9).

El argumento de Scott va en dirección de que la secularización es un discurso que se ha impuesto y se sigue imponiendo a través de sofisticadas mutaciones y actualizaciones. Lo expone como una herramienta del proyecto civilizatorio de la modernidad⁴ que, más allá de haber logrado una unificación discursiva y vinculada al poder, no tiene correspondencia con los hechos históricos (Scott 2018, 9).⁵

Retomando a Asad, la siguiente cita de su libro *Formations of the Secular* es un ejemplo de cómo las ideas de la secularización conformaron un discurso civilizatorio que se impuso en las periferias posterior a una primera fase de colonización, la que estaba asociada a las misiones católicas y la conformación de los estados-nación:

The eminent philosopher Charles Taylor is among those who insist that although secularism emerged in response to the political problems of Western Christian society in early modernity —beginning with its devastating wars of religion— it is applicable to non-Christian societies everywhere who have become modern (Asad 2003, 2).

4 Aquí quisiera precisar que Scott entiende a la modernidad como un fenómeno de la ilustración del siglo XVIII. Más arriba hablé de la modernidad en el sentido de Dussel, quien la localiza en 1492. Es importante señalar esto ya que, aunque ambos autores convergen en algunos puntos y, sobre todo, en su crítica de la secularización como discurso moderno y cristianocéntrico de dominación, divergen en cuanto a la localización del comienzo de la modernidad en tiempo y espacio. No obstante, su crítica hacia la secularización converge y esto permite citar a ambos en este artículo.

5 Esto tiene que ver, específicamente, con la falta de correspondencia entre el discurso secular —por ejemplo, el de los estados-nación modernos ya sea en el Norte global o en regiones que pasaron por procesos de descolonización— y la presencia de prácticas espirituales y creencias en sociedades que existen en esos estados-nación.

Esto conduce a la hipótesis de que la secularización es un discurso de dominación del mundo moderno, aplicado a los estados-nación en territorios excolonizados y, por lo tanto, una herramienta central de la “misión” de expansión de la modernidad a partir de las descolonizaciones oficiales o, en otras palabras, de una era poscolonial. En su libro *La cárcel del feminismo* (2016), Adlbi Sibai (autora a quien expondré más adelante) ya había expuesto cómo el discurso de la secularización ha sido una de las herramientas para enfatizar los binomios (tradición/modernidad; religión/secularización; identidad/alteridad) que se impusieron durante el proceso de formación de los estados-nación del mundo árabe. La secularización, como parte de la historia de estos binomios (dicotomías) del mundo occidental, fungió como herramienta colonial del nuevo orden internacional que contribuyó a la anulación de la historia social y política del islam y de las historias locales, imponiendo y asentando dualismos que fragmentaron la cohesión social de las sociedades musulmanas en favor de la dominación externa, occidental (Adlbi Sibai 2016, 85-110).

Siguiendo a Scott y Asad, ambas autoras argumentan que es preocupante que la realidad discursiva de la secularización nunca haya correspondido con la religiosidad de las poblaciones que viven dentro de estados-nación secularizados y occidentalizados en las periferias globales; sin embargo, es todavía más preocupante el hecho (ya expuesto arriba) de que no haya conciencia de que la religión tampoco desapareció en sociedades del Norte global, desde donde se generó e impuso el discurso del progreso (y la secularización) y en donde, idealmente, debió haber desaparecido. Esto lleva a ambos autores a constatar que el discurso de la secularización creó una realidad que, empíricamente, nunca tuvo lugar. Sin embargo, asociada al poder y a la dominación, sirvió como una herramienta política de la misión modernizadora para propagar una visión particular del mundo (universalizada) que moldeó la realidad, se aceptó como tal e incluso malinterpretó la historia (Scott 2018, 10). Esto último es de especial relevancia para las ciencias sociales, la historia, la antropología, la historia de la ciencia y la filosofía (entre otras disciplinas) —ya que podría decirse que, en la historia reciente de estas disciplinas, la secularización se ha dado por sentada como un “hecho” en un porcentaje importante de esta producción de conocimiento—. Scott propone revisar los hechos (la historia) que, tanto en occidente como en sus colonias, tuvieron lugar durante el surgimiento, expansión e imposición de la secularización.

Scott también se apoya en Edward Said para describir la forma en la que la secularización sirvió como un arma de guerra del arsenal de aquello que Said llamó el Orientalismo, proceso dualista que derivó en la caricaturización de Oriente (Scott 2018, 10), borrando la historia de la región y creando —así como fortaleciendo— la dicotomía superior (occidente)/inferior (oriente), que sirvió como base para la colonización de la región y para la posterior edificación de los

estados-nación modernos y seculares. En este contexto, Scott argumenta que, en la actualidad, la secularización es utilizada en el Norte global como instrumento político y económico en torno al fenómeno migratorio (aplaudiendo a los migrantes secularizados, discriminando a las comunidades de migrantes creyentes); paralelamente, ha instrumentalizado al género, construyendo la superioridad del occidente moderno en torno a la emancipación de la mujer (Scott 2018, 10). Es decir, que la secularización ha sido construida como un espacio “superior” argumentando que es la base de la emancipación de la mujer y la igualdad de los sexos, en contraste con sociedades como las musulmanas que serían naturalmente opresoras —y, por lo tanto, inferiores—.

Es justamente aquí, donde convergen género y racismo (a través de la historia colonial), en donde Scott realiza una crítica fundada en la aseveración de superioridad de la secularización por ser el espacio de la igualdad de los sexos, pues argumenta que, más bien, el patriarcado de la cristiandad y la dicotomía hombre/mujer conformaron la base de la propuesta secular del espacio público y privado tanto en Francia, como en Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos (Scott 2018, 30-59). Scott argumenta que hay una distorsión significativa de la historia en este sentido y aclara que la secularización parte de la cristiandad y nunca fue, por naturaleza, un proyecto equitativo sino, muy por el contrario, un discurso que creó un espacio de desigualdad de género, en el cual se asoció a la mujer a la esfera privada y a la religión, al tiempo que se posicionó al hombre en el espacio público y se le habilitó para la ejecución de las tareas de Estado (Scott 2018, 30-59).

La mirada crítica de Scott hacia la historia del proceso de secularización apunta hacia su estructura dual —que es una continuación de la cristiandad (patriarcal)— así como hacia las desigualdades de género que lo conforman. De ahí, cuestiona la distorsión histórica que hoy en día se ha naturalizado y que presenta a la secularización como un proceso que hubiera tenido como base la igualdad de los sexos; sin embargo, más allá de su crítica hacia la instrumentalización de la mujer, Scott indaga una mutación reciente del discurso liberal que ensalza la libertad sexual, así como la exhibición de la sexualidad femenina y de la homosexual como los claros signos de la libertad que emanan de las sociedades occidentales. Aquí Scott critica, más bien, la puesta en disposición de los cuerpos de las mujeres y los homosexuales en el sistema capitalista, la facilidad de su explotación y consumo por parte del poder y placer masculinos, mostrando así que, aquella libertad que se propaga, es más bien una forma en la que los cuerpos de las mujeres y los homosexuales se han vuelto objetos de placer y consumo del patriarcado (Scott 2018, 156-183).

Los sujetos pretendidamente liberados son fetichizados y puestos a disposición en el consumo mercantil. La teología invisible y/o escondida detrás de la manipulación de la emancipación de la mujer y la libertad sexual ha fortalecido

el binomio a través del cual el discurso de la secularización se ha posicionado como superior (por la “liberación que permite”), construyendo como inferiores a sociedades que no son idénticas a las occidentales. En nombre de la mujer con velo y de los y las homosexuales en sociedades musulmanas a quienes se les ha proyectado la cristiandad y calificado como naturalmente oprimidos, se han justificado intervenciones políticas, de corte colonial y en nombre del progreso (aunque en realidad hayan tenido fines geopolíticos y económicos), que son la continuación de las misiones de la cristiandad imperial (en su vertiente secularizada).

Scott argumenta que la secularización tiene una historia y que se trata de una categoría que, si bien parte de un dualismo que expresa la división y asimetría “superioridad/inferioridad”, ha mostrado distintas caras a lo largo del tiempo. La secularización se ha utilizado para describir fenómenos como el de los sacerdotes que dejaron los monasterios para vivir entre la gente; más tarde, para referirse a la expropiación de las propiedades de la iglesia después de la reforma protestante, en la Revolución Francesa, sirvió para referirse al Estado y a sus representantes frente a la iglesia y el clero. Lo secular se construyó como lo de “este mundo” (la ciudad del hombre), el aquí y ahora, para contrarrestar al “más allá” (la ciudad de Dios) (Scott 2018, 12-14). En esta historia que muestra Scott, la secularización se engrana dentro de la cristiandad europea-occidental en el sentido de que su historia es la de un dualismo que se ha transformado intercambiando sus significados, pero siguiendo el esquema de clasificación “superioridad/inferioridad” que ha sido característico de la modernidad occidental y la colonialidad⁶ que es paralela a ella.

Aquí quisiera exponer una tesis de Carl Schmitt que hace referencia a la teología. Schmitt argumenta que todos los conceptos concisos del sistema estatal moderno —incluidos los que sustentan el aparato jurídico— son conceptos teológicos secularizados; más allá, esto no solo aplicaría a la historicidad de los conceptos, sino a la estructura que los sistematiza (Schmitt 1934, 49).⁷ Esta tesis de Schmitt puede ponerse en diálogo con lo expuesto por Scott, quien analiza el hecho de que

6 Aquí yo menciono la colonialidad como paralela a la modernidad porque me baso en la obra de Enrique Dussel. Scott no menciona este término, ya que ella sitúa la modernidad en la ilustración y comprende a la colonización como una misión posterior. Por el contrario, Dussel traza sus orígenes en el imperio español y la dominación de las Indias occidentales, por lo que modernidad y colonialidad son dos lados de la misma moneda.

7 La cita original en alemán, a la que se hace referencia arriba, es:

Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. (Schmitt 1934, 49).

las constituciones de los estados-nación se han pensado en relación con la cristiandad (Scott 2018, 43-51). ¿Será la teología escondida la base de los dualismos producidos por occidente? Scott propone que, después del surgimiento del Estado como un ente teológico secularizado (Scott 2018, 43), en el que va a existir una desigualdad marcada entre los sexos, surgieron otros momentos históricos en que se generaron dualismos como, por ejemplo, el de una Europa de identidad cristiana superior a sus colonias en las periferias globales (África y Asia) —lo cual estaría en la base de una visión racializada de la religión— (Scott 2018, 44).

En este punto hay un debate abierto en cuanto al surgimiento de la visión racializada de la religión ya que, según Dussel, este proceso habría comenzado con el Imperio Español en el siglo XV y se habría secularizado posteriormente —manteniendo así las dicotomías de la cristiandad; Scott, por su parte, habla de una racialización de la religión que habría comenzado posterior a la modernidad. Pese a este debate, el cual obliga a discutir la historia colonial de Asia, Oriente Medio, el Magreb y África en relación con la de América Latina, ambos autores coinciden en que los dualismos de la cristiandad están presentes tanto en el discurso de la misión colonizadora como en el de la secularización que acompañó el surgimiento del estado-nación en occidente y de los estados-nación en zonas excolonizadas.

Sobre la misión colonizadora, Scott explica que, en Medio Oriente, la misión cristiana y la secularización fueron procesos que fragmentaron órdenes culturales que tenían coherencia y se articulaban en torno al islam. Misioneros y representantes del discurso secular se articularon como superiores (de herencia cristiana, europea, ambos crearon una identidad conjunta de “blancura”) frente a los sujetos coloniales; desde el espacio colonizado, no se veía una diferencia clara entre ambos procesos y/o personajes (lo que también ya había remarcado Adlbi Sibai, 2016). Lo más grave, según Scott, habría sido la proyección de la dicotomía occidental hombre (espacio público) vs mujer (espacio privado, religión) al espacio colonizado, ya que esto fragmentó espacios que antes estaban culturalmente unidos y que, al verse separados y ordenados en cuanto a los sexos, relegó a la mujer colonizada oficialmente al espacio privado y a ser la representante de la tradición y religión (Scott 2018, 51-52).⁸ Un ejemplo de esto

8 Aquí es importante mencionar que Scott argumenta que la mujer europea también se sumó a la misión colonizadora, con lo cual la emancipación femenina en occidente debe verse de forma crítica, ya que, si bien luchó por la emancipación de la mujer europea, esta lucha no incluyó a las mujeres de las colonias. Muy por el contrario, la historia de la colonización en Argelia muestra cómo las mujeres colonizadoras organizaron rituales de “desvelo” para “liberar” a las mujeres musulmanas de la opresión —ritual que solo convenía a los colonizadores—. Aunque Scott lo menciona en el primer capítulo de su libro —haciendo referencia a Fanon— abordaré este tema en el apartado en donde expongo el pensamiento de Houria Bouteldja.

es el caso de la ley familiar en las colonias, con lo cual habría habido casos en que se expropió a la mujer de la administración de la propiedad cuando tradicionalmente era ella quien regía sobre este espacio (Scott 2018, 53-54). Claramente, la secularización del espacio cultural y de las regulaciones espaciotemporales —como por ejemplo la secularización de la shari'a— creó asimetrías a través de la separación de espacios que no habían existido como separados en las sociedades tradicionales (previo a la colonización), trastocando así los sistemas de valores (Scott 2018, 52-53). Finalizo este punto (al que volveré más adelante) con una cita de Scott:

And yet, all of this scholarship notwithstanding, women's subordination in postcolonial nations is regularly attributed to unchanging, "traditional" religious practice — these days Islam is the primary culprit. [...] These refusals of history have to do, I think, with the persistence of the discourse of secularism – or, more specifically, with its contemporary reactivation. [...] The "us" versus "them" contrast provides evidence for the triumph of Western freedom over the ever-lagging, Orient. But in the twenty-first century, as in the nineteenth, the identification of women with/as religion is not the product of timeless religious teaching; it is, rather, an effect of the way the discourse of secularism has organized our vision of the world (Scott 2018, 59).

Es importante recalcar que Scott habla de un discurso de la secularización que negó sistemáticamente la historia (y sobre todo las historias "otras") y que, hoy en día, se ha reactivado con especial virulencia. Ha servido, entre otras cosas, para marginalizar y anular las críticas al feminismo occidental provenientes de mujeres en espacios excolonizados y en el Norte global. Scott aclara que la identificación de la mujer con la religión (tanto en occidente como en las colonias) tiene que ver con el discurso de la secularización y con la forma en que ha organizado nuestra visión del mundo —y no con el "supuesto" retroceso de sociedades no-occidentales.

Más allá de la historia oficial colonial, Scott describe el surgimiento del dualismo de un occidente capitalista que se autorrepresenta como libre y superior a su contraparte (represora) comunista y centrada en Rusia; esto durante la Guerra Fría. En este ejemplo es importante resaltar cómo se creó una dicotomía hacia el Bloque Socialista a pesar de que este espacio también era secular y moderno. Scott describe cómo durante la Guerra Fría, en los Estados Unidos, se exaltaron la libertad de culto y la diversidad religiosa del espacio secular para contrastarlo con (la no libertad) del bloque socialista, en donde paradójicamente existía un proyecto moderno de homogeneización basado en la secularización. Aquí, Scott coincide con Salman Sayyid, quien en su libro *A Fundamental Fear* (1997), analiza el lugar que ocuparon las poblaciones musulmanas dentro del comunismo soviético, que tam-

bién era parte de la civilización moderna y solo se diferenciaba del occidente capitalista desde el sistema económico implementado (Sayyid 1997, 130-131). Desde una mirada exterior (crítica de la modernidad), la perspectiva de Sayyid contextualiza el lugar de las poblaciones musulmanas dentro del “imperio soviético” y deja abierta la interrogante de si los musulmanes fueron tratados como sociedades a “convertir” a la ideología del sistema político socialista y representado como secular o desprovisto de religión —ignorando la historia de la región en el sentido de la religión y su permanencia social pese a cambios políticos y sociales de gran envergadura—. Sayyid deja ver que, ante el eurocentrismo de las sociedades occidentales capitalistas y socialistas, las sociedades musulmanas han tenido experiencias de opresión muy parecidas. Siguiendo al autor, ambos bloques —capitalista y comunista—representan a la civilización moderna (the West), la cual tiene estrechos vínculos con la cristiandad imperial, el materialismo y —desde una perspectiva musulmana— el rechazo de lo divino.

Como ya describí anteriormente, Scott finaliza su libro —y su genealogía de la secularización— con el ejemplo más reciente que habría comenzado en la década de los noventas. Aquí, tras la caída del bloque socialista, Scott describe el surgimiento de una imagen dualista en la que, primeramente, una sociedad occidental, capitalista y secularizada se va a construir, discursivamente, como democrática e igualitaria en relación con los sexos y más allá, como “superior”; para luego buscar y representar a su opuesto, es decir, a un “otro” que, esta vez, se gesta en torno al islam y utiliza el bagaje epistémico del orientalismo. Las sociedades musulmanas se representarán como fuente de opresión autoritaria, de dominación de la mujer y de la sexualidad en general y, por lo tanto, como aquel “inferior” que será el contrario natural de la sociedad democrática, igualitaria y libre (Scott 2018, 13-15). Este patrón dualista, asimétrico y de dominación obedece a fines políticos vinculados a los intereses de la civilización moderna y es parte integral de su “misión” de expansión. Aquí, lo nuevo y lo preocupante —señala Scott— es la forma en la que una misión civilizatoria de corte patriarcal se ha apropiado del género —de las luchas de las mujeres y los homosexuales en sociedades occidentales y occidentalizadas— para construirse como superior frente a aquellas sociedades y comunidades que se manifiestan como vinculadas a tradiciones y espiritualidades. Este punto, que abordaré más adelante a través de la pensadora franco-argelina Houria Bouteldja, muestra cómo la cuestión de los sexos y la sexualidad se trasladó de un plano privado a uno público, en el que se politizó la cuestión de la sexualidad en favor del patriarcado imperial y de un discurso global de dominación capitalista, diluyendo así el contenido y fuerza que originalmente constituyó a las luchas de género en contra del patriarcado occidental.

Como respuesta a esto, Scott se apoya en las investigaciones del sociólogo de las religiones José Casanova, para argumentar que la secularización es un

proceso que solo se da desde la cristiandad (Scott 2018, 11-12) y, por ello, no es una fase obligatoria en el desarrollo o progreso de toda sociedad. Esta contextualización del discurso de la secularización y la crítica a su universalización coincide con el trabajo (publicado anteriormente) de autores y pensadoras ya mencionados como Talal Asad, Sirin Adlbi Sibai, Houria Bouteldja, Salman Sayyid y Abdennur Prado (entre otros). Concretamente desde el pensamiento de mujeres musulmanas vinculadas a su espiritualidad (el islam) ha emergido la crítica de esta pretensión en la que se presenta a la secularización como una necesidad civilizatoria y obligatoria, lo cual recuerda a la historia de las “conversiones” hacia la cristiandad como pasaje obligatorio y necesario. Estas conversiones religiosas estaban ligadas a una misión y, desde estas voces periféricas, la secularización se muestra, hoy en día, como un discurso de la cristiandad imperial, secularizado (que esconde a una teología), cuyo propósito es la conversión forzosa de todo “otro” hacia la modernidad occidental. Es aquí donde emerge la crítica de la secularización como un discurso ligado a la misión cristianocéntrica. La preocupación de Scott es que, hoy en día, la secularización muestre una apropiación de las luchas de género (con fines políticos conservadores y segregacionistas-fundamentalistas) y, más allá, que aquellas mujeres que lucharon por su emancipación en el Norte global estén haciendo uso de la secularización para anular las voces de mujeres que se articulan desde las periferias globales y, especialmente, de aquellas que articulan su emancipación a través de su espiritualidad (por ejemplo desde el islam).

Voces de pensadoras descoloniales: una crítica desde el “exterior” o desde los “márgenes” de la modernidad

En este apartado presentaré aquellas voces de mujeres que, antes que Wallach Scott, ya habían expresado públicamente fuertes críticas al feminismo occidental desde su experiencia de racialización y también desde su espiritualidad —el islam—. Desde esta perspectiva, el feminismo occidental y la secularización son componentes de un mismo discurso deslegitimador y opresor. Las voces de estas mujeres racializadas, pertenecientes a comunidades musulmanas o desde la práctica del islam en el Norte global, conforman una producción de conocimiento crítico desde el exterior de la modernidad que hizo posibles ciertos debates —y, desde mi perspectiva, también la aparición del libro de Scott—. Las voces que se articulan desde el islam son el ejemplo de una fuerte crítica que ha sido marginalizada, oprimida y violentada no solo por el patriarcado occidental, sino —y sobre todo últimamente— por feministas del Norte global.

Las voces de pensadoras descoloniales que presento a continuación, exponen una perspectiva epistémica desde la experiencia migratoria y de la raciali-

zación. Para contextualizar el lugar desde donde se articulan, utilizaré un concepto de Ramón Grosfoguel, quien en su artículo “International Migration’s Missing Concepts: Coloniality of Power, Cultural Racism and Geopolitics of Knowledge” (2010), argumenta que es imprescindible reconocer que los migrantes no llegan a espacios vacíos de historia. Las y los migrantes del Sur global que migran hacia el Norte global, llegan a espacios nacionales históricamente constituidos por relaciones coloniales de poder, impregnados de historia colonial, así como imaginarios y conocimientos coloniales. Por ende, las y los migrantes del Sur global adquieren una posición dentro de las jerarquías raciales (Grosfoguel 2010, 167-178).

La contribución más importante de Grosfoguel es que propone tres conceptos clave para describir el “lugar” de las y los migrantes; se trata de conceptos que hacen visible tanto las relaciones de poder colonial entre los países de origen y de llegada como la reproducción de estas al interior de sociedades del Norte global. Aquí y, para fines de este artículo, utilizaré solo uno de estos conceptos, el de “sujetos coloniales/raciales del imperio”:

‘Colonial/racial subjects of empire’ are those subjects that are inside the empire as part of a long colonial history-African-Americans, Native-Americans, Chicanos, Puerto Ricans, Pacific Islanders, Chinese Americans, etc. The metropolitan colonial imaginary, racial/ethnic hierarchy and racist discourses are frequently constructed in relation to these subjects. There is a long history of racialization and inferiorization towards ‘colonial racial subjects of empire’ that informs, constitutes and determines the present power relations. The ‘coloniality of power’ of the metropolitan country is organized around and against these colonial subjects with a long history inside the empire. They are frequently at the bottom of the racial/ethnic hierarchy. (Grosfoguel 2008, 608).

En el contexto de los Estados Unidos, Grosfoguel menciona a los pueblos originarios, a los puertorriqueños, los afroamericanos y a los chicanos como “sujetos coloniales/raciales del imperio” ya que existe una relación directa de colonización hacia estos sujetos y sus territorios a través de la colonización del continente americano, la trata de esclavos (a través del secuestro de personas de piel negra del continente africano), el colonialismo de Estados Unidos en Puerto Rico y la anexión colonial de territorios del norte de México —proceso que concluyó en 1848—.

Aunque este concepto parte desde la perspectiva de la historia de los Estados Unidos, argumento que sirve para reflexionar la migración en el contexto europeo, en donde las relaciones coloniales se reproducen hoy en día en el corazón de los que fueran imperios mediante el fenómeno de la migración poscolonial.

Aquí se trata de personas provenientes de territorios excolonizados (como la India, Pakistán o Bangladesh, territorios que fueron colonizados por el Imperio Británico; o Argelia y Mali, colonizados por el Imperio Francés —por nombrar algunos ejemplos—) que han migrado a países como Inglaterra o Francia debido a la demanda de trabajadores (por parte de dichos países) después del fin de la llamada Segunda Guerra Mundial. Tanto en Inglaterra como en Francia (pero también en España), los migrantes de las excolonias como su descendencia han sufrido racismo en sus vidas cotidianas.

Explico este concepto, ya que las mujeres cuyo pensamiento expondré a continuación se autodefinen como “sujetos coloniales/raciales del imperio”. Tanto Arzu Merali como Houria Bouteldja y Sirin Adlbi Sibai provienen de una historia de migración poscolonial —Merali en el Reino Unido, Bouteldja en Francia y Adlbi Sibai en España—. Su ubicación dentro del sistema-mundo es la de pertenecer a una minoría racializada dentro de una metrópolis (antes imperio) impregnada de historia imperial/colonial. En sus escritos, muestran una clara conciencia de ello.

Arzu Merali: feminismo musulmán en el contexto del Reino Unido

La primera pensadora que presentaré es Arzu Merali,⁹ quien es cofundadora del *Islamic Human Rights Commission* (IHRC) —Comisión Islámica de los Derechos Humanos— en el Reino Unido, una organización dedicada a combatir la islamofobia y la criminalización de los musulmanes.¹⁰ En su artículo “La cooptación del feminismo islámico en el Euro-islam y la pérdida de la liberación” (2014), Merali critica los esfuerzos de cooptación del islam por parte de estructuras colonizadoras (los estados-nación) y la presión, en el contexto de la Unión Europea, de diluir o “reformular” (cristianizar) el islam para que este sea útil a intereses políticos que son ajenos a las necesidades de las comunidades musulmanas. En lo que sigue, Merali articula una resistencia frente al proyecto de fragmentar a la comunidad musulmana mundial.

Merali critica el hecho de que los feminismos islámicos hayan sido cooptados, sistemáticamente, tanto por las naciones occidentales, como por los estados-nación en el mundo musulmán y, actualmente, por parte del discurso europeo del Euro-islam. Esto habría provocado la desvinculación de los feminismos islámicos de la Ummah —este es el término que se emplea para describir a la comunidad musulmana mundial (Merali 2014, 94). Con ello, los feminismos islámicos habrían sido subsumidos en otros proyectos locales —de naciones occi-

⁹ Además de ser cofundadora del IHRC en Londres, Merali es escritora e investigadora, así como autora de varios libros.

¹⁰ El sitio web de IHRC es: <https://www.ihrc.org.uk/> (recuperado el 17 de noviembre de 2020).

dentales, de naciones del sur global occidentalizadas o de un proyecto regional como el de Europa— (Merali 2014, 94). La autora critica esto, ya que argumenta que la fuerza de los feminismos islámicos radica en la solidaridad de los movimientos a escala mundial; las cooptaciones o indigenizaciones a nivel local habrían fragmentado su posibilidad de vinculación, así como su fuerza.

En el caso de la indigenización del islam en los estados-nación occidentales (en los Estados Unidos, Canadá o en naciones europeas) el resultado ha sido un modelo de islam sin significado para la comunidad musulmana y separado de la Ummah. Se trataría de un discurso sobre el islam que es “útil” a los intereses de esos estados-nación. Más allá, los discursos de líderes políticos en el Reino Unido en torno al Estado de Israel y al apoyo unilateral a dicha nación colonial por parte de occidente (como en el caso de Tony Blair),¹¹ en vez de fortalecer los vínculos entre los musulmanes británicos y el estado-nación, los habría debilitado.

Esto es muy parecido al caso del Euro-islam en donde, como explica Merali, se trata también de un islam no solo desvinculado de la Ummah, sino despolitizado; por ello, el islam que promueve este discurso es un adorno para proyectos de multiculturalismo o diálogo intercultural vacíos de significado, en donde el islam carece de fuerza espiritual y liberadora. Merali argumenta que la pretensión de desvincular al islam y a la comunidad musulmana de la solidaridad con Palestina —y por ende del apoyo a las mujeres palestinas— por parte de naciones occidentales y el discurso europeo, es impensable para un islam que se basa en un ideal de verdad y de justicia. En el texto de Merali, el islam se perfila como una fuerza descolonizadora que, al diluirse al gusto de occidente, ya no sería ni islam ni fuerza descolonizadora.

En el caso del mundo musulmán, Merali argumenta que existe la idea de la liberación femenina del islam desde el siglo XX en el contexto de la colonización del mundo árabe y de las independencias que siguieron —desde donde surgieron los estados-nación occidentalizados— (Merali 2014, 94). Habría habido luchas en el seno de sociedades patriarcales que, primero colonizadas por occidente y después emulando a los estados-nación occidentales, habrían subsumido al feminismo islámico a los intereses de los patriarcados locales-nacionales; y esto, nuevamente, desvinculando a los movimientos de una posible solidaridad mundial entre feminismos islámicos.¹²

Sin embargo, hay una diferencia importante entre la cooptación de los feminismos islámicos por parte de los estados-nación del mundo musulmán y la in-

11 Aquí Merali da el ejemplo del Reino Unido, pero esto también ha sido el caso en otros países europeos como Alemania y Francia y, por supuesto, en los Estados Unidos y Canadá.

12 Merali menciona la historia de Irán, en donde el feminismo islámico fue subsumido por el estado-nación, cortando los lazos con otros movimientos de feminismos islámicos a nivel mundial.

digenización por parte de proyectos occidentales: mientras que en los estados-nación del mundo musulmán hay un significado de lo “propio” y las mujeres exponen sus luchas dentro de las sociedades patriarcales y locales en pro de su liberación, en países del Norte global las mujeres musulmanas no cuentan con la posibilidad de compartir un proyecto con un patriarcado occidental que ha indigenizado al islam para su propio beneficio. Por el contrario, el islam subsumido —como el Euro-islam— serviría para disciplinar a los musulmanes siguiendo los intereses económico-políticos de los estados-nación occidentales. A los musulmanes se les inferioriza y se les invita a parecerse a occidente, en un discurso cuya lógica no permite, en el fondo, una transformación de estos estereotipos, dejando a los musulmanes en el lugar permanente del “inferior” y “atrasado”.

Esta problemática de inferiorización no sería distinta en el caso del feminismo occidental, el cual reproduce el racismo del discurso hegemónico. Merali describe al feminismo occidental como un movimiento que se ha gestado en complicidad con la hegemonía colonial (Merali 2014, 99). Por ello, el movimiento feminista occidental asume que en occidente hay políticas en pro del respeto a la mujer y que en sociedades musulmanas no; es decir, que el respeto hacia las mujeres se ve como algo exclusivo del universalismo y la ilustración.¹³ Más allá, al negar su posicionalidad (proclamándose una visión universal y objetiva) y criticar la posicionalidad de las mujeres musulmanas, el feminismo occidental oprime y silencia las voces de mujeres no occidentales (Merali 2014, 99). Merali argumenta que, justamente por esta complicidad entre feminismo y colonialismo, habría recelo del término feminista entre las mujeres musulmanas. Pero, más allá, también habría recelo por el término islámico —cuando a este se le asocia con sociedades patriarcales que han ejercido opresión contra las mujeres— por lo que muchas mujeres se nombran “feministas musulmanas”, haciendo así alusión a su fe.¹⁴

Por ello, me gustaría finalizar este apartado con una cita de Merali, en la cual describe la meta de los feminismos islámicos: “El islam y las demandas de las mujeres islámicas en este grupo son a la vez esencialistas y universalistas, pues

13 En este sentido es importante el análisis de Scott, ya que desmiente que en occidente la igualdad de los sexos haya estado en la base del discurso de secularización. Más allá, el feminismo que critica aquí Merali se asume como “secular” y ve al islam como sinónimo de opresión por asociarlo a su propio contexto local, que es la cristiandad o el contexto del que emana el feminismo occidental.

14 Aquí, es muy importante la contribución de Grosfoguel en la introducción del libro *Feminismos islámicos* (2016), en donde describe cómo al islam (al igual que a otras espiritualidades) se le ha manipulado y corrompido, dando como ejemplo el “wahabismo” que se practica en Arabia Saudita. Este tipo de islam sería patriarcal y opresor (Grosfoguel 2016, 16-22). Grosfoguel separa claramente los ideales de feministas islámicas (y su lectura del Corán), como p. ej. Merali, de ideologías como las de Arabia Saudita o el Estado Islámico, en donde se han corrompido la práctica y la moral del islam debido a fines económicos.

buscan la liberación para las mujeres a través del islam” (Merali 2014, 101). Aquí, se abre la posibilidad de discutir “lo universal” (de reabrir este debate) sin confundirlo con el “universalismo” eurocéntrico y secular; y, al mismo, tiempo, de respetar los contextos humanos en donde se producen saberes universales (vinculados con espiritualidades) que pueden entrar en diálogos fructíferos, sin excluir la parte espiritual de los movimientos y sin que las partes poderosas subsuman a las otras —obligándolas a una conversión a sus términos, como ha sucedido en la historia de la secularización en donde, para participar, los creyentes deben renunciar a sus espiritualidades.

Houria Bouteldja: feminismo descolonial en el contexto de Francia

En este apartado presentaré a Houria Bouteldja, quien fue portavoz, desde sus inicios en 2005 y hasta el 06 de octubre de 2020, del partido político *Les indigènes de la République* (Partido de los indígenas de la república), el cual se perfila como un partido descolonial en Francia.¹⁵ A través de su activismo político, Bouteldja ha publicado diversos escritos (comunicados, desde el 2005 hasta la actualidad) en los que ha plasmado un pensamiento crítico desde su experiencia como mujer racializada (indigène) en Francia. Su crítica directa hacia el racismo de estado —un racismo proveniente de una sociedad que se llama a sí misma “ilustrada” y secular (en francés se utiliza el término laïcité)— ha desatado debates que, aunque todavía en menor medida, han impactado ya el campo académico occidental de manera importante —ya que se ha reflejado en las publicaciones de algunos académicos en el Norte global—.

Aquí presentaré aspectos del primer libro de Bouteldja, titulado *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, publicado en 2016 y en donde ella describe las dinámicas del racismo dentro de la república francesa pero también a nivel global. A continuación, abordaré un apartado del libro titulado *Nous, les femmes indigènes* (Nosotras, las mujeres indígenas) (Bouteldja 2016, 71-97), ya que es donde la autora explica su noción de un “feminismo descolonial” —desde su posicionamiento como mujer racializada (indigène o sujeto colonial/racial) dentro de la república (eximperio) francesa—.

El argumento principal de Bouteldja es que, para las mujeres racializadas, los lazos con los hombres de sus respectivas comunidades son primordiales. Siendo los hombres sus dadores y protectores, ella argumenta que, mientras exista el racismo, el feminismo de las mujeres racializadas será paradójico y deberá pasar por los lazos comunitarios (Bouteldja 2016, 84). Se trata de un feminismo que se articula desde la opresión colonial, por ello será un “feminismo descolonial” (Bou-

15 <http://indigenes-republique.fr/demission-dhouria-bouteldja-communique-du-pir/> (recuperado el 17 de noviembre de 2020).

teldja 2016, 85). Es decir, que su propuesta refuerza lo comunitario y rechaza la visión del feminismo blanco de declarar a los hombres como el enemigo principal.

A pesar de que lo utiliza, Bouteldja expresa que no está conforme con el término “feminismo”. Al igual que Merali, ve al feminismo como un movimiento emancipatorio que es, al mismo tiempo, cómplice de la colonización. Por ello, Bouteldja argumenta que las mujeres de color no necesitan ser feministas, ya que el feminismo no es ni universal ni ningún pasaje obligatorio (progresivo) hacia la liberación (Bouteldja 2016, 86). Bouteldja enmarca al feminismo como un movimiento que nace en occidente gracias a la posibilidad de emancipación que el colonialismo da a las mujeres blancas en occidente, por lo cual el feminismo occidental no es compatible con la liberación de las mujeres colonizadas. En resumen, el feminismo de las mujeres racializadas (colonizadas) deberá ser, según Bouteldja, descolonial y se deberá articular como un compromiso entre el racismo y sexismo institucionales así como una resistencia al feminismo occidental que intenta subsumir y silenciar a las mujeres colonizadas.

Bouteldja denuncia el efecto negativo del feminismo occidental para la mujer árabe y/o musulmana. Cuando una mujer árabe y/o musulmana se “emancipa” siguiendo al feminismo occidental y, por ende, se aleja de su comunidad, queda desprotegida. Si ella rompe lazos con su familia, ella cede su fuerza al feminismo blanco y, con ello, al colonizador; es así como la sociedad colonizadora capitaliza la “emancipación” de tipo feminista de la mujer árabe y/o musulmana. Más aún, cuando la mujer racializada queda desprotegida por parte de la sociedad occidental (que no la valora, pero sí la utiliza y precariza) después de haber cortado los lazos comunitarios, vive una doble desprotección (o doble violencia patriarcal) cuyos efectos difícilmente podrán ser reparados (Bouteldja 2016, 75-76). Bouteldja asocia este tema al de la homosexualidad de las personas racializadas quienes, al igual que las mujeres, pierden mucho cuando cortan sus lazos con su comunidad y ceden ante el colonizador, quedando en riesgo de vivir la misma desprotección y violencia (Bouteldja 2016, 80-81).

Bouteldja da un ejemplo concreto y compara el ritual del “desvelo” en Argelia (durante la época colonial) con los rituales de “coming out” en la actualidad. En los rituales del desvelo, mujeres francesas desvelaban y “emancipaban” a mujeres musulmanas, dejándolas desprovistas de sus lazos culturales y religiosos. Esto se dio en el contexto de la misión civilizadora y la secularización (íntimamente vinculadas a la cristiandad). Siguiendo a Bouteldja, lo mismo ocurre en la actualidad cuando el occidental, en la escena del mundo contemporáneo, prepara el “coming out” (salida del closet) de alguna persona homosexual árabe/musulmana. Aquí, argumenta Bouteldja, quien gana es el hombre blanco que se enorgullece del paso hacia el “desarrollo” por parte del “colonizado retardado”—como antes la mujer blanca se enorgullecía de la “emancipación” de la mujer religiosa/

musulmana— (Bouteldja 2016, 80-81). Para Bouteldja, tanto la emancipación femenina como el “coming out” de corte occidental son procesos de debilitamiento para la comunidad árabe/musulmana¹⁶ y para las y los individuos que ceden sus lazos al patriarcado blanco, colonizador. Por ello, pensando estratégicamente, propone una emancipación de la mujer que pase por los lazos comunitarios y que, por ende, incluya también a los hombres de color.¹⁷

Otro punto que la autora menciona con respecto a los efectos negativos del feminismo sobre las mujeres racializadas, es el hecho de que los hombres árabes o musulmanes muestren un comportamiento “feminista” hacia la sociedad mayoritaria, pero machista hacia sus mujeres (sus madres, hermanas) (Bouteldja 2016, 78-79). Aquí, Bouteldja critica el proceso de blanqueamiento a través del cual los hombres de color muestran una máscara al estar en la sociedad blanca —y del que saca provecho, nuevamente este grupo social— pero un comportamiento machista dentro de sus comunidades. Bouteldja aboga por que los hombres de color se porten como son tanto con la sociedad blanca como con su comunidad; así, ambas (mujeres blancas y de color) recibirán la misma dosis de machismo y lidiarán con ella. De lo contrario, son las mujeres de la sociedad blanca las que capitalizan el comportamiento “feminista” de los hombres de color, y las mujeres de color las que soportan el machismo.

Otro punto medular en la argumentación de Bouteldja es la fuerte crítica que ella hace hacia aquellos musulmanes que intentan ensamblar la lectura del Corán al feminismo occidental (Bouteldja 2016, 86-87). Bouteldja argumenta que las temporalidades del surgimiento de ambos movimientos (islam y feminismo) no coinciden y, por lo tanto, califica a esto como el intento de (en su mayoría) hombres de querer estar en buenos términos con occidente (y de contribuir a un blanqueamiento epistémico). Sin embargo, esta anacronía distorsionaría al islam y al Sagrado Corán. Más allá, Bouteldja denuncia que han sido hombres los pioneros del feminismo en las sociedades islámicas. En este sentido, la autora Asma Lamrabet complementa y explica este punto en particular.

En su texto “El velo (hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial” de 2016, la médico marroquí y directora del *Centro de Estudios Femeninos en el Islam*, en Marruecos, Asma Lamrabet,¹⁸ describe cómo es que comienza el debate acerca del velo o hiyab. Lamrabet localiza el debate en el siglo XIX, en el contexto de la coloni-

16 Pero no solo para esta comunidad, sino para todas las comunidades racializadas.

17 Aquí haría falta —para una investigación futura— explorar el diálogo entre Bouteldja y los representantes de grupos homosexuales racializados en Francia, Europa y el Norte Global.

18 La página de Asma Lamrabet es: <http://www.asma-lamrabet.com/biographie/francais/> (recuperado el 17 de noviembre de 2020) ahí pueden consultarse su biografía y bibliografía actualizadas.

zación del mundo musulmán por occidente. Es importante resaltar esto, ya que las autoras mencionadas en este artículo contextualizan la emancipación femenina desde el islam en el comienzo de la Época Colonial, ya que es cuando el velo o hiyab se convierte en un “marcador de la identidad musulmana y en elemento de fe” (Lamrabet 2016, 42). La autora sitúa el comienzo del debate en el Egipto colonizado por el imperio británico a finales del siglo XIX, cuando el gobernador Mohamed Ali Pasha envía a tres expertos religiosos de al-Azhar a París. En este contexto, en el que hay una actitud de sumisión hacia occidente por parte del gobernador, uno de los enviados, el jeque Rifa’a al Tahtawi, critica las prácticas islámicas a favor de la autonomía de las mujeres occidentales. El libro de Rifa’a al Tahtawi desata una primera ola de controversia en la que se critica el uso del hiyab (Lamrabet 2016, 43).

Un resurgimiento del debate comenzaría en 1900 con el libro de Qasim Amin, en donde el autor culpa no a la religión, sino a la cultura y tradiciones,¹⁹ de la opresión de la mujer. Desde un trasfondo de occidentalización, Amin presenta al “desvelo” como un símbolo de participación de las mujeres en la sociedad democrática. Lamrabet argumenta que no hay que perder de vista el contexto colonial en el que se dan estos debates, ya que, ante la presión de la occidentalización, la resistencia al colonialismo también se manifestó con la imposición del velo (Lamrabet 2016, 44).²⁰ Por ello, Lamrabet explica cómo las mujeres musulmanas quedaron atrapadas entre un patriarcado occidentalocéntrico que criticaba sus costumbres y utilizaba al feminismo como herramienta de colonización y otro patriarcado que impuso el uso del velo como sinónimo de resistencia anticolonial. Así es como se puede apreciar la complejidad en el contexto de la mujer musulmana/racializada, ya que sus intereses no quedan representados por un feminismo que hasta hoy en día las victimiza para justificar el saqueo de sus tierras; pero tampoco por un patriarcado que utiliza su cuerpo para definir su resistencia e imagen.²¹ Sin embargo, entre unirse a dejar sus tierras en manos de los colonizadores o unirse a la resistencia, muchas mujeres optaron por la segunda opción. Las luchas y resistencias de las mujeres musulmanas dentro y fuera de occidente son complejas y es a ellas a quienes se debe escuchar.

Volviendo al texto de Bouteldja, lo que la autora critica es una colonialidad epistémica por parte de hombres musulmanes —y hacia el patriarcado occiden-

19 Aquí el discurso habría mutado al de un racismo culturalista que entiende y subsume a la espiritualidad como un fenómeno “cultural”.

20 También Silvia Marcos, pensadora e intelectual mexicana de género, espiritualidades y religiones, comenta sobre el debate generado por el libro de Quasim Amin, *Liberación de la mujer* (publicado en 1899), en su artículo “Lecturas alternativas del Corán” (Marcos, 2002).

21 Lamrabet menciona el ejemplo de Irán bajo Reza Shah, en donde hubo una prohibición del velo para llevar a cabo un programa de modernización y secularización de Irán (Lamrabet 2016, 48).

tal— en torno al tema de la mujer musulmana racializada. Critica al llamado feminismo que surge de sociedades musulmanas pero que no emerge de grupos de mujeres, sino de hombres musulmanes con intereses en occidente.²² Asimismo, en otro de sus textos, “Islam y modernidad: ¿podemos ser musulmanes en occidente?”, Bouteldja se posiciona en contra de argumentos a favor de una “reforma” del islam, en donde se asume que el islam es el problema y no la civilización moderna, colonial y occidentalocéntrica (Bouteldja 2015).²³

Finalizaré este apartado con un argumento que la activista articula en el texto mencionado y que tiene que ver con entender al islam como un “ideal de justicia” (Bouteldja 2015). Bouteldja argumenta que el islam conlleva un ideal de justicia que, para llevarlo a cabo, exige que los musulmanes (de nacimiento o conversos/reversos) estén en un constante proceso de “volverse musulmanes” (“musulmans en devenir”) (Bouteldja 2015). Según la autora y activista, no basta con ser musulmán por haber nacido en la cultura musulmana y heredado la religión familiar, sino volverse musulmán en todo momento para cumplir el ideal de justicia que exige dicha religión. Un feminismo descolonial, según Bouteldja, debe partir de una relación con el entorno social, espiritual y que incluye un ideal de justicia que no puede sustraerse del proyecto de emancipación de la mujer. Aquí, la autora invita a pensar desde un espacio en donde se vinculan aspectos políticos, históricos y epistemológicos que en la modernidad se viven como temporalidades separadas. Así, su narrativa contrarresta el proceso de colonización que, a través de la cristiandad y la secularización, ha fragmentado los espacios “otros” y ha anulado sus posibilidades de expresar y llevar a cabo proyectos emancipatorios propios.

Sirin Adlbi Sibai: el feminismo islámico descolonial

El debate sobre el feminismo desde el islam y el pensamiento descolonial abre la posibilidad de pensar la emancipación de las mujeres desde sus propios términos, los cuales incluyen sus contextos culturales y, por supuesto, espirituales. Si es cuestión de que las mujeres decidan sobre cómo transformar sus vidas, debe tomarse en cuenta su relación con lo divino si esta es de vital importancia; se trata de una relación que no debe negarse ni entenderse desde un punto de vista meramente secularizado, ya que, excluyendo a lo divino o a las espiritualidades

22 En este caso (el de la geografía de Medio Oriente y el mundo musulmán), el feminismo sería un discurso que no cuadra con la realidad, pareciéndose a lo que Scott critica del discurso de la secularización, es decir, que es una formación discursiva que no puede constatare en los hechos pero, dado el poder que tuvo (y tiene), ha formado las mentalidades.

23 El título original es: “Islam et modernité: Peut-on être musulmans en occident?”, publicado en el sitio de Les Indigènes de la République: <http://indigenes-republique.fr/islam-et-modernite%E2%80%AF-peut-on-etre-musulmans-en-occident%E2%80%89/> (consultado el 6 de diciembre de 2016).

de una emancipación femenina, se pierde el horizonte de la liberación propuesta por las comunidades en cuestión.

Si se toma a occidente como modelo a seguir, no hay espacio para la articulación de feminismos (y, en general proyectos de emancipación) fuera de la modernidad secularizada, racional y científica. Esto da pie para abrir un debate no solo sobre los feminismos, sino sobre la articulación de la ciencia, las religiones/espiritualidades y las diferencias culturales. Se trata de un debate fructífero que daría voz a diferentes articulaciones de conocimientos que se expresan desde una relación con lo divino —ya sea en forma de religión o de espiritualidad—. ²⁴ Esta reflexión de una emancipación de las comunidades y sujetos “desde lo divino” da un vuelco a visiones feministas tradicionales.

En este apartado quisiera exponer aspectos del pensamiento de Sirin Adlbi Sibai para pensar, en el plano científico, la posibilidad de articular una emancipación de la mujer que parta de una ciencia social vinculada a “lo divino”, propuesta que conlleva una reflexión acerca del quehacer científico en sí. Doctora en ciencias sociales por la Universidad Autónoma de Madrid, Adlbi Sibai no separa la ciencia de la espiritualidad (digo espiritualidad, ya que “religión” haría referencia a la cristiandad y a aquello que ha sido objeto de crítica en este artículo). ²⁵ Adlbi Sibai realiza aportaciones a las ciencias sociales desde una mirada y práctica espiritual; se trata de una mirada que es crítica del feminismo occidental por las mismas razones que Bouteldja y Merali, ya que ve claramente la complicidad no reconocida entre el feminismo occidental y la empresa colonial (por ende también con la secularización).

Adlbi Sibai critica la reproducción del feminismo occidental por parte de mujeres racializadas. Un ejemplo es su artículo de 2016 “El hiyab en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial”, en donde critica fuertemente a la feminista marroquí Fátima Mernissi. Aunque Adlbi Sibai reconoce que hay aportes importantes en su obra, argumenta que Mernissi no critica al eurocentrismo dentro del feminismo occidental y, simultáneamente, ensalza a la cultura europea y moderna por encima de las otras. Para Adlbi Sibai, Mernissi no tiene una visión crítica de la modernidad como un proceso simultáneo al fenómeno de la colonialidad y hace una propues-

24 Aquí también hay un debate, ya que no está claro cuándo una relación con lo Divino es parte de una religión o de una espiritualidad; también aquí hay jerarquías que deben nombrarse y cuestionarse. Por lo general, se describe como “espiritualidad” a relaciones con lo divino de culturas “otras”, subalternizadas e indigenizadas; sin embargo, no siempre es claro por qué se les llama “espiritualidades” en vez de “religiones”. Esto lo menciona Sylvia Marcos en la introducción “Introduction: Perspectives of Indigenous Religious Traditions from the Americas, Asia, and Australia” (p. vii-x), de su libro *Women and Indigenous Religions* (2010).

25 Sobre el debate en torno al término “religión” y su pertinencia para describir al islam y a otras espiritualidades, ver Prado (2018, 173-190).

ta distinta. Evitando reproducir el eurocentrismo anulador del islam, Adlbi Sibai propone un feminismo islámico decolonial, es decir, una práctica que no niegue la espiritualidad musulmana y que, al mismo tiempo, haga una crítica de la colonialidad y de la modernidad y con ello de la colonialidad del feminismo.

Adlbi Sibai critica que, por ejemplo, Fátima Mernissi hace uso de conceptos y lentes cristianocéntricos y eurocéntricos para abordar el tema religioso y el islam en particular, lo cual distorsiona al islam; esta autora propone que habría que partir desde otra perspectiva para abordar esta espiritualidad. Asimismo, critica la poca rigurosidad de Mernissi en cuanto a la lectura de aquellos versos del Sagrado Corán que se refieren a la vestimenta. Critica que Mernissi describa al islam (en los planos espiritual y cultural) como un “fracaso”, simplificando la espiritualidad e ignorando la colonización y el eurocentrismo. Aquí, Adlbi Sibai señala el blanqueamiento epistémico por parte de una mujer marroquí (Mernissi), así como Bouteldja señaló este blanqueamiento por parte de hombres intelectuales musulmanes que, en su objetivo de quedar bien ante las potencias occidentales, impulsaron el feminismo occidental en las sociedades musulmanas.

Adlbi Sibai propone una descolonización que es, simultáneamente, una afirmación de su ser como musulmana, creyente y racializada dentro y fuera de occidente; esto, como una fuerte crítica a la modernidad occidental/colonial como el proceso que ha racializado a grupos sociales y comunidades, así como excluido conocimientos “otros”. Desde la lectura que yo hago del texto de Adlbi Sibai, se trata de una propuesta para elaborar una ciencia “desde lo divino” (que no niegue su espiritualidad) que rearticule la razón y la generación de conocimiento desde un plano intercultural e interespiritual —que no sea más exclusivo del proyecto secular o de la cristiandad imperial—. Es decir, una ciencia que se articule fuera del proyecto de la lógica de la “misión” occidental.

Reflexiones finales

Desde las voces de las mujeres musulmanas y descoloniales presentadas en este artículo, el feminismo occidental y la secularización son la continuación de la cristiandad (en sus versiones católica y protestante) en el sentido que reproducen sus dicotomías, fragmentan los espacios culturales, ensalzan la Reforma en el sentido cristiano e imponen discursos locales de emancipación (por ejemplo, el de la mujer occidental) a escala global. Más allá, critican que el feminismo occidental que se impuso en Medio Oriente y el Magreb (por ejemplo) no nació de movimientos de mujeres árabes oprimidas sino más bien de hombres árabes (en la esfera política) con intereses en occidente o de mujeres árabes intelectuales y occidentalizadas que se articularon desde el discurso de la secularización. En resumen, las voces presentadas argumentan en favor de una eman-

cipación de la mujer racializada desde una lucha contra el racismo y desde sus vínculos con “lo divino”.

Estas voces articulan una crítica desde el exterior de la modernidad hacia el discurso de objetividad y superioridad occidentales que se concreta en el discurso de la “ciencia moderna”, secular. Este discurso, que ha cooptado a la ciencia y a la razón, no es ni neutro ni libre de historia o ideología; sin embargo, la aseveración de que la racionalidad es objetiva y exclusiva del espacio secular, ha privado a sociedades de creyentes (racializadas, oprimidas, periféricas) de poder articular discursos que sean considerados como racionales y, por ende, de poder participar en diálogos globales. Más allá, al rechazar tajantemente a todo tipo de espiritualidad para articular un proyecto social, el discurso de la secularización es un obstáculo para las mujeres que se articulan desde sus lazos con “lo divino”.

A través del discurso de la secularización y en nombre de la razón, ocurre un fenómeno de presión hacia una “conversión” de los “otros” a la civilización moderna (que emana de la cristiandad imperial). Las autoras presentadas en este artículo proponen nombrar y analizar este proceso de conversión a la modernidad secularizada (apoyada por la ciencia moderna)²⁶ ya que hoy en día están invisibilizados tanto un discurso que tiene claros vínculos con la cristiandad como las misiones que lo han caracterizado.

Por su parte, Joan Wallach Scott defiende las luchas de género en occidente, pero critica a la secularización como un discurso que persigue un objetivo político específico (tiene una misión asociada a la historia colonial) y, sobre todo, la forma que ha tomado recientemente. En Scott, queda abierta la pregunta acerca de la complicidad de los proyectos de emancipación de la mujer en occidente con las misiones coloniales; aunque aborda brevemente esta cuestión, quedaría

26 Aquí es importante mencionar que el discurso de la secularización ha naturalizado el hecho de que la razón y la ciencia solo son posibles en el occidente secularizado. Habría que tomar en cuenta la contribución del documental “Islam and Science” (2009, BBC Four), donde el científico británico-irakí Jim Al-Khalili explica, clara y extensamente, que la razón y la ciencia no solo existieron y se desarrollaron en sociedades musulmanas (sociedades de creyentes y organizadas en torno al islam), sino que sentaron las bases para el posterior surgimiento de la ciencia occidental o moderna. En tres partes, el documental muestra los aportes científicos que surgieron en las áreas de matemáticas, física, química y astronomía. Asimismo, Al-Khalili cuestiona el porqué del encubrimiento de esta historia que es parte de la historia de la ciencia moderna/occidental y contextualiza este encubrimiento en la historia colonial británica. La superioridad colonial británica se habría afianzado con la anulación de una historia de la ciencia del mundo árabe. Al-Khalili argumenta que es necesario desafiar el sentido común de que Europa “surgió de la nada” y, más bien, propone reconocer los aportes y las propuestas del mundo árabe, mismas que emergieron en el seno de sociedades islámicas y se retomaron posteriormente en Europa para continuar proponiendo nuevos paradigmas. Este aporte de Al-Khalili muestra que la razón y la ciencia tienen una historia más antigua, importante y diversa, vinculada a tradiciones sagradas que lo que deja ver el discurso de la secularización.

por discutirse a fondo esta interrogante con voces descoloniales como las presentadas en este artículo.

Sin embargo, es de resaltar la crítica de Scott a la secularización como un discurso local (que solo se da en el contexto de la cristiandad occidental) y que se ha universalizado —crítica que comparte con las pensadoras musulmanas y otros académicos aquí citados. Este es justamente el punto nodal para caracterizar a la secularización como un discurso de misión. Así como la cristiandad universalizó un discurso religioso teológico local hacia el mundo entero como la creencia en el dios correcto, su mutación hacia un discurso de objetividad, secularización y ciencia (la verdad) lo volvió más potente al esconder/invisibilizar su teología y, sin embargo, seguir operando como un discurso local con vigencia universal. Es decir, aunque en occidente hubo un proceso de “separación” entre la iglesia y el Estado (y la ciencia), esta separación no rompió la continuidad de las prácticas de la cristiandad que se encuentran en la vida cotidiana, en las ideas, el pensamiento —y, más allá, que caracterizaron las estructuras de la empresa colonial—. Es aquí donde la crítica desde el “exterior” es de vital importancia, ya que es desde esta localización que se ha articulado el rechazo a la secularización (o a los discursos de emancipación locales y universalizados) como un pasaje obligatorio hacia la civilización; desde las voces de las pensadoras musulmanas presentadas en este artículo, “secularización” equivale a “cristianización”.

¿Qué consecuencias tiene esto para la historia, las ciencias sociales, la antropología, la historia de la filosofía y la historia de la ciencia? ¿Qué significa mover el paradigma de la secularización (como un discurso de poder que hoy en día puede sustentar —y sustenta— fundamentalismos) y lograr la articulación de otros diálogos y formas “otras” de generación de conocimientos? Paralelo a la propuesta de las voces de pensadoras musulmanas de concebir y elaborar una ciencia desde “lo divino”, cabría tomar en cuenta la sugerencia de Abdennur Prado, quien propone deslindarnos del “agnosticismo metodológico” (Prado 2018, 176) desde el cual se articula, en la actualidad, la ciencia moderna. Estas propuestas van en el camino de producir una ciencia social e historia de la ciencia que vaya de la mano de la liberación y evadir, de esta forma, el horizonte de transcendencia propuesto por la modernidad cristianocéntrica —que se cumple, en una parte importante, por la vía de la imposición del discurso de la secularización—. **ID**

Referencias

- Adlbi Sibai, S. 2016. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- Adlbi Sibai, S. 2016. El hiyab en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial. En Grosfoguel

- (comp.), *Feminismos islámicos*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana. Centro Simón Bolívar.
- Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California, USA: Stanford University Press.
- Bouteldja, H. 2016. *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*. Paris: La Fabrique éditions.
- Bouteldja, H. 2015. Islam et modernité: Peut-on être musulmans en occident?. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/islam-et-modernite%E2%80%AF-peut-on-etre-musulmans-en-occident%E2%80%89/> consulta: 6 de diciembre de 2016.
- Dussel, E. 1994. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Bolivia: Plural Ediciones.
- Grosfoguel, R. 2016. Presentación. En *Feminismos islámicos* (p. 10 - 37). Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana. Centro Simón Bolívar.
- Grosfoguel, R. 2010. International Migration's Missing Concepts: Coloniality of Power, Cultural Racism and Geopolitics of Knowledge. *Journal of Contemporary Thought* (32 Winter), pp. 167-178.
- Lamrabet, A. 2016. El velo (hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. En: Grosfoguel (comp.) *Feminismos islámicos*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana. Centro Simón Bolívar.
- Marcos, S. 2010. Introduction: Perspectives of Indigenous Religious Traditions from the Americas, Asia, and Australia. En Marcos, Sylvia (ed.) *Women and Indigenous Religions* (p. vii-x).
- Marcos, S. 2002. Lecturas alternativas del Corán: hacia una hermenéutica feminista del islam. *Revista Académica para el Estudio de las Religiones* (4), pp. 5-66.
- Merali, A. 2014. La cooptación del feminismo islámico en el Euro-islam y la pérdida de la liberación. *Tabula Rasa* (21, julio-diciembre), pp. 91-109. Bogotá, Colombia.
- Meza Torres, A. 2018. Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de "conocimientos desde lo Divino". *Revista INTER DISCIPLINA*. Diálogos Decoloniales (v. 6, n. 16, septiembre-diciembre), pp. 61-82. México: CEIICH, UNAM.
- Prado, A. 2018. *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México: Akal.
- Sayyid, S. 2003. (1997). *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London: Zed Books.
- Schmitt, C. 1934. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München-Leipzig: Duncker & Humblot.
- Scott, J. 2018. *Sex and Secularism*. USA. Princeton University Press.

Documentales

“Islam and Science” (2009), BBC Four, por Jim Al-Khalili. Documental en tres partes: 1.- The Language of Science / 2.- The Empire of Reason / 3.- The Power of Doubt. Link: <https://www.bbc.co.uk/programmes/b00gksx4> (recuperado el 09.11.2020).

Links

Islamic Human Rights Commission <https://www.ihrc.org.uk/> (recuperado el 17.11.2020).

Les indigènes de la République <http://indigenes-republique.fr/demission-dhou-ria-bouteldja-communique-du-pir/> (recuperado el 17.11.2020).

Página de Asma Lamrabet: <http://www.asma-lamrabet.com/biographie/francais/> (recuperado el 17.11.2020).

Iván Eliab Gómez-Aguilar*

Conocimiento médico psiquiátrico: preguntas desde la epistemología social**

Psychiatric medical knowledge: questions from social epistemology

Abstract | In this work, I set out the relevance of social epistemology to address experts' knowledge, focusing on the case of contemporary psychiatry. In section one, I discuss what social epistemology is and some commitments of this approach. In section two, I point out some issues to be tackled by social epistemology regarding the uses and generation of knowledge in psychiatry. First, I distinguish three social scenarios in the use and generation of psychiatric knowledge related to different social levels: interactions between people, social institutions, and production of hermeneutical resources. And then, I propose a characterization of the way in which social epistemology can help address in each level, respectively: a) Testimonial epistemic injustice regarding the interaction between psychiatrists and patients; b) The production of diagnosis classification of mental disorders; c) Hermeneutical injustice regarding the way of describing the experiences commonly known as 'mental disorders' by psychiatry.

Keywords | social epistemology, psychiatric medical-knowledge, epistemic injustice, mental disorders, hermeneutical injustice.

Resumen | Este trabajo expone la utilidad de la epistemología social para estudiar los conocimientos expertos, tales como el que utiliza la psiquiatría contemporánea. En la primera parte, explico en qué consiste la epistemología social y señalo algunos compromisos mínimos de su enfoque. En la segunda parte, abordo una serie de problemas que desde la epis-

Recibido: 25 de marzo de 2020.

Aceptado: 29 de septiembre de 2020.

* Becario de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

** Agradezco a Teresa Ordorika las discusiones y comentarios a versiones previas de este trabajo. También a quienes conforman el Seminario de estudios sociales en salud mental de la UNAM, en donde presenté una versión preliminar del mismo. Por último, las observaciones de dos revisores/as anónimos/as fueron vitales para precisar y mejorar la exposición de los argumentos aquí desarrollados.

Correo electrónico: eliabgomez@unam.mx

Gómez-Aguilar, Iván Eliab. «Conocimiento médico psiquiátrico: preguntas desde la epistemología social.» *Interdisciplina* 9, n° 24 (mayo-agosto 2021): 173-200.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.23.78463>

temología social pueden investigarse en torno a la aplicación y generación del conocimiento médico psiquiátrico. Para ello, distingo tres escenarios que refieren a niveles sociales distintos: el de la interacción entre personas, el de las instituciones sociales y el de la producción de recursos hermenéuticos. Señalo finalmente en qué sentido la epistemología social puede abordar para cada nivel, respectivamente: a) La injusticia epistémica testimonial en los escenarios de interacción entre psiquiatras y usuarios de la psiquiatría, b) Las tensiones en la construcción de categorías diagnósticas sobre trastornos mentales realizadas por grupos de expertos, c) La injusticia hermenéutica a la que están sujetas otras formas de nombrar las experiencias que desde la psiquiatría se denomina “trastorno mental”.

Palabras clave | epistemología social, conocimiento médico psiquiátrico, injusticia epistémica testimonial, trastornos mentales, injusticia hermenéutica.

Introducción

LA PSIQUIATRÍA es una rama de la medicina que busca “diagnosticar, prevenir y tratar trastornos emocionales y de comportamiento”.¹ Estas prácticas, si bien son cualitativamente distintas, se vinculan entre sí en tanto subyacen a ellas acuerdos epistémicos establecidos por los expertos en el campo. Son los expertos quienes después de analizar y debatir —mediante diferentes mecanismos institucionales— la evidencia científica disponible hasta el momento, construyen acuerdos a través de los cuales definen qué son los trastornos mentales, proponen medios diagnósticos y de tratamiento, y sugieren, para algunos casos, medidas de prevención de carácter individual y social. En este sentido, puede decirse que la psiquiatría posee un grado de reflexividad sobre el conocimiento que funda sus propias prácticas con el objetivo de mejorarlas.

Sin embargo, tal y como lo han demostrado la sociología de la salud mental y los estudios de la medicalización, la revisión “externa” de la práctica psiquiátrica, es decir, la que no nace dentro del campo, sino que se plantea desde otras perspectivas de análisis, puede tener beneficios tanto para la psiquiatría como para los actores involucrados en su aplicación (Scheid y Brown 2009; McLeod y Wright 2010; Busfield 2011; Aneshensel *et ál.* 2013; Rose 2013, 2018). La revisión externa puede ayudar especialmente a explicar el contexto social de desarrollo de la práctica psiquiátrica —lo cual es una cuestión vital para entender con mayor profundidad el rol de los expertos—, tanto como a visibilizar las preocupaciones de otros actores relacionados, como son los usuarios que recurren a ella o sus familiares. Este entendimiento social acerca de la generación y aplicación del conocimiento médico psiquiátrico es necesario para que, por ejemplo, los to-

1 Según la definición de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (APA): <https://www.psychiatry.org/patients-families/what-is-psychiatry-menu>

madores de decisiones públicas puedan justificar la delegación de competencias a determinados expertos en el diseño de políticas de prevención de problemas de salud mental.

Las revisiones externas a la psiquiatría permiten, por tanto, identificar y ponderar no solo sus aciertos sino también los sesgos y puntos ciegos que pueden estar reproduciéndose en sus prácticas. En este trabajo, mi propósito es señalar de qué modo la epistemología social —una rama relativamente reciente de la filosofía que dialoga con las ciencias sociales— puede contribuir a esta revisión externa de la práctica psiquiátrica. Para ello, recupero algunos avances notables que se han realizado al respecto en el campo (Scrutton 2017; Chirton, Carrel y Kidd 2017; Bueter 2019a, 2019b). Y enfatizo una cuestión que, a mi juicio, en estos trabajos se da por sentado, dejando de lado algunas consecuencias importantes: los problemas por ellos detectados en la práctica psiquiátrica ocurren en escenarios que responden a diferentes niveles sociales. Mi propósito, por tanto, es desglosar los problemas de mejor manera a través de dichos niveles sociales para reflexionar sobre las posibilidades de corregirlos, más allá de la esfera individual expresada en una buena práctica de atención. Al mismo tiempo, esta distinción de niveles ubica de manera más enfática el problema de la injusticia hermenéutica como una devaluación de la credibilidad de ciertos recursos hermenéuticos anclados en el nivel cultural.

Mi exposición está dividida en dos partes. En la primera, describo de manera breve cuál es el origen y el objetivo de la epistemología social. Expongo allí elementos mínimos pero necesarios para comprender el terreno en el que se despliegan las inquietudes de investigación de este nuevo campo; esto con el fin de tener elementos con los cuales entender que los acuerdos entre expertos —como son aquellos en los que se basa la práctica médica psiquiátrica—, al ser de carácter colectivo, se alcanzan en contextos de disputa y conflicto.

En la segunda parte del trabajo, expongo el tipo de problemas que la epistemología atiende en el estudio del conocimiento médico psiquiátrico. Para ello, propongo la distinción de tres niveles sociales en los que, o bien se pone en práctica, o se genera y actualiza dicho conocimiento experto. El nivel (1), refiere a las interacciones. Los encuentros entre psiquiatra y usuario de la psiquiatría responden a este nivel social. El nivel (2), indica las diferentes instituciones sociales desde donde se produce o actualiza el conocimiento experto. De las varias instituciones que pueden tomarse en cuenta (educativas, asociaciones de profesionistas, institutos de investigación), aquí solo consideraré una de ellas, relacionada con los comités de pares (expertos-psiquiatras) que participan en la revisión de las clasificaciones diagnósticas. El nivel (3), hace referencia a la cultura, entendida como ese espacio en donde habitan “estructuras de significado” y desde donde los distintos actores colectivos reproducen los recursos hermenéuticos con los

que nombran su experiencia. Después, señalo para cada nivel, problemas que pueden ser detectados desde la epistemología social. En el caso de las interacciones: (a) la injusticia epistémica testimonial en la práctica psiquiátrica, en el caso de los colectivos de pares, (b) los criterios de consenso, los cuales incluyen y excluyen a quienes pueden participar en la construcción de las clasificaciones de trastornos mentales y para el caso de las estructuras de significado, (c) la injusticia hermenéutica producida ante las descripciones fenomenológicas de ciertas experiencias que la psiquiatría tipifica como “trastornos mentales”, devaluando con ello otras formas de nombrar las experiencias que distintos actores colectivos utilizan (i.e. discapacidad psicosocial, expertos por experiencia, orgullo loco).

El beneficio de la distinción de los niveles que propongo, es que sugiere que las dinámicas sociales que derivan en la ejecución de los problemas detectados, no se limitan a la dimensión agencial. De manera que las soluciones y correcciones de los mismos, dependen de distintos mecanismos sociales, más allá de la esfera de una buena práctica acontecida en las interacciones psiquiatra-usuario de la psiquiatría. Se requeriría, además, discutir quiénes son considerados pares en los comités de expertos, así como replantear en ciertos contextos la legitimidad de los recursos hermenéuticos con los que se nombran algunas experiencias que la psiquiatría denomina como “trastornos mentales”.

¿Qué es la epistemología social?

La epistemología social es una rama reciente que nace en la tradición de la filosofía analítica, la cual discute y analiza las condiciones colectivas y sociales que intervienen en la obtención, generación o alcance de conocimiento.² Para algunos autores, esta “nueva rama” de la epistemología se encarga de complementar el proyecto tradicional de la teoría del conocimiento en donde el sujeto individual (y sus capacidades cognitivas) se consideraban el único basamento necesario para definir y estudiar los problemas del conocimiento. Por ello, el objetivo de cierta epistemología social sería, por ejemplo, investigar qué otro tipo de factores, más allá de las capacidades cognitivas como la memoria, la percepción o las inferencias, intervienen en la obtención de metas epistémicas de distinto tipo (Kitcher 1994; Goldman 1999, 2002) tales como el conocimiento, las creencias verdaderas, los consensos o el entendimiento.

² Una genealogía más precisa —y extensa— debería indicar los orígenes de esta discusión en la crítica a la teoría del conocimiento de la tradición anglosajona acontecida desde la segunda mitad del siglo XX. Si bien, la agenda es muy amplia y proviene de diversos frentes, destacan las críticas desde la filosofía de la ciencia (Kuhn 1962), los estudios sociales e históricos de la ciencia y la tecnología (Bloor 1991), así como las epistemologías feministas (Harding 1991).

Para otros autores, la epistemología social resulta una empresa mucho más ambiciosa, pues hacerse cargo de la dimensión social que interviene en los procesos de generación o adquisición de conocimiento, resulta una invitación para replantear el análisis filosófico sobre el tema (Longino 1990; Fuller 2002; Kusch 2011; Collin 2020). En este punto, sin embargo, hay divergencia en cuanto a las consecuencias que conlleva esta refundación, pues varía el alejamiento respecto del análisis que propone la versión de la epistemología de tradición analítica. Por ejemplo, para una autora como Helen Longino (2002) la refundación significa desdibujar la frontera entre lo racional y lo contextual (de carácter social) al momento de investigar desde la epistemología cómo se obtiene conocimiento en la ciencia. Mientras que para un autor como Steve Fuller (2002), significa no solo lo anterior sino incluso ampliar los compromisos normativos de la nueva disciplina, considerando la prescripción de estrategias sociales de producción de conocimiento en función de determinados intereses sociales.

Independientemente de las divergencias de los proyectos de epistemología social, lo importante a resaltar es que todos ellos comparten con las ciencias sociales el supuesto de que los colectivos sociales son cruciales para el estudio acerca de cómo se obtiene o produce conocimiento. Pero a diferencia de ellas, la epistemología social extrae de este supuesto el compromiso de un análisis normativo, es decir, pretende evaluar, no solo describir, el tipo de condiciones colectivas (i.e. interacción, agregación) que intervienen en la generación, producción o alcance del conocimiento u otras metas epistémicas. Y, en algunos casos como el de Steve Fuller (2002) o Philip Kitcher (2001, 2011), la normatividad los lleva a discutir condiciones regulativas de la producción de conocimiento en beneficio de los intereses colectivos de las mayorías.

La diferencia de aproximación en el estudio del conocimiento entre las ciencias sociales y la epistemología social tiene consecuencias importantes. Considerando los objetivos de este trabajo es pertinente resaltar, por ejemplo, que quienes hacen sociología de la salud mental (incluidos los estudios en medicalización), si bien consideran que los conocimientos médico- psiquiátricos se encuentran de algún modo tejidos al contexto social, y explican, apelando a distintas líneas teóricas y métodos de contrastación empírica, consecuencias sociales de su uso, esto no los compromete con la pretensión de ahondar en la dimensión epistémica colectiva del fenómeno. Señalar este vacío no es imputarles un error, simplemente es indicar que su meta epistémica principal no pretende ahondar en las condiciones colectivas del conocimiento médico psiquiátrico, sino más bien en dar una explicación social del fenómeno (Cf. Rose 2018).³

3 Dos excepciones notorias del caso serían la sociología del conocimiento y la sociología de la ciencia del Programa Fuerte o los estudios sobre constructivismo social, ambas tienen por

La epistemología social, por el contrario, sí tiene como objetivo profundizar en el análisis de las condiciones colectivas de carácter epistémico a través de distintas estrategias metodológicas.⁴ A mi juicio, esto hace que la epistemología social, independientemente de sus variantes, pueda ser complementaria a los enfoques ya existentes de estudio social de la salud mental y de la práctica psiquiátrica, pues su objetivo consistiría en la revisión de aquellos mecanismos que operan en la dimensión epistémica-colectiva que sostiene los múltiples acuerdos que hacen posible la práctica psiquiátrica, así como en las consecuencias epistémico-colectivas que su uso genera.

Por ejemplo, la construcción de clasificaciones de los trastornos mentales mediante consensos expertos, o los tipos de evidencia a los que se apela para justificar ciertos medios diagnósticos. Pero también, dada la diferencia de los tipos de normatividad arriba señalada (evaluación y prescripción), se puede abordar el tipo de consecuencias que el uso de este conocimiento experto genera, por ejemplo, saber por qué es necesario poner a debate si la credibilidad de los recursos hermenéuticos, con los que la psiquiatría interpreta las experiencias de las personas a quienes se atribuye un trastorno mental, es la adecuada.

Es importante recalcar, sin embargo, que los análisis de la epistemología social se despliegan en un terreno muy intrincado, en el sentido de que afrontan el reto de explicar la constitución del conocimiento en términos colectivos. Al respecto, hay distintas versiones o respuestas, de ahí la divergencia de proyectos que señalé más arriba. No es mi intención reducir la pluralidad de estas posiciones haciendo un recuento apresurado de las mismas. Me interesa, más bien, sostener que el aporte de la epistemología social radica en que sus análisis no rehúyen al conflicto que implica estudiar la generación de conocimiento en contextos de disputa. Es decir, si la epistemología social tiene futuro como proyecto intelectual es justamente porque asume que la búsqueda colectiva de fines epistémicos no implica la homogeneidad de intereses dentro de dicho colectivo. Por el contrario, reconoce que los colectivos sociales están constituidos de manera plural y que éstos se despliegan dentro de contextos sociales amplios en donde los varios intereses y relaciones de poder están en juego (Longino 2002; Fuller 2002; Medina 2013; Eraña y Barceló 2016).

objeto estudiar los procesos de generación de conocimiento, con la consecuente toma de postura epistemológica sobre qué hace a un colectivo construir sus consensos epistémicos.

4 Los proyectos de epistemología social se inscriben, en su mayoría, dentro de la tradición que se conoce como filosofía naturalizada, esto es, una filosofía que está informada empíricamente (Longino 2002; Goldman 1999; Kitcher 2001; Fuller 2002). Aunque también hay casos que mantienen el análisis conceptual como una herramienta central de su trabajo (Fricker 2007).

Lo anterior, ciertamente no sería una novedad para quienes hacen investigación desde las ciencias sociales. Lo que sí es novedoso es la confección de una tradición plural que, como la epistemología social, invita a ahondar analíticamente en esta diversidad de intereses y las condiciones epistémicas de carácter social. A la postre, es esto lo que lleva a pensar que la noción de conocimiento debería reformularse más allá de lo que la teoría tradicional del conocimiento (individualista) ha señalado.

Para finalizar esta sección, sintetizo tres compromisos de la epistemología social que defiendo aquí, y que representan el marco de discusión para las reflexiones que plantearé en lo que resta del trabajo, a propósito de la identificación de algunos dilemas presentes en la generación y aplicación del conocimiento médico psiquiátrico:

- a) *La epistemología social no pretende centrarse sólo en el factor epistémico de un colectivo, en el sentido de que plantea la existencia de una dimensión epistémica libre de circunstancias conflictivas propias del contexto social.*⁵ Lo que sugiere la epistemología social es que, a pesar de las tensiones constitutivas de un colectivo, el conocimiento se obtiene (Longino 2002; Eraña y Barceló 2016). Esto invita a preguntarse cómo es que funcionan parámetros epistémicos de carácter colectivo sin desconocer que éstos pueden constituirse en contextos complicados de mediación de intereses y conflictos. Por ejemplo, en el caso de los colectivos de expertos (i.e. médicos psiquiatras), la epistemología social asume que hay consensos, pero también desacuerdos. Hay definición de lo que se considera evidencia, como valoraciones de contenido que tienen carácter epistémico y extra-epistémico (Solomon 2014). Por todo ello, sería labor de la epistemología social entender qué sucede en la construcción de dichos consensos y en la resolución de desacuerdos, así como analizar los procesos bajo los que se delibera en torno a qué se entiende por evidencia o de qué forma se compaginan las ponderaciones extra-epistémicas en el uso de criterios epistémicos.
- b) *La epistemología social, en consecuencia, propone una estrategia de análisis para atender un repertorio de problemas que revisan el tipo de obstáculos sociales que impiden la obtención de metas epistémicas o el tipo de consensos sociales que las hacen posibles (sea conocimiento o entendimiento de un fenómeno, o en casos más precisos, consensos que otorgan fiabilidad a ciertos medios diagnósticos, como en el caso de la medicina).* Dicho objetivo puede abordarse de distintas formas debido a que la generación colectiva de conocimiento im-

5 Esto sí lo hace la epistemología social de Goldman (1999).

plica diversos niveles sociales (interacción entre sujetos, agregación entre colectivos, acuerdos institucionales, expresiones culturales de significado). La consecuencia más evidente es que la agenda de investigación de la epistemología social es amplia. Por mencionar algunos proyectos relacionados con los problemas que revisaré en la siguiente sección, están los que centran su análisis en el intercambio testimonial como fuente de conocimiento y se preguntan cuestiones sobre la naturaleza de un testimonio y si este es fiable. Hay otros proyectos que atienden las dinámicas de agregación y respaldo de colectivos de expertos en torno a una explicación o tesis. O bien, aquellos que se preguntan por la naturaleza de las lagunas hermenéuticas que afectan a ciertos colectivos para expresar sus experiencias.

- c) *Por último, la epistemología social se ubica en una posición estratégica que aborda preguntas de carácter ontológico acerca de cuál es el estatus de un colectivo social y cómo se modifica la noción de conocimiento en la medida en que el sujeto individual no es el único centro del análisis.* Esta línea de discusión es, a mi juicio, la más ambiciosa, en el sentido de que las consecuencias que puede producir para determinar condiciones de evaluación epistémica son amplias. Por mencionar dos ejemplos: la noción de que el conocimiento no depende de cómo se vincule con los estados mentales de un individuo (Eraña y Barceló 2016, 23-25). O bien, determinar en qué sentido se constituye un colectivo al que se le atribuyen condiciones homogéneas para respaldar cierto tipo de explicaciones.

En lo que respecta a la generación y aplicación del conocimiento médico psiquiátrico, me interesa plantear que existe una relación de complementariedad entre el tipo de preguntas que realiza la epistemología social con respecto al trabajo de investigación realizado por la sociología de la salud mental y los estudios en medicalización. En la siguiente sección, trataré de ilustrar lo anterior a través de tres tipos de problemas.

Epistemología social y conocimiento médico psiquiátrico

Estudiar el conocimiento médico psiquiátrico invita a reconocer diferentes escenarios que son susceptibles de análisis en el contexto de medicalización de la sociedad contemporánea. Por ejemplo, distinguir la generación de medios diagnósticos de atención psiquiátrica, o la formación de los especialistas; de la aplicación de dichos medios diagnósticos en contextos concretos como el de la interacción psiquiatra-usuario de la psiquiatría o el papel que juegan en el diseño de políticas públicas que atienden el problema de la salud mental.

Esta distinción entre generación y aplicación de medios diagnósticos, aunque preliminar, es útil para pensar que las preguntas realizadas por la epistemología social acerca del conocimiento médico psiquiátrico atienden problemas que se encuentran enraizados en distintos niveles sociales, los cuales, si bien están relacionados, tienen dinámicas propias que deben matizarse para refinar el análisis.⁶

En el diagrama 1, sitúo en tres niveles sociales las discusiones que abordo en este trabajo. El primer nivel se refiere a las interacciones sociales. Al respecto, me interesa señalar por qué la epistemología social: (a) puede describir potenciales ejercicios de injusticia epistémica testimonial en las interacciones que acontecen en el marco de atención entre especialistas psiquiatras y usuario de la psiquiatría.

El nivel 2, hace referencia a las instituciones sociales donde se reproduce y actualiza el conocimiento médico psiquiátrico. En este nivel se puede incluir una diversidad amplia de instituciones: desde las universidades en donde se realiza la formación de expertos psiquiatras, hasta las asociaciones de profesionistas nacionales o regionales; los institutos de investigación, e incluso las dependencias gubernamentales en donde se certifica dicho conocimiento para su uso o se le requiere en el diseño de políticas públicas que atiendan los problemas de salud mental en una población. Aquí me centraré en una institución en particular, la de los comités de pares que se conforman para la revisión y construcción de clasificaciones diagnósticas (trastornos mentales). Al respecto, señalaré en qué sentido la epistemología social puede discutir los criterios que se utilizan para definir qué tipo de expertos participan en dicho proceso; esto es, a quién se considera un par experto (b).

Diagrama 1. Niveles sociales presentes en la generación y aplicación del conocimiento médico psiquiátrico.

<p>N3 /Cultura</p> <p>Recursos hermenéuticos reconocidos en una comunidad</p> <p><i>(C) Injusticia hermenéutica</i></p>	<p>N2/Instituciones Sociales</p> <p>Comités de pares</p> <p><i>(B) Criterios de participación en la construcción de categorías diagnósticas</i></p>	<p>N1/Interacción entre personas</p> <p>Psiquiatra-usuario de la psiquiatría</p> <p><i>(A) Injusticia epistémica testimonial</i></p>
--	--	---

6 Para una discusión crítica sobre la necesidad de vincular discusiones de epistemología social y ciencias sociales con el fin de atender la complejidad de la dimensión social para el caso de la práctica médica, véase Murguía (2019).

Por último, el nivel 3 hace referencia a la cultura, entendida como un espacio desacoplado de la estructura social (Alexander y Smith 2003).⁷ Identificar este nivel hace posible discutir consecuencias del uso del conocimiento médico psiquiátrico y la atribución de credibilidad con la que cuenta desde un contexto mucho más amplio que las interacciones y las instituciones sociales. Ubicar este nivel, por tanto, me lleva a reflexionar acerca de un conjunto de problemas que la literatura en epistemología social denomina injusticia hermenéutica, y que para el caso estudiado (c) afecta y devalúa aquellas descripciones fenomenológicas de las personas que realizan sobre su propia experiencia, sin recurrir a los recursos hermenéuticos que la psiquiatría denomina “trastornos mentales”.

La distinción de los tres niveles sociales señalados es útil para desglosar los problemas que deseo puntualizar sobre el uso y aplicación del conocimiento médico psiquiátrico desde la epistemología social. La interrelación de los mismos, si bien sería importante abordarla, representa una meta para futuros trabajos. Por el momento, considero que es suficiente para mi argumento, señalar las ventajas de la distinción de niveles propuesta. Sostengo que su utilidad es de carácter metodológico, sin desconocer el eco de las connotaciones ontológicas que acarrea. La teoría social, por ejemplo, procede de esa forma cuando distingue niveles constitutivos de la realidad social. El debate seminal de esa tradición ha sido explicar el orden social a partir de la relación entre actor y estructura social (o individuo/sociedad), lo que ha dado pie a numerosos proyectos que buscaron enfatizar al menos uno de los elementos (Alexander 2005). En las últimas décadas, estas tensiones permitieron la formulación de posiciones intermedias o la radicalización de las mismas (Giddens 1984; Alexander 1987; Archer 2009).⁸ En este trabajo propongo utilizar la estrategia de la teoría social respecto de la identificación de las piezas que están en juego (niveles sociales) y trasladarla al ám-

⁷ La propuesta de Jeffrey Alexander y Philip Smith se conoce como el programa fuerte de la *sociología cultural*. Se distingue de la sociología de la cultura, en tanto que asume a esta como una esfera autónoma, lo que permite realizar una *descripción densa* (thick) de la misma, es decir, permite una reconstrucción hermenéutica del texto social; en última instancia, señalan los autores, es esta descripción densa lo que haría factible mostrar la causalidad de la cultura en la agencia de los individuos.

⁸ En la versión de Anthony Giddens, por ejemplo, la explicación del orden social distingue niveles sociales tan solo para enfatizar de qué modo el flujo de las prácticas que el agente lleva a cabo hace posible lo que denomina la dualidad de la estructura, es decir, la producción continua de las estructuras en función de la recursividad de las prácticas (Giddens 1998). En una versión crítica a esta posición, Margaret Archer sugiere cuestionar diferentes estrategias teóricas de carácter cofilacionista —que tensionan hacia uno de los polos de la dicotomía individuo/sociedad o buscan un elemento aglutinador, por ejemplo, las prácticas— y propone un enfoque morfogenético que sugiere dar autonomía de las partes —o niveles— bajo el supuesto de que así se logra una mejor explicación de la realidad social (Archer 2009).

bito de mi interés: el de cómo se genera y usa el conocimiento médico psiquiátrico. Hacer este movimiento, me permite enfatizar que los problemas detectados desde la epistemología social demandan plantear mecanismos de corrección que apelan a la incidencia de varios niveles sociales, más allá de la agencia de los individuos y sus buenas prácticas.

Como señalaré, en las interacciones entre psiquiatras y usuarios de la psiquiatría, la epistemología social puede identificar un potencial escenario de injusticia epistémica, así como señalar algunas soluciones posibles para dicho escenario. Sin embargo, la corrección de la fuente del problema no terminaría en dicha interacción. El trabajo de un comité de pares, como una de las diversas instituciones que actualizan el conocimiento médico psiquiátrico, aporta recursos para que esto se dé así. Su corrección, en tanto que responden a una dinámica colectiva, no se ubicaría tampoco dentro de las voluntades de sus miembros, sino a partir de los mecanismos que estructuran la participación y constitución de esa colectividad. Por esa razón es importante discutir qué criterios se utilizan para acreditar quién forma parte de esa colectividad a partir de la cual se actualizan las categorías diagnósticas.

Por último, señalaré que, desde un tercer nivel social, el de la cultura, se proveen y reproducen recursos hermenéuticos que funcionan en una sociedad para darle credibilidad y validez a determinadas estructuras de significado. Esto permite discutir el problema que consiste en el exceso de la credibilidad de los recursos hermenéuticos con los que el conocimiento médico psiquiátrico describe las experiencias de la salud mental, en detrimento de otros recursos hermenéuticos que actores colectivos utilizan para nombrar su propia experiencia (i.e. discapacidad psicosocial, locura, experticia por experiencia). Asumo, por tanto, tal como lo hace la teoría social contemporánea, que hay una diferencia ontológica entre las instituciones sociales y la cultura (Alexander y Smith 2003). Este hecho, a mi juicio, permitiría describir de mejor manera las fuentes de la injusticia hermenéutica que alientan el exceso de credibilidad del conocimiento médico psiquiátrico.

a) La injusticia epistémica testimonial en la práctica psiquiátrica

Los problemas de injusticia epistémica que pueden acontecer en la práctica psiquiátrica resultan un tema cada vez más visible en los corredores de monitoreo al que está sujeta en ciertos contextos dicha práctica. Una editorial reciente del *Boletín de la Revista Británica de Psiquiatría* (2017) alertaba sobre el tipo de injusticia epistémica que la práctica psiquiátrica ejecuta cuando devalúa o tergiversa la información brindada por pacientes que son atendidos, asumiendo de antemano que esta debe pasar por el filtro de las categorías diagnósticas. Así, por ejemplo, la información brindada por pacientes puede ser tipificada en prin-

cipio —y debido a su grandilocuencia o extravagancia— como delirio antes que como información verídica. También, las diferencias culturales que enmarcan ciertos comportamientos suelen devaluarse al tipificarse como síntomas psicóticos antes que como parte de las creencias culturales o religiosas que influyen en las prácticas cotidianas de las personas. Asimismo, el peso de los diagnósticos puede llegar a determinar la gravedad de un paciente, el cual lo confina a ciertos tratamientos que implican reclusión.⁹

Si bien estas situaciones pueden calificarse como deficiencias aisladas, relacionadas en cada caso con una mala *praxis* psiquiátrica, lo cierto es que una mirada más detenida tendría que señalar que un problema de fondo es el que está relacionado con la configuración de autoridad epistémica dentro de un contexto de interacción médico psiquiatra-usuario de la psiquiatría. Esto es, la posesión de mayor credibilidad para interpretar las situaciones dentro de ese contexto de atención médica es diferencial y esto genera consecuencias, en ocasiones no deseadas, para sus propios practicantes.

Desglosar el tipo de problemáticas que se derivan de la mayor credibilidad epistémica de ciertos sujetos sociales frente a otros, es parte del trabajo que la epistemología social propone al postular el término de injusticia epistémica. En lo que sigue, describiré conceptualmente el origen del término y lo utilizaré para plantear algunos ejes de análisis en torno a su aplicación en el contexto de atención psiquiátrica.

El término injusticia epistémica debe entenderse ante todo como un obstáculo para la obtención del conocimiento, el cual tiene como causa principal un problema ético. En la formulación inicial, planteada por la filósofa Miranda Fricker (2007), la injusticia epistémica se presenta de dos formas. Primero, cuando dentro de un *intercambio testimonial* prejuicios de identidad impiden tomar en cuenta y de forma adecuada las consideraciones de determinados sujetos en tanto sujetos de conocimiento.¹⁰ Segundo, cuando en circunstancias sociales específicas, no existen los recursos hermenéuticos para que ciertos sujetos puedan nombrar su experiencia.

En el presente inciso me enfocaré en el primer caso, y señalaré de qué forma el planteamiento está siendo recuperado para estudiar los intercambios testimoniales presentes en la atención psiquiátrica. En el último inciso abordaré el segundo caso que señala Fricker, y expondré cuál es la relación del mismo para

9 Los ejemplos están documentados por los autores de la misma editorial: Chirton P. Carel H. Kidd (2017), "Epistemic Injustice in Psychiatry": *BJPsych Bulletin*, abril; 41(2):65-70.

10 Se conoce como epistemología del testimonio a aquellas discusiones que argumentan sobre por qué los testimonios son una fuente de conocimiento del mismo modo que la percepción, la memoria y el razonamiento inferencial. Véase: Coady (1994) *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford University Press.

analizar otra dimensión presente en la credibilidad de la atención psiquiátrica sobre los problemas de salud mental.

La injusticia epistémica testimonial acontece cuando prejuicios de identidad desvirtúan y devalúan de forma sistemática la información que brindan testimonios a quienes se atribuye dicha identidad (Fricker 2007, 43). Fricker discute los casos en donde los prejuicios de género y de raza operan negativamente en detrimento de la credibilidad, en tanto informantes, de mujeres y de personas afrodescendientes. De manera concreta, la injusticia epistémica testimonial se comete cuando un *oyente* devalúa la credibilidad de un *hablante* a causa del prejuicio de identidad que el primero le imputa a este último. Es decir, el *oyente* no valora adecuadamente la experiencia del *hablante* debido a que le encasilla bajo ciertas características que asume, erróneamente, son negativas e intrínsecas a ciertas identidades.

La discusión de Fricker, si bien ocurre en el contexto particular de la filosofía analítica anglosajona, está comprometida con un análisis epistemológico de las prácticas de sujetos situados. Su proyecto no parece buscar una estrategia de investigación empírica propiamente dicha, sino una que, desde el plano teórico, sea sensible en analizar las circunstancias en las que sujetos llevan a cabo sus intercambios testimoniales. Esto es importante para entender el orden de prioridades en las que se enfoca su discusión, así como para acercarse al tipo de herramientas conceptuales que se utilizan en el desarrollo de sus planteamientos. A muy grandes rasgos puede decirse que el análisis de la injusticia testimonial en la obra de Fricker se despliega en los siguientes dos planos:

- (i) Identificar las consecuencias que produce en el terreno epistémico y ético el uso sistemático de los prejuicios de identidad de ciertos grupos sociales en detrimento de otros.
- (ii) Plantear qué tipo de condiciones epistémicas y éticas ayudarían a revertir la injusticia epistémica testimonial producida por el ejercicio de prejuicios de identidad.

Ambos planteamientos tienen consecuencias profundas para la teoría del conocimiento tradicional.¹¹ Del primer punto, Fricker explica por qué los prejuicios de identidad derivan no solo en la pérdida de credibilidad de ciertos hablantes, sino que, además, fomentan una pérdida de su propia confianza. Es de-

11 De (i) se deriva la revisión de las condiciones bajo las cuales la teoría del conocimiento se desarrolla, mientras que de (ii) se discuten qué tipo de virtudes del oyente propiciarían condiciones de justicia epistémica en los intercambios testimoniales, lo que hace del proyecto de Fricker un proyecto de epistemología social.

cir, el hablante va minando la confianza epistémica de sí mismo de manera gradual como consecuencia del ejercicio de prejuicios de identidad del que es sujeto (2007, 44, 47).¹²

La pérdida de credibilidad detectada por Fricker produce un daño epistémico y ético en el hablante, el cual consiste en que no se le toma en cuenta como persona confiable para transmitir información adecuada. Fricker tipifica este fenómeno bajo el término de *cosificación*, es decir, las personas son tratadas como una *cosa* que, de manera eventual y contingente, puede llegar a proveer de información fidedigna (2007, 132-133). Al ocurrir de manera sistemática, la *cosificación* puede derivar en consecuencias aún más graves, como es *el silenciamiento* de la experiencia de ciertos sujetos, el cual fomenta una particular injusticia testimonial. Así, Fricker advierte que:

aquellos grupos sociales que son sujetos de un déficit de credibilidad injusto, son aquellos que por la misma razón no tienden a ser consultados para compartir sus pensamientos, sus juicios y sus opiniones. Este tipo de injusticia testimonial ocurre en el silencio. Acontece cuando el prejuicio del escucha se adelanta a un potencial intercambio de información: se anticipa a cualquier intercambio. Llamémosle injusticia testimonial anticipada (*pre-emptive*) (2007, 130)

El horizonte conceptual planteado por Fricker, que incluye la descripción del daño epistémico y el tipo de injusticia testimonial anticipada (*pre-emptive*), son piezas importantes para abordar los intercambios testimoniales en escenarios más específicos, como aquel que ocurre en la atención médica o en particular en la atención psiquiátrica. Lo que resta es detectar qué tipo de prejuicios específicos, además del de género y raza, se juegan en este último escenario, y saber si los daños epistémicos son del mismo tipo de los que plantea Fricker, o si en esos casos pueden imputarse otros (Cf. Murguía 2019).

Havi Carel e Ian James Kidd (2016) han descrito, por ejemplo, que para el caso de los cuidados de la salud en general, el ejercicio de injusticias epistémicas que acontecen en la interacción médico-paciente, obedece a prejuicios de identidad con carga negativa que devalúan las capacidades y competencias de una persona con alguna enfermedad crónica. Es esta circunstancia la que hace proclive que ocurran injusticias testimoniales en la interacción médico-paciente, gracias a la serie de prejuicios que desde el ámbito médico se le atribuye a una

12 En ámbitos más especializados como el de la ciencia, diferentes capítulos en su historia dan cuenta, por ejemplo, de cómo la experiencia de las mujeres que participan en proyectos de investigación se ubicó dentro de escenarios en donde su credibilidad no fue valorada del mismo modo que la de sus colegas hombres a causa de los prejuicios de identidad (Wylie 2011).

persona con enfermedad, tales como la discapacidad cognitiva o la inestabilidad emocional.

Estas reflexiones amplían de hecho la discusión de Fricker en torno a la detección de la injusticia epistémica, pues identifican que no es sólo a partir del prejuicio *de identidad*, sino, de otro tipo de prejuicios, como el de *participación* y de *información* como se devalúa la experiencia de los pacientes (Hookway 2010). Ambos prejuicios operan para delimitar el tipo de preguntas que se les permite realizar a los pacientes en el contexto de atención médica, dado que su credibilidad se ve minada debido a la falta de un entrenamiento médico (participación), así como por el hecho de que la expresión de sus preocupaciones, en tanto paciente, no son calibradas con la misma relevancia (información).

A decir de Carel y Kidd, el ejercicio de estos prejuicios genera un daño epistémico hacia las personas con enfermedad, el cual no necesariamente encuadra en la *cosificación* —como señalaría el planteamiento original de Fricker— sino en la subjetividad truncada, un término que formula Gaile Pohlhaus en clave crítica. La subjetividad truncada refiere al hecho de que los pacientes suelen ser tratados entre sujetos y objetos de la medicina, lo que significa, por un lado, que se les considera como potenciales sujetos que transmiten *información*, pero no su *experiencia*. Asimismo, pese a que realizan una contribución crucial al conjunto de prácticas epistémicas que conforman el cuidado médico, no les está permitido redireccionar los intereses que guían la práctica médica desde su perspectiva (2017, 178).

Los planteamientos, si bien son estimulantes para pensar los escenarios más específicos de la atención psiquiátrica, no son necesariamente extrapolables de manera directa. Carel y Kidd (2017) de hecho aclaran que su discusión busca atender solo aquellos casos de tratamientos crónicos y admiten que para el caso de los tratamientos de la salud mental se requerirían consideraciones más específicas.

Lo anterior, invita a preguntarse qué tan factible es identificar injusticias epistémicas testimoniales en los casos relacionados con la atención psiquiátrica. El escenario es complejo porque el planteamiento del problema no busca predeeterminar una devaluación de la autoridad epistémica de la psiquiatría. Recurrimos a la medicina, en general, para que nos brinde diagnósticos certeros. Y en el caso de la atención a problemas de salud mental, la psiquiatría es fundamental desde la perspectiva de ciertos usuarios. Sin embargo, la investigación de las injusticias testimoniales en el caso de la medicina psiquiátrica tiene un objetivo acotado: identificar en qué circunstancias el exceso de credibilidad que posee un oyente (experto-psiquiatra) frente a un hablante (persona a quien se atribuye un trastorno mental) tiene consecuencias perniciosas para este último. Al menos esto es en lo que ponen énfasis los trabajos recientes que analizan la práctica psiquiátrica como fuente de injusticias testimoniales.

Josh Dohmen (2016) y Anastasia Philpa Scruton (2017), por ejemplo, señalan que en las interacciones de personas a quienes se diagnostica un trastorno mental —o discapacidad mental, en el caso de Dohmen— hay una tendencia a desestimar la subjetividad de los primeros. Ambos autores recurren a testimonios reales en los que se expresa esa insatisfacción de sentir que su subjetividad es truncada por efectos de los medios diagnósticos que son utilizados en la práctica psiquiátrica.¹³ Esto quiere decir que la experiencia reportada por personas que son atendidas es negativa en el sentido de que no son abordadas como *sujetos de conocimiento* sino como *fuentes de información*.

Saber si es inherente a la práctica psiquiátrica el ejercicio de injusticia testimonial no es una cuestión que pueda responderse de manera general. En principio hay otras variables como el entrenamiento de los psiquiatras y de las condiciones institucionales de atención, los cuales dependen de los sistemas de salud específicos, que condicionan y enmarcan el tipo de intercambios testimoniales entre psiquiatras y usuarios. Es decir, hay otros factores sociales que facilitan u obstaculizan la adecuada escucha de parte de los psiquiatras y que en última instancia ejercen presión para que opere el *prejuicio de participación* de los primeros hacia los segundos. Sin embargo, la conceptualización del fenómeno denominado injusticia testimonial resulta una vía teórica importante para revisar casos de manera específica que ahonden en la identificación de escenarios en donde testimonios de personas a quienes se atribuye un trastorno mental mediante un diagnóstico, pueden de hecho padecer un daño epistémico, indagar de qué tipo se trata, así como señalar cuáles son sus fuentes. Para ello, es central entender que la injusticia epistémica no siempre deriva de las incapacidades ético-epistémicas del escucha, en este caso el médico psiquiatra, sino de dinámicas estructurales bajo las que se configura el discurso psiquiátrico y la práctica experta que lo diseña. En este sentido es que resulta pertinente revisar cómo es que el problema de la injusticia testimonial está ligado al papel que tienen las clasificaciones diagnósticas de los trastornos mentales, como lo han advertido recientes trabajos.

El trabajo reciente de Anke Bueter (2019a) muestra pasos dados en esta dirección. La autora plantea que la naturaleza de las categorías diagnósticas que definen los distintos trastornos mentales es, de hecho, una fuente de *injusticia epistémica anticipada (pre-emptive)*. Esto porque funcionan como una devalua-

13 Dohmen (2016), por ejemplo, cita el siguiente testimonio de un informante que es psiquiatra y que recibe atención: "I recall feeling profoundly affected by a small dose of a commonly prescribed psychotropic drug. When I reported this to the prescriber, my claims were met with incredulity, as the reaction I experienced was quite unusual. As a professional, the veracity of my reporting of the symptoms or behaviour of others had never been called into question in the manner that it was when I was in the position of patient" (2016, 349).

ción de la información que brindan las personas a las que se les atribuyen trastornos mentales. En ese sentido, las clasificaciones y los procesos de revisión no consideran otras fuentes, dado que el marco epistémico con el que fueron desarrolladas se basa en una noción de objetividad científica que elude el valor de la experiencia de las personas no expertas a quienes se atribuyen dichos trastornos y por tanto de la información que puedan ofrecer al respecto.

En el siguiente inciso reviso este otro nivel social en el que se construyen las categorías diagnósticas utilizadas por la psiquiatría con el fin de entender con mayor detalle algunos problemas que alientan el escenario de injusticias epistémicas anticipadas desde la práctica psiquiátrica.

(b) La clasificación de trastornos mentales en el DSM: ¿un problema de expertos?

El Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales (DSM) es resultado de los esfuerzos que la Asociación Norteamericana de la Psiquiatría (APA) realizó desde mediados del siglo XX para estandarizar las distintas clasificaciones de trastornos mentales que estaban en uso hasta ese momento. La historia de dicho manual —que vio luz en 1952 y que en 2013 presentó su quinta edición— podría leerse como parte del monitoreo constante que la propia psiquiatría estadounidense ha realizado sobre los conocimientos que fundan su práctica.¹⁴ Pese a la evolución de sus resultados, las reediciones más actuales no han estado exentas de polémicas tanto dentro como fuera del campo psiquiátrico (Porter 2013; Skull 2019). En esta sección, utilizo el caso del DSM con la intención de plantear un entendimiento general del proceso de construcción colectiva de la clasificación de los trastornos mentales y señalar de qué modo la epistemología social puede contribuir al estudio del mismo, planteando algunas líneas de debate en torno a los márgenes que delinearán quién está capacitado para participar en dichos procesos.

El punto de partida es recalcar que el DSM es un objeto construido por pares, en este caso médicos-psiquiatras (en su mayoría), quienes buscan desarrollar herramientas confiables que faciliten en la práctica diagnósticos operativos y ciertos. Las tensiones del trabajo entre pares expertos se ubican en un nivel social distinto al de las interacciones psiquiatra-usuario de la psiquiatría, pues responde a uno que implica circuitos de socialización con dinámicas institucionales específicas tales como los comités, conferencias, o grupos de trabajo. Esta acotación permite indagar el tipo de actores colectivos que intervienen, dado sus vínculos e

14 Existen otras clasificaciones como la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE-11), y el Research Domain Criteria (RoDC) (actualmente en proceso) (Cf. Pickershill 2014).

intereses, en el proceso de confección de una clasificación diagnóstica. Por esa razón, una condición natural presente en estas dinámicas de trabajo colectivo son las tensiones que genera mediar entre criterios epistémicos y extra-epistémicos al momento de discernir medidas, clasificaciones, o índices de riesgo. Como recuerda Miriam Solomon (2014), los consensos entre expertos no se fundan en verdades, sino en acuerdos, de otro modo no se entendería la posibilidad de realizar adecuaciones sobre ellos a lo largo del tiempo.

En este sentido, el enfoque de la epistemología social en el estudio del DSM es complementario a los análisis realizados por la sociología de la salud mental, pues esta última si bien hace aportaciones valiosas en torno a los contextos de desarrollo de los instrumentos clasificatorios de la psiquiatría, no centra su discusión en cuestiones epistémicas de carácter colectivo del tipo que aquí sugiero. Por ejemplo, en el emblemático trabajo de Mayes y Horwitz (2005) en el que puntualizaron el proceso que guió la edición del DSM-III en 1980, queda clara esta ausencia. En su análisis, se demuestra que el DSM III representó, en su momento, la respuesta a la crisis de legitimidad que la psiquiatría estadounidense experimentaba por ese entonces en razón de la gran influencia que había tenido el psicoanálisis en décadas previas. De acuerdo con Mayes y Horwitz, el organismo encargado de desarrollar el manual —la APA— fincó un cambio de paradigma de la práctica psiquiátrica, retornando a las bases de la clasificación Krapeliana producida desde el siglo XIX. Esto tuvo como consecuencia principal abandonar la noción de diagnóstico centrada en la búsqueda de las causas de los trastornos mentales, para apelar a una identificación más fidedigna de los mismos, proponiendo una lista de síntomas que facilitarían los diagnósticos.

El cambio de paradigma fue alentando, dentro del contexto estadounidense, por otros actores sociales, en principio periféricos a la práctica psiquiátrica, pero que, llegado el momento, ejercieron una influencia decisiva, sea por intereses instrumentales, políticos o económicos, para fomentar la pertinencia de una nueva forma de clasificación de los trastornos mentales que facilitarían ese tipo de diagnóstico basado en síntomas. En concreto, Mayes y Horwitz (2005) señalan: (i) el papel del Estado y su creciente actividad para fomentar políticas públicas en salud mental; (ii) las compañías aseguradoras interesadas en obtener diagnósticos más fidedignos, en el sentido de clarificar qué trastornos mentales ameritaban el pago de atención, y (iii) la industria farmacéutica la cual había incrementado su investigación para el tratamiento farmacológico de los síntomas. Todos ellos influyeron de manera decisiva en la nueva clasificación plasmada en el DSM-III.

A pesar de la virtud del trabajo de Mayes y Horwitz en la identificación de las tensiones sociales que facilitaron la participación e influencia de ciertos actores en los procesos de gestación de dicho manual, su objetivo principal deja espacio para profundizar en la dimensión colectiva de los acuerdos de carácter

epistémico. En su trabajo no se cuestiona, por ejemplo, si las fronteras entre expertos psiquiatras y otros contribuyentes potenciales a esta se encontraba sustentada en justificaciones adecuadas.

Lo anterior es importante si se toma en cuenta que las revisiones sucesivas del DSM han dado como resultado otras cinco nuevas ediciones: DSM-III-R, DSM-IV, DSM-IV-R, DSM IV-TR y DSM-5 (Del Barrio 2009), reproducidas todas ellas desde el paradigma neo-kraepeliniano que vio luz en el DSM-III. Detrás de cada una de estas ediciones, se encuentra una discusión amplia entre pares expertos. Por ejemplo, para dimensionar el proceso, en el caso de la generación del DSM-5 intervinieron más de 400 especialistas (Regier *et al.* 2013). Sin embargo, un punto nodal para debatir es que la construcción de acuerdos entre pares expertos en los que se funda el DSM está sustentada en espacios de participación muy estrechos, limitados a los especialistas del campo.¹⁵ Esto es problemático en la medida en que se han ido acumulando cada vez más críticas externas, bien fundamentadas, realizadas por especialistas no médicos, así como por familiares y usuarios.¹⁶

En este sentido, considero que la perspectiva de la epistemología social puede ofrecer elementos para analizar en qué circunstancias es aceptable que la competencia del ámbito de la psiquiatría se vea enriquecida y complementada por la visión de otros especialistas usuarios o de campos no biomédicos. Para ello, puede seguir las rutas de disputa de dos fuentes de polémica que de manera reciente han señalado, de alguna forma, problemas a los límites del trabajo colectivo de pares que produce la clasificación diagnóstica del DSM.

La primera de ellas es la crítica focalizada a ciertos casos considerados erróneamente como “trastornos mentales”. En este proceso, si bien las perspectivas revisionistas de la propia psiquiatría se han hecho escuchar, son las voces activistas quienes en su momento cuestionan, visibilizan y ejercen una influencia para *desmedicalizar* condiciones que fueron consideradas dentro de la clasificación de trastornos mentales.¹⁷ En este sentido, las voces de activistas que incidieron en la reclasificación de ciertos comportamientos sugiere precisar cuestiones como cuáles son los criterios en los que se funda el derecho a participar en la confección y revisión de dichas clasificaciones de trastornos mentales, así como preguntarse si es factible la flexibilización de los mismos para que expertos no certificados puedan participar en la revisión de estas clasificaciones.

15 Esto a pesar de que, como advierte Regier *et ál.* (2013), la participación incluyó además de psiquiatras, representantes de disciplinas como la psicología, neurología, pediatría y epidemiología.

16 El DSM-5 se abrió a la participación de usuarios y familiares; sin embargo, como señala Porter (2013), el peso de su participación en los resultados finales no fue nada claro.

17 Dos trabajos bien documentados al respecto de casos concretos son los de Figeret (2010) y Grau (2017).

Responder este tipo de preguntas invita a clarificar el tipo de criterios epistémicos y extra-epistémicos que se ponen en juego en la regulación colectiva de quienes, desde la psiquiatría, han señalado históricamente quiénes son aquellos que están legítimamente capacitados para participar en la producción de dichas clasificaciones. Para ello, es necesario tener argumentos sobre por qué esta inclusión es epistémicamente loable y por qué resulta vital para la colectividad. Posiciones pluralistas en epistemología defenderían esta tesis, en el sentido de que conviene distribuir los esfuerzos en distintas estrategias para obtener una meta epistémica, aunque sustentarla dependerá de cada caso revisado para saber cuándo esto es más factible y cuándo es debatible.

La segunda fuente de polémica que puede ayudar a debatir los márgenes estrechos de la participación en la construcción del DSM, se relaciona con una crítica planteada al concepto de “trastorno mental” (*mental disorder*), que es la piedra angular del manual. A este respecto, el trabajo de Jerome C. Wakefield ha sido prolífico dados los importantes cuestionamientos que ha realizado al término. El planteamiento de Wakefield no pretende desarrollar una clasificación alternativa que sea útil para la psiquiatría. Más bien, busca realizar una revisión conceptual de la que está en uso en el DSM, señalando deficiencias del propio concepto. A juicio de Wakefield (1992b), el problema principal del concepto radica en su carácter poroso que le impide realizar su función de demarcación de manera objetiva, pues no se aplican de la misma manera para todos los casos.

Asimismo, Wakefield propone utilizar el término “disfunción dañina” (*harmful dysfunction*), no como sustituto del término trastorno mental, sino como punto de contraste con el cual sea posible cuestionar la clasificación utilizada por la psiquiatría que recurre al DSM. Hablar de disfunción dañina, permite distinguir los problemas mentales severos de los que no lo son, y al hacerlo, evitar que diversos estados emocionales y de comportamiento tiendan a ser medicalizados de manera innecesaria. En dónde se finca el límite entre lo severo y lo que no lo es, puede responderse recurriendo a los conocimientos que la biología evolutiva nos brinda respecto al funcionamiento de los mecanismos corporales y mentales.¹⁸

Al proponer esta estrategia, Wakefield asume la complejidad de revisar una clasificación que en última instancia vincula cuestiones fácticas y valorativas. En ese sentido, hace eco de varias críticas planteadas a la psiquiatría en las últimas décadas, tales como la que sostiene que el poder de la psiquiatría radica en su capaci-

18 La posición de Wakefield no pretende sustentar una visión teleológica, sino una descriptiva sobre aquello que nos permite imputarle a un mecanismo corporal o mental un grado de funcionalidad, de tal manera que sea posible contrastar cuando esta no ocurre. Así, las disfunciones de los mecanismos mentales serían un criterio adecuado para identificar aquellos casos en los que la psiquiatría tiene competencia.

dad para enjuiciar y etiquetar comportamientos o aquella otra que señala que su legitimidad parte de la incapacidad de la sociedad para tolerar comportamientos desviados (en el sentido estadístico) (Wakefield 1992a). Sin embargo, es claro que Wakefield no busca llevarlas hasta sus últimas consecuencias. Su propuesta, de hecho, se aleja de ellas cuando afirma que no ofrecen elementos suficientes para demeritar la necesidad de una clasificación, pues de sostener lo anterior, se corre el riesgo de anular la competencia médica para los casos de salud mental severos.

La discusión propuesta por Wakefield ofrece recursos para analizar con mayor detalle las dinámicas de agregación de los expertos que respaldan la confección y revisión del DSM. En particular, desde la epistemología social podría indagarse cómo es que dichos acuerdos reconocen y absorben las críticas realizadas desde otros campos expertos, preguntándose, como señala Miriam Solomon: “¿cuáles son los intereses de las partes?” (2014, 254). Llevado a la práctica, esto sugeriría estudiar la institucionalización de los comités de revisión del DSM, así como discutir los criterios de adscripción de quienes evalúan la evidencia disponible que permite hablar de la pertinencia por corregir categorías, eliminarlas o fusionarlas. Esto no solo en lógica de acumular más evidencia, sino en la de saber quién produce determinada evidencia y para qué fines.

(c) La injusticia hermenéutica: descripciones fenomenológicas y exceso de credibilidad

En este último inciso abordo el caso de la injusticia hermenéutica —el segundo tipo de injusticia epistémica que detectó Miranda Fricker—, y explico por qué es un problema que desde la epistemología social puede investigarse para el caso de los usos del conocimiento médico psiquiátrico. En concreto, señalaré que la discusión sobre injusticia hermenéutica sugiere descifrar el tipo de consecuencias que genera concebir al conocimiento médico psiquiátrico como forma primordial de atención a los problemas de salud mental en detrimento de otras fenomenologías a las que apelan los usuarios que no recurren a la psiquiatría para describir sus propias experiencias.

Entender el concepto de injusticia hermenéutica señalado por Fricker, implica situar la discusión en un nivel social que está relacionado con la reproducción de los recursos hermenéuticos que tienen legitimidad para nombrar las experiencias de sujetos que componen una comunidad y que es cualitativamente distinto al nivel social de las interacciones y al de las agregaciones entre pares expertos. Si bien los tres niveles están implicados, mi sugerencia es que distinguirlos permite entender sus dinámicas propias. En la interacción entre dos personas se echa mano de los recursos hermenéuticos válidos en la comunidad. De la misma manera, en las agregaciones colectivas de pares expertos acontecen diversas interacciones que utilizan dichos recursos hermenéuticos, pero cuyo resultado, en tanto

colectivo, no es solo el resultado del rastreo de las interacciones, sino el de la constitución de un colectivo que respalda cierto acuerdo. El nivel social al que hacen referencia la producción y reproducción de recursos hermenéuticos tiene una dinámica propia, ya que su existencia antecede a las trayectorias de los sujetos y las agregaciones de pares.

La relevancia de la injusticia hermenéutica para las sociedades es que detecta un problema central relacionado con el tipo de recursos que tienen mayor reconocimiento en una colectividad y terminan así favoreciendo la perspectiva de ciertos sujetos sociales. Para Fricker, la injusticia hermenéutica consiste en la carencia de recursos hermenéuticos que experimentan ciertos sujetos colectivos para nombrar su experiencia, o dado el caso en el que dichos sujetos han desarrollado sus propios recursos hermenéuticos, estos no cuentan con un nivel de credibilidad adecuado en el contexto en el que son emitidos (2007, 155).¹⁹

En las sociedades contemporáneas, estructuradas con desigualdades importantes en cuestiones de género o identidad étnica o racializada, no hay duda de que el escenario que describe la injusticia hermenéutica es recurrente. No todos los sujetos colectivos tienen la misma oportunidad de nombrar su experiencia de la misma forma, debido a que los recursos que cuentan con mayor credibilidad están contruidos bajo un molde que elude la diversidad. En no pocas ocasiones, los recursos hermenéuticos dominantes afectaron —y afectan— la credibilidad de las mujeres en diversos escenarios institucionales. Las directrices de identidad, asimismo, afectan la expresión de las minorías a partir de los recursos hermenéuticos con los que expresan su identidad.

El problema no se limita a dificultades en el lenguaje, sino que remite a una condición estructural que afecta por diferentes causas a ciertos grupos sociales de forma más directa que a otros. El ejercicio de injusticia hermenéutica, por tanto, no acontece simplemente por una incompetencia de los colectivos, en el sentido de que cometan un ejercicio de ignorancia o descuido que los lleve a desconocer la forma en la que determinados sujetos nombran su experiencia. En el planteamiento inicial de Fricker, el daño de la injusticia hermenéutica se concibe como una *desigualdad hermenéutica situada*, esto es: “parte de la experiencia social es nublada por el entendimiento colectivo que obedece a esta desigualdad hermenéutica” (2007, 158).

19 El ejemplo central de la injusticia hermenéutica con el que Fricker describe este problema es el caso bien documentado de las mujeres que acuñaron el término “acoso sexual” en Estados Unidos, a finales de los años sesenta. Previo a su enunciación, los recursos hermenéuticos con los que se podía identificar y nombrar el acoso sexual no estaban presentes en el lenguaje cotidiano. Desde luego esto no significaba que el problema no existiera, aunque, de hecho, fue sólo después de una reflexión colectiva de mujeres que laboraban en algunas universidades en Estados Unidos que pudo darse cauce interpretativo al tipo de experiencias comunes que afrontaban (Fricker 2007, 149-150).

La relevancia de este planteamiento para el estudio del conocimiento médico psiquiátrico desde la epistemología social, consistiría en la revisión de las lagunas hermenéuticas a las que dicho conocimiento da lugar, así como a la indagación de las causas que fomentan que esto ocurra así. Ejemplo de esto es el exceso de credibilidad que el conocimiento psiquiátrico posee, lo cual trae consigo la devaluación u oscurecimiento de otro tipo de recursos con los que los usuarios que han renunciado a la atención psiquiátrica describen su experiencia.

El planteamiento de exceso de credibilidad, cabe aclarar, forma parte de las precisiones a las que ha estado sujeta la propuesta de Fricker. En varios trabajos, José Medina (2011, 2012, 2013) ha señalado, a manera de crítica, que la injusticia hermenéutica es más dinámica de lo que en principio señala Fricker, dado que se encuentra en estrecha conexión con la injusticia testimonial. La tesis de Medina es que entre el hablante (que padece injusticias testimoniales) y el escucha (que ejerce esa injusticia testimonial) hay en juego un exceso de credibilidad que forma parte de una cadena de atribuciones que promueve vicios epistémicos, los cuales derivan en el ejercicio de la injusticia hermenéutica (2011, 2017). La atribución excesiva de credibilidad hacia un escucha, es resultado de un proceso social, extendido temporalmente, el cual genera vicios en los intercambios testimoniales, debido a procesos anclados en el imaginario social que otorgan mayor poder a quien los pone en práctica (Medina 2012, 2013).

Para el caso específico de la atención psiquiátrica, la devaluación de la credibilidad del hablante/usuario de la psiquiatría por parte del médico psiquiatra es posible porque, simultáneamente, opera un exceso de credibilidad del usuario hacia el experto. Esto es así gracias a que, siguiendo a Medina (2011), los excesos de credibilidad responden a una dimensión del imaginario social en donde se fincan patrones que regulan qué discursos cuentan con mayor o menor credibilidad. Es ahí, en esa dimensión del imaginario social, en donde los consensos expertos que subyacen a la práctica psiquiátrica reivindican parte de su legitimidad (i.e. la construcción de categoría diagnóstica).

Por tanto, la pregunta que la epistemología social debe abordar es aquella que permita identificar qué detona en el imaginario social mayor credibilidad en la medicina psiquiátrica como forma de atención primordial a los problemas de salud mental, así como las consecuencias que eso produce: las lagunas hermenéuticas o espacios de significado inadecuadamente comprendidos u opacados debido al dominio que tiene para interpretar las experiencias que se ubican en el horizonte de la salud mental. En la actualidad, diversos colectivos activistas que han decidido renunciar al uso del conocimiento médico psiquiátrico como forma de atención biomédica, adoptan otras formas de descripción de su experiencia. Tal es el caso de los colectivos que se adscriben al discurso de los derechos humanos para hablar de discapacidad psicosocial, o aquellos que se definen como

expertos por experiencia, o bien, aquellos colectivos que reivindican desde el movimiento del Orgullo Loco (*Mad Pride*) esta identidad. En estos casos, se ponen en juego recursos hermenéuticos por parte de sujetos colectivos que, a su vez, se enfrentan a las dinámicas que desde el imaginario social dan mayor credibilidad a la psiquiatría.

Para profundizar en estas cuestiones, precisiones conceptuales recientes pueden ayudar a matizar el análisis. Tal y como sugiere José Medina, hablar de injusticia hermenéutica conlleva a admitir la existencia de distintos tipos:

Cuando hablamos de daños e injusticias hermenéuticas, la pregunta no es tan simple como saber si hay o no disponibles fuentes de expresión e interpretación para compartir y producir significados, sino cómo esos recursos son usados, por quién y en qué formas. En este sentido, cuando reconocemos que un fenómeno o experiencia no es reconocido o es entendido de manera limitada en una cultura, y pensamos que, como resultado, un grupo de personas tiene una desventaja injusta, y etiquetamos eso como injusticia hermenéutica, esto debe ser el comienzo —y no el final!— de nuestro proceso de diagnóstico (2017, 43)

La intención de Medina es trasladar hacia campos más acotados la detección de estos ejercicios de injusticia hermenéutica en donde “la posicionalidad” y “la relacionalidad” de los sujetos son centrales. Su propuesta es muy relevante pues ofrece una serie de criterios con los cuales distinguir de mejor forma el fenómeno. Así, señala que la *fente* de la injusticia hermenéutica, la *dinámica* de la misma, la *extensión* y la *profundidad* varían dependiendo el caso. Para cada criterio hay parámetros que precisan cómo se ejerce cada tipo de injusticia hermenéutica. Bajo este esquema, el caso de mayor gravedad es aquel que denomina *muerte hermenéutica*, en donde no hay recursos hermenéuticos porque, en principio, el imaginario social reduce al máximo la posibilidad de formularlos, incluso para los propios actores que la padecen.

El proyecto intelectual de Medina (2013) investiga las formas en las que pueden contrarrestarse estos ejercicios de injusticia hermenéutica, indagando aquellas prácticas que producen lo que denomina *fricción epistémica*. Ahondar en esta propuesta requeriría de otro trabajo. Antes, es más importante recalcar que su clasificación de tipos de injusticia hermenéutica es un recurso valioso para profundizar en el entendimiento de los diversos escenarios en los que el uso de conocimiento médico psiquiátrico deriva en una credibilidad excesiva y alienta por ello lagunas hermenéuticas sobre otras formas de descripción de experiencias e identidades. Sin duda, todo esto queda como trabajo pendiente, sobre el cual, sin embargo, se ha dado un importante paso con la argumentación hasta aquí expuesta en favor de una epistemología social que atienda estos casos.

Conclusiones

En este artículo quise mostrar de una forma concisa qué entiendo por epistemología social y cuáles son sus aportaciones para ampliar nuestro entendimiento de la generación y aplicación del conocimiento experto. Una vez aclarado el punto, mi objetivo fue mostrar qué tipo de preguntas pueden formularse desde esta perspectiva analítica en torno al conocimiento médico psiquiátrico. Para tal fin, consideré útil distinguir escenarios de producción y aplicación de dicho conocimiento. En este sentido, propuse diferenciar niveles sociales en los que se afinan las dinámicas y los procesos de producción y aplicación del mismo. El propósito de esta estrategia fue sugerir que, si en términos de interacción entre un médico psiquiatra y un usuario de la psiquiatría hay una dinámica social particular, esta no es la misma que aquella presente durante los procesos sociales de agregación de expertos cuando, por ejemplo, estos deliberan sobre la adecuación de las clasificaciones de trastornos mentales. Ambas dinámicas tampoco responden, necesariamente, a la misma dimensión social que rige la credibilidad de los recursos hermenéuticos con los cuales se comunican y validan experiencias, en este caso relacionadas con lo que la psiquiatría llama trastorno mental. Para cada uno de estos tres niveles sociales, la epistemología social sugiere problemas de investigación en torno a dilemas que identifica y que son propios de la generación y aplicación del conocimiento experto que subyace a la práctica psiquiátrica. Por esa razón es que se puede hablar de injusticia epistémica, sea de carácter testimonial o hermenéutica, del mismo modo que sugerir el analizar de los procesos de agregación y adscripción sobre los expertos que están capacitados para participar en la clasificación de trastornos mentales.

Al concebirse como un trabajo inicial, mi objetivo no ha sido tanto exponer una lista exhaustiva de problemas, sino una en donde se muestre que los aportes del estudio social del conocimiento experto, en clave epistémica, es algo más que ahondar en los dilemas conceptuales a los que la epistemología analítica tradicional nos ha acostumbrado; es, de hecho, una herramienta útil para afrontar escenarios sociales complejos en donde las decisiones de expertos afectan a quienes estructuralmente tienen menos posibilidades de ser escuchados. ■

Referencias

- Alexander, Jeffrey y Smith Philip. 2003. The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutic. En Alexander, Jeffrey. *The Meaning of Social Life*, pp. 11-27. Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey. 2005. *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Gedisa.
- Archer, S. Margaret. 2009. *Teoría social realista. El enfoque morfogenético* (trad.

- Daniel Chernilo). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Aneshensel, Carol; Jo C. Phelan; Alex Bierman. 2013. *Handbook of the sociology of Mental Health* (2a. ed). Springer.
- Bueter, Anke. 2019a. Epistemic Injustice and Psychiatric Classifications. *Philosophy of Sciences* 86(5), pp. 1064-1074.
- Bueter, Anke. 2019b. Social Epistemology and Psychiatry. En Tekin S. Bluhm R. (eds.) *The Bloomsbury Companion to Philosophy of Psychiatry*, pp. 485-504.
- Busfield, Joan. 2011. *Mental Illness*. UK: Polity Press.
- Charland, Louis. 2013. Why Psychiatry Should Fear Medicalization. En K. W. R. Fulford et ál. (eds.). *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford University Press.
- Collin, Finn. 2020. The Twin Roots and Branches of Social Epistemology. En Fricker, Miranda et ál. (eds.) *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, pp. 21-31.
- Carel, Havi; Kidd James K. 2017. Epistemic injustice in medicine and healthcare. En Kidd, J. I.; Medina J. Pohlhaus G. (eds.) *The Roudledge Handbook of Epistemic Injustice*, pp. 336-347. New York: Roudledge.
- Chirton, Paul; Carel Havi; Kidd Ian. 2017. Epistemic Injustice in Psychiatry. *BJPsych Bulletin* [Apr, 41(2)] pp. 65-70.
- Del Barrio, Victoria. 2009. Raíces y evolución del DSM. *Revista de historia de la psicología* (v. 30, n. 2-3) España.
- Dohmen, Josh. 2016. A Little of Her Language. Epistemic Injustices and Mental Disability. *Res Publica* (v. 93-4), pp. 669-691.
- Eraña, Ángeles; Barceló, Axel. 2016. El conocimiento como actividad colectiva. *Tópicos, Revista de filosofía* (51), pp. 9-35. México: Universidad Panamericana.
- Figeret, Anne. 2010. The Three Faces of PMS: The Professional, Gendered, and Scientific Structuring of a Psychiatric Disorder. En McLeod, Jane y Wright, Eric (eds.) *The sociology of Mental Illness. A Comprehensive Reader*, pp. 46-62. New York: Oxford University Press.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing*. USA: Oxford University Press.
- Fuller, Steve. 2002 [1988]. *Social Epistemology* (2a. ed). USA: Indiana University Press.
- Fuller, Steve. 2012. Social Epistemology: A Quarter-Century Itinerary. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, pp. 1-17. USA: Taylor and Francis.
- Giddens, Anthony. 1998 [1984]. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grau, J. 2017. Del transexualismo a la disforia de género en el DSM. Cambios terminológicos, misma esencia patologizante. *Revista Internacional de Sociología* 75(2) e059. <https://doi.org/10.3989/ris.2017.75.2.15.63>

- Goldman, Alvin. (1999). *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press.
- Goldman, Alvin. 2002. What Is Social Epistemology? A Smorgasbord of Projects. En *Pathways to Knowledge: Private and Public*. USA: Oxford University Press.
- Hookway, Cristopher. 2010. Some Varieties of Epistemic Injustice: Reflections on Fricker. *Episteme* (v. 7-2), pp. 151-163.
- Kidd, Ian James; Carel Havi. 2017. Epistemic Injustice and Illness. *Journal of Applied Philosophy* (v. 34, n. 2, February), pp. 172-190.
- Kitcher, Philip. 1994. Contrasting Conceptions of Social Epistemology. En Schmitt, Frederick (ed.) *Socializing Epistemology*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.
- Kitcher, Philip. 2001. *Science, Truth and Democracy*. Oxford University Press.
- Kitcher, Philip .2011. *Science in a Democratic Society*. Prometheus Books.
- Kusch, Martin. 2011. Social Epistemology. En Berneker, Sven y Pritchard, Duncan (eds.). *The Routledge Companion of Epistemology*. Routledge.
- Longino, Helen. 2002. *The Fate of Knowledge*. Princeton University Press.
- Mayes, Rick y Horwitz Allan. 2005. DSM-III and the Revolution in the Classification of Mental Illness. *Journal of the History of the Behavioural Sciences* [v. 41(3)] pp. 249-267.
- McLeod, Jane y Wright Eric. 2010. *The sociology of Mental Illness. A Comprehensive Reader*. New York: Oxford University Press.
- Medina, José. 2011. The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice: Differential Epistemic Authority and the Social Imaginary. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy* (25: 1), pp. 15-35: Taylor and Francis.
- Medina, José. 2012. Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, Taylor and Francis (26: 2), pp. 201-220.
- Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Medina, José. 2017. Varieties of Hermeneutical Injustice. En Kidd, James; Medina, José y Pohlhaus, Gaile Jr. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, pp. 41-52. Routledge.
- Murguía, Adriana. 2019. Injusticia epistémica y práctica médica. *En-Claves del pensamiento. Revista de filosofía, arte, literatura e historia* (año XIII, n.26, julio-diciembre), pp. 55-79.
- Pickersgill MD. 2014. Debating DSM-5: diagnosis and the sociology of critique. *Journal of Medical Ethics* (40), pp. 521-525. <https://doi.org/10.1136/medethics-2013-101762>
- Porter, Douglas. 2013. Establishing Normative Validity for Scientific Psychiatric

- Nosology: the Significance of Integrating Patients Perspectives. Paris, Joel y Philips James (eds.). *Making the DSM-5. Concepts and Controversies*. Springer.
- Regier, Darrel *et al.* 2013. The DSM-5: Classification and Criteria Changes. *World Psychiatry* (12), pp. 92-98.
- Rose, Nikolas. 2019. *Our Psychiatry Future*. Polity Press.
- Scheid, Teresa y Brown Tony (eds.). 2009. *A Handbook for the Study of Mental Health. Social Context, Theories and Systems* (2a. ed.) Cambridge, Cambridge University Press.
- Solomon, Miriam. 2014. Social Epistemology in Practice, Cartwright, Nancy y Montuschi Eleonora (eds.) *Philosophy of Social Science. A New Introduction*, pp. 249-262. Oxford University Press.
- Scrutton, Phillipa Anastasia. 2017. Epistemic Injustice and mental Illness. En Kidd, James; Medina, José y Pohlhaus Gaile Jr. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, pp. 347-354. Routledge.
- Skull, Andrew. 2019. *Psychiatry and Its Discontents*. Stanford University Press.
- Wakefield, Jerome C. 1992a. The Concept of Mental Disorder. On the Boundary Between Facts and Values. *American Psychologist* 47(3), pp. 373-388.
- Wakefield, J. C. 1992b. Disorder as harmful dysfunction: A conceptual critique of DSM-III-R's definition of mental disorder. *Psychological Review* 99(2), pp. 232-247.
- Wylie, Alison. 2011. What Knowers Know Well: Women, Work and the Academy. En Grasswik Heidi (ed.) *Feminist Epistemology and Philosophy of Science. Power in Knowledge*, pp. 157-179. Springer.

Assumpta Jover-Leal,* Arantxa Grau-Muñoz**

¿Alguien conectada? Las comunidades virtuales de personas agorafóbicas y la gestión y experiencia de los malestares

Anyone connected? The virtual communities of agora-phobic people and the management and experience of discomforts

Abstract | This article discusses the entries produced in three groups of the Facebook social network created and used by people diagnosed with agoraphobia. From this analysis, it is identified that virtual communities are fulfilling a series of functions for users in them regarding to the management and experience of discomfort, such as: 1) A production and distribution of heterogeneous information. 2) Providing peer support. 3) The provision of identity. 4) And promoting the possibility of resistance to official and hegemonic biomedical discourse for the treatment and management of agoraphobia.

Keywords | mental health, agoraphobia, social network, information, support, identity, resistance, agency.

Resumen | En el presente artículo, se analizan las entradas producidas en tres grupos de la red social Facebook creados y utilizados por personas diagnosticadas de agorafobia. A partir de este análisis se identifica que las comunidades virtuales están cumpliendo una serie de funciones para las personas usuarias en ellas en lo referente a la gestión y la experiencia del malestar, tales como: 1) La producción y distribución de información heterogénea. 2) El suministro de apoyo entre iguales. 3) La provisión de identidad. 4) Y el favorecimiento de la posibilidad de resistencia al discurso biomédico oficial y hegemónico para el tratamiento y la gestión de la agorafobia.

Palabras clave | salud mental, agorafobia, red social, información, apoyo, identidad, resistencia, agencia.

Recibido: 25 de marzo de 2020.

Aceptado: 8 de octubre de 2020.

* Estudiante doctorado. Universitat de València.

** Departament de Sociologia i Antropologia Social.

Correos electrónicos: assumpta41185@gmail.com | arantxa.grau@uv.es

Jover-Leal, Assumpta, Arantxa Grau-Muñoz. «¿Alguien conectada? Las comunidades virtuales de personas agorafóbicas y la gestión y experiencia de los malestares.» *Interdisciplina* 9, nº 24 (mayo-agosto 2021): 201-227.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.23.78464>

Introducción

UNA CARACTERÍSTICA fundamental, sobre todo de los estados de bienestar del Norte global es que, en lo relativo a la asistencia sanitaria, las personas enfermas han abandonado ese rol pasivo ante el profesional médico al que se refería Parsons (1951), para asumir un rol activo en la búsqueda de respuestas a sus malestares. Esto implica que, cada vez más, se combinen los enfoques biomédicos de gestión del malestar con otras múltiples fuentes de conocimiento (Lupton 2002), una de estas fuentes de información que estaría tomando relevancia sería Internet.

A esta transformación de los modos de gestionar la salud, ha contribuido un cambio global de paradigma que ha impactado fuertemente en las formas de concebir el saber y el conocimiento, al mismo tiempo que ha transformado las nociones de ciudadanía y de relación social (Castells 1991). Así como el cambio de modelo de atención a la salud que están experimentando los países del Norte global y que hace del Internet un entorno de provisión de nuevos recursos. Hablamos de un cambio del modelo sanitario que se caracteriza por una menor participación del Estado en el tratamiento, sobre todo, de las enfermedades crónicas y, de un modo paralelo, por un incremento de la autogestión de las enfermedades por parte de los sujetos (Allen, Vassilev, Kennedy y Rogers 2019). Desde los modelos comunitarios de atención a la salud estaríamos hablando del modelo de “usuario/a experto/a” o “usuario/a activo/a”. Un sujeto que actúa como usuario/a activo/a tiene “el conocimiento y las habilidades necesarias para hacerse responsable de su salud, establece un modelo deliberativo de relación con los profesionales que le atienden y, por lo tanto, define objetivos terapéuticos y adopta de forma compartida con sus médicos las decisiones que les permiten asumir esos objetivos” (Jovell, *et ál.* 2006, 234). Autores como Nikolas Rose (2019) han nombrado a este tipo de usuarios/as como “usuarios/as expertos/as por experiencia”, ya que sería la experiencia y vivencia subjetivas del malestar las que dotarían a estos sujetos de mayores conocimientos y saberes sobre este. La emergencia de este modelo, dicen Jovell *et ál.* (2006), es producto de una transición sanitaria vinculada a cambios demográficos, epidemiológicos, económicos, tecnológicos, educativos y laborales.

Hay otra lectura posible, que no excluye necesariamente la anterior, sobre el motor de acción de esta transformación que se situaría en la crítica planteada al modelo experto biomédico y su gestión de la salud y la enfermedad. Estas dos lecturas se sitúan en un análisis consciente de que el nuevo papel de los/as usuarios/as en la gestión de sus malestares, favorecido por el uso de Internet, deviene en un fenómeno multicausal provocado por diversos procesos, entre los que se encuentran, como hemos señalado, la transformación del modelo sanitario y la retracción del Estado, así como una latente crítica al modelo biomédico.

Desde esta segunda mirada, estos cambios sociales habrían creado una situación de demanda de una mayor autogestión de la enfermedad por parte de las personas que buscarían apoyo en el grupo de iguales, el supuesto potencial de la participación en grupos de autoayuda tendría ahí sus raíces (Allen, Vassilev, Kennedy y Rogers 2019). Los grupos de autoayuda surgen, señala Anne-Grete Sandaunet (2008), como una herramienta con potencial para responder a las necesidades del/la usuario/a activo/a e involucrado/a en la atención médica. Sin embargo, su gestación no sería posible sin la articulación de un nuevo individuo reflexivo, nos diría Giddens (1991) que no acepta los modelos expertos al pie de la letra; pero, sobre todo, sin la reconfiguración de la identidad de sujeto enfermo, que ha pasado de suscribirse como alguien que necesita información y apoyo, a identificarse con alguien que recibe y quiere proporcionar ayuda, información y apoyo a otros (Burrows, Nettleton, Pleace, Loader y Muncer 2000).

Dado este marco que señalamos, es fácil entender que las comunidades en línea de personas enfermas se hayan convertido en espacios que hacen posible, —después veremos de qué manera—, la autogestión de los malestares, y lo hagan en respuesta a un modelo biomédico que no estaría respondiendo a las necesidades de dichos colectivos (Allen, Vassilev, Kennedy y Rogers 2019). Colectivos en los que, según Nettleton, Burrows y O'Malley (2005), toda la población es susceptible de participar en algún momento de la vida, de acuerdo con los desafíos específicos que nos planteen los malestares por los que atravesemos.

Es posible identificar una gran cantidad de personas que participan en grupos de apoyo *online* sobre trastornos mentales. La literatura científica ha dado cuenta del florecimiento de los grupos de apoyo en línea destinados al seguimiento de enfermedades y malestares, no obstante, señalan David Giles y Julie Newbold (2013), es todavía escasa la investigación que atiende a las comunidades virtuales dedicadas al trastorno mental a pesar de la proliferación de grupos de este tipo que podemos encontrar en red. En esta investigación nos hemos interesado por las comunidades virtuales de personas agorafóbicas.¹ Aunque la agorafobia se ha definido coloquialmente como el miedo a los espacios abiertos, el sistema biomédico dispone, sin embargo, de una definición científico-técnica que recoge en el DSM-V como un trastorno mental caracterizado por un miedo o ansiedad intensa hacia dos o más de las cinco situaciones siguientes: uso de transporte público, estar en espacios abiertos, estar en lugares cerrados, hacer cola o estar en medio de una multitud y estar fuera de casa solo (APA 2013).

1 Nos referimos en este trabajo a las personas participantes en las comunidades virtuales que analizamos como “personas agorafóbicas” por tres razones: 1) porque la mayoría de ellas cuentan con un diagnóstico médico que las define así; 2) porque ellas se identifican de manera mayoritaria, pero también diversa y fluida, con esta etiqueta, y; 3) porque las tres comunidades virtuales que analizamos cuentan en su nombre con la palabra “agorafobia”.

Para la sociología de la salud mental, el nuevo contexto virtual de gestión del malestar plantea interrogantes interesantes de descifrar, sobre todo aquellos que tienen que ver con identificar las necesidades que cumplen estos foros en las vivencias de este tipo de malestares.

La experiencia de enfermedad, dice Bury (1982), comporta una situación crítica en la que los cimientos de la vida cotidiana se ven alterados. La enfermedad pone en acción una renegociación identitaria (quién *se es*, quién *se desea ser*, quién *se podrá ser*) así como una redefinición de la participación en la vida social (qué se puede hacer y qué no, en qué se puede participar y en qué no, con quién se puede estar y con quién no). Estos procesos de renegociación identitaria no se nutren solo de descodificaciones del malestar en primera persona, por el contrario, los sujetos acostumbran a negociar entre las distintas narrativas sobre la enfermedad de las que disponen (Thompson 2012).

El trabajo de Arthur Frank (1995) nos da pistas para comprender esto, el autor profundiza en la idea de que el modelo biomédico no siempre resulta útil a los sujetos cuando quieren explicar o dar sentido a su experiencia con el malestar. Frank habla de la “narrativa de la restitución” como el relato principal que genera el modelo biomédico sobre la enfermedad: según esta narrativa el cuerpo del enfermo, pasivo, se restituye a través del tratamiento. El objetivo es volver al estado anterior (Frank 1995, 77). Esta lectura de la gestión de la enfermedad, afirma el autor, raramente coincide con las vivencias de los sujetos (Frank 1995).

Podemos anticipar que la “narrativa de restitución” toma un matiz especial en el caso de los malestares mentales debido a dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, porque la restitución que se demanda no es orgánica y las disciplinas que atesoran esta narrativa la aplican en un marco de dudas e interrogantes (Canguilhem 1966). En segundo lugar, porque el supuesto estado alterado no siempre es temporalmente acotado. Esta diada de premisas conlleva que la convivencia entre el poder biomédico y la agencia de los sujetos adopte formas propias. Sin embargo, huelga decir que la emergencia del nuevo marco de realidad al que nos estamos refiriendo en este artículo tiene claros efectos de cambio. Este contexto en el que las vivencias del malestar son cada vez más expresadas y retroalimentadas en Internet y cada vez menos dentro de los consultorios médicos, experimenta cambios en los que la negociación con la autoridad médica se produce de manera compleja y dinámica (Holland 2019). El aumento de la difusión de conocimientos experienciales por parte de personas no expertas, junto con un mayor acceso de los/las pacientes a información en línea sobre salud y enfermedad, con o sin autorización médica, significa que la profesión médica se enfrenta a un posible desafío a su legitimidad (Stevenson *et ál.* 2019). Siguiendo esta línea, investigaciones como las de Yvonne Kiera y Neil Coulson (2011), anticipan que la participación en comunidades virtuales aumenta el empoderamiento de las per-

sonas, lo que se traduce, en el encuentro terapéutico, en una posición más activa y crítica asumida por estas. No obstante, cabe decir que el discurso biomédico también hace presencia en estas comunidades, tal y como han demostrado estudios como el de Coll-Planas (2014) y como exploraremos aquí, apareciendo, a menudo, como la narrativa legítima de descodificación del malestar.

En este artículo se presenta una parte de la información recopilada en una investigación en curso que analiza, a partir de las teorías feministas y de género, cómo se construye y significa el diagnóstico agorafóbico, como diagnóstico médico y genérico (teniendo en cuenta que la gran mayoría de las personas diagnosticadas de agorafobia son personas que identificaríamos como mujeres), en las comunidades virtuales.

El artículo que presentamos no pretende ser una discusión teórica, sino que asume el objetivo fundamental de explorar las necesidades que pueden estar cumpliendo las comunidades virtuales de personas diagnosticadas de agorafobia en lo referente a la gestión y la experiencia del malestar. Nuestra pretensión no es otra, por lo tanto, que ejemplificar las negociaciones que se dan entre los discursos del sistema biomédico a propósito del malestar denominado agorafobia, y las narrativas sobre este malestar provenientes de las personas participantes en comunidades virtuales.

Metodología

Enfrentamos nuestros objetivos desde la metodología cualitativa, concretamente a través del uso de la netnografía, estrategia de investigación indicada para estudiar la interacción social en contextos de comunicación digital. Miguel Del-Fresno (2011) la define como una evolución de la etnografía que amplía su alcance al estudio de las vivencias sociales online.

Siendo nuestro objeto de estudio las comunidades virtuales, definiremos a estas como agregaciones sociales que emergen en la red cuando un número de personas entablan discusiones durante un tiempo, interacciones con suficiente sentimiento humano como para formar redes de relaciones personales en el ciberespacio (Rheingold 1993). Desde el abordaje de la sociología, podemos decir que la comunidad como grupo social con base territorial se transforma en comunidad virtual cambiando básicamente el tipo de territorio, ahora virtual. Esto significa que la comunidad virtual, del mismo modo que la territorial, continúa configurando una interacción humana que constituye, a su vez, realidades sociales susceptibles de ser analizadas por los/las investigadores/as sociales. A este respecto, autores como José Luis Sánchez Noriega (1997) señalan que en plena expansión de Internet, las comunidades virtuales se erigen como nuevo formato de relación social.

Con esto que acabamos de señalar, el compendio de las comunidades virtuales objeto de nuestro análisis en este artículo, son los grupos de la red social Facebook creados, gestionados y frecuentados por personas agorafóbicas. Estos son espacios sin intermediación de ninguna autoridad médica, donde las conversaciones giran específicamente alrededor del trastorno agorafóbico y que se constituyen en *locus* de encuentro para sus usuarios/as.

Como hemos apuntado al inicio de este apartado, el artículo que presentamos forma parte de una investigación más amplia abordada desde las teorías de género y feministas. La agorafobia es un trastorno diagnosticado en una gran mayoría a personas identificadas como mujeres y por ello en nuestra investigación nos ha sido imprescindible abordar su estudio sociológico desde esta premisa. Aunque la parte que desarrollamos en este texto no se ocupa especialmente de esta cuestión genérica. Veremos a lo largo de este, cómo cuando citemos a las personas que participan en estos grupos, lo haremos como “usuarias” en femenino, ya que la muestra seleccionada se ha basado en personas identificadas como mujeres que hemos reconocido como tales a partir de los perfiles que utilizan en los grupos.

Cuando empezamos el trabajo de exploración, nos topamos con cuatro grupos de Facebook que cumplían con las características que requeríamos: creados y gestionados por personas agorafóbicas y sin ninguna intermediación médica. Tres de estos grupos contaban con entre 1,000 y 3,000 miembros, mientras que el cuarto apenas llegaba a los 500. Las posibilidades de un análisis más fructuoso que nos brindaban los tres primeros determinaron que fuesen estos los elegidos.

En tanto los tres grupos han sido creados por personas originarias o residentes en el Estado español, el castellano funciona en los grupos como lengua vehicular y prácticamente exclusiva. Esto nos trae como consecuencia que la mayoría de los/las usuarios/as de los tres grupos sean personas originarias y/o residentes o bien en el Estado español o bien en América Latina.

No establecimos de antemano nuestro periodo a analizar. Empezamos registrando las entradas desde el 1 de enero de 2018 con la intención de registrar todo este año y continuar ampliando nuestro registro a años anteriores. Una vez registradas las entradas para este primer año, nos dimos cuenta que contábamos con una muestra muy abundante y que no aparecían discursos nuevos. Siguiendo el criterio de saturación de la muestra, decidimos quedarnos con las entradas de 2018 contando con un registro para este año: desde el 1 de enero de 2018 hasta el 31 de diciembre de este mismo año.

Resultados

1. Las comunidades virtuales como fuente de acceso a la información

En un mundo cada vez más conectado, la información sobre salud y malestar

puede intercambiarse en cualquier momento y en cualquier lugar, lo que supone que deje de estar totalmente controlada por las fuentes tradicionales y autorizadas de saberes sobre la salud (Stevenson *et ál.* 2019). Las comunidades virtuales de atención emergen como una de estas fuentes alternativas a los encuentros clínicos biomédicos, pero esto no siempre significa que operen de espaldas a estos. De hecho, en nuestro análisis observamos dos dinámicas respecto a las relaciones de las usuarias con la información, siendo la primera de ellas aquella en la que las personas usuarias se posicionan conforme al modelo parsoniano de relación asimétrica entre profesionales de la medicina y usuarios/as (Parsons 1951), legitimado mediante la combinación del poder, la autoridad y el conocimiento. En esta línea, se observa cómo muchas usuarias respetan y reproducen esta jerarquía informacional.

Por otro lado, identificamos una segunda dinámica favorecida por el uso de Internet como medio de obtención y puesta en común de información, en la que las usuarias devienen las propietarias del conocimiento y las encargadas de autoaplicarlo a sus vivencias y sus experiencias corporales. En la actualidad líquida (Bauman 2003), el/la usuario/a parsoniano/a se vuelve usuario/a experto/a. Un buen ejemplo de usuaria experta, informada y que utiliza esta información en sus narraciones sería el que exponemos a continuación. Este relato es la respuesta de Paula a una compañera que, desesperada, escribe en el grupo que no entiende por qué cada día experimenta más mareos, sensaciones de irrealidad y taquicardias, y que no sabe cómo controlar estas sensaciones:

“Ánimo todas pasamos cosas así. Intenta controlar la respiración pues eso se debe a que hiperventilas y dejas el cerebro sin oxígeno. Es terrible, lo sé porque a mí me pasaba lo mismo. Esos mareos, lo de ver a la gente borrosa es terrible pero poco a poco se va mejorando. Eso sí, con medicación. Yo tiro de los ansiolíticos, llevo años pero mejoras muchísimo. Besos desde Galicia” (Paula,² grupo 1).

Destacamos esta narración como experta porque se observa que en ella la usuaria expone un conjunto de saberes médicos, sin ser ella profesional de la medicina, sobre el malestar agorafóbico. Habla de hiperventilación y falta de oxígeno en la cabeza, de visión borrosa y de medicación de una manera segura. Hace gala de un gran conocimiento sobre el malestar agorafóbico que utiliza para dar consejos a otros/as usuarios/as. Un conocimiento construido, seguramente, a partir de sus vivencias subjetivas, lo que nos lleva a hablar de este tipo de usuarias como usuarias expertas por experiencia: aquellas con un saber y conocimiento sobre su trastorno asentado en la experiencia subjetiva de este (Coulter 2007).

² Los nombres de las usuarias han sido cambiados para garantizar su anonimato.

Desde el modelo de usuario/a experto/a, los blogs podrían ser apreciados como herramientas útiles para dos propósitos: obtener información y apoyo (Thompson 2012). Sin embargo, desde las filas de la biomedicina se apela a un necesario control y vigilancia de las informaciones que circulan por Internet que, según este abordaje de la cuestión, deberían pasar el filtro de voces “expertas” (Nettleton, Burrows y O’Malley 2005).

Aunque la función informacional que hemos destacado hasta ahora de las comunidades *online* no opera necesariamente a espaldas del discurso biomédico, estas comunidades cumplen con otro tipo de función no tan alineada con el paradigma biomédico, convirtiéndose en contexto para lecturas y posicionamientos no autorizados sobre la enfermedad que llegan a cuestionar las narrativas médicas profesionales. Significamos así estas comunidades como un espacio para el surgimiento de lecturas alternativas sobre la salud y el malestar. Las oportunidades que ofrece la tecnología para acceder a información relacionada con la salud y construir con ello narrativas del propio cuerpo y los propios malestares, señala Sierra Holland (2019), están siendo fundamentales para la salud de las comunidades vulneradas. Esto lo vemos en el propio estudio de Holland (2019) sobre mujeres lesbianas embarazadas, en los de Sandaunet y Coll-Planas sobre personas diagnosticadas de cáncer, o en casos que atañen más a este artículo porque todavía interpelan más las lecturas biomédicas de la gestión del malestar como son los de Yeshua-Katz (2015) sobre comunidades “pro-ana”, o el de Horne y Higgins (2009) sobre personas suicidas.

De este modo, en los grupos que analizamos no resulta difícil encontrar lecturas sobre la agorafobia alejadas de las narrativas biomédicas, e incluso que las cuestionan. Esto ocurre fundamentalmente en cuestiones como la medicación, como muestran los siguientes dos extractos que exponemos. El primero corresponde a la respuesta de Inés cuando una usuaria cuenta en el grupo que el médico le acaba de recetar el medicamento *alprazolam* como tratamiento para su agorafobia, y les pregunta a los/las compañeros/as del grupo si en sus experiencias con la agorafobia la medicación les ha ayudado o no. El segundo pertenece a Josefa, la cual escribe este texto después de que una compañera de grupo publicara una entrada expresando su desesperación tras más de dos años tomando medicamentos sin notar ninguna mejora:

“(…) La medicación no cura. Eso tenlo clarísimo. Lo que hace es tapar.” (Inés, grupo 2).

“Yo como agorafóbica, jeje, tomé medicina la cual no me hizo bien, no pude adaptarme a eso, pues vi que había otras maneras de salir de esto, empecé a tomar Flores de Bach. Y hacer meditación, estiramientos, todas las mañanas y mis autoafirmaciones, poco a poco empecé a sentir algo de satisfacción y allí pude salir, hasta ahora salgo a

media hora de mi casa, caminando y poco a poco siento que los niveles de miedo van bajando sí se puede” (Josefa, grupo 1).

Y también ocurre en cuestiones como la terapia psicológica. Aquí exponemos dos extractos pertenecientes al mismo hilo discursivo. Este hilo se inicia cuando una compañera pide información al resto de participantes sobre la eficacia de la terapia psicológica para el malestar agorafóbico:

“voy a dejar de ir al psicólogo (...) siento que no me sirve de nada” (Marta, grupo 2).

“(…) mi siguiente paso es ir a un centro de terapia natural” (Nuria, grupo 2).

En este contexto de las comunidades como espacio para el surgimiento de lecturas alternativas, la usuaria experta vuelve a ocupar un lugar importante en nuestro análisis: con el saber en su poder, con la información y la experiencia en su mano, la usuaria experta actúa en muchos casos como encarnación del auto-control así como controladora del resto, esto es, como catalizadora de los discursos disidentes. Para abordar esta cuestión es necesario recuperar el concepto de “riesgo” expuesto por Foucault. Siguiendo a este autor, las diferentes formas de gestión del riesgo constituyen estrategias biopolíticas que se vinculan con las mutaciones en las prácticas y los discursos médicos como estrategia de gobierno de los cuerpos (Foucault 2009). A partir de aquí, podemos aventurar que la figura de usuario/a experto/a deviene una forma de gestión del riesgo consistente en su minimización: ya no nos dicen desde fuera lo que tenemos que hacer (o no hacer) para estar saludables, ahora lo tenemos interiorizado. Una de nuestras usuarias expone con claridad como “riesgo” en su “enfermedad”³ dejar de salir a la calle. Este extracto muestra la reacción de Ana al relato de una compañera que cuenta, con desesperación e impotencia, que cada día tiene más dificultades para salir a la calle y que se está planteando tirar la toalla, esto es, dejar de salir e intentar vencer el miedo que siente al espacio público:

“(…) No dejes de salir, aunque sea acompañada. Cuantas más situaciones evitemos, más empeora la agorafobia. Es fundamental ir plantándole cara, sin forzar mucho pero sin rendirse. ¿Haces terapia?” (Ana, grupo 2).

3 Aunque la agorafobia está definida como trastorno y no como enfermedad, y sabiendo el conflicto en la utilización del término “enfermedad”, justificamos su uso aquí porque es en esa posición como muchas usuarias se identifican en relación con su diagnóstico: como enfermas. Considerando el carácter subjetivo, vivencial y fluido de este concepto para algunas de nuestras usuarias, siempre que aparezca en nuestro texto lo hará entrecorillado para visibilizar su contingencia.

En este caso, ya no necesitamos que desde el sistema médico nos digan que salir es el mejor o único modo de superar el trastorno agorafóbico, lo tenemos incorporado y circula en los grupos como una verdad en primera persona.

Del mismo modo, ante narraciones alternativas como la de una usuaria que relata en una publicación que ha dejado la medicación que tomaba por su cuenta sin apenas síntomas secundarios y que vive mejor sin esta, algunas de sus compañeras desacreditan su discurso con expresiones como:

“Por favor no demos consejos (...) que pueden afectar negativamente a nuestros compañeros (...) en tema medicación, siempre al médico” (Pepa, grupo 1).

La usuaria experta es aquí, como decimos, la personalización del control biomédico, una personalización en forma de autocontrol que los pacientes establecen sobre ellos mismos (y sobre el resto del grupo) para la minimización del riesgo.

Localizamos en nuestro análisis dos tipos de usuarias expertas: 1) usuarias expertas de “a pie”, y 2) usuarias expertas con autoridad. Las usuarias expertas con autoridad se corresponden con las administradoras de los grupos y juegan en estos el rol de la mirada médica en un ámbito fuera de la medicina, esto es, en unos grupos sobre los que *a priori* la biomedicina no tiene control. Observemos a este respecto el siguiente relato de una usuaria experta con autoridad respondiendo la entrada escrita por un compañero de grupo. Esta es una entrada en la que este participante afirma que, cada día más, se plantea el suicidio como la mejor forma para terminar con su malestar y sufrimiento. Posiblemente el peso de su opinión valga más porque además de experta por experiencia, esto es, con información, formación y experiencia respecto al malestar que comparten, cuenta con la autoridad que le confiere haber sido una de las creadoras y la que gestiona el grupo actualmente:

“busca ayuda profesional cuanto antes y explícales que tienes ideaciones suicidas. Tu estado de depresión te está haciendo distorsionar tus opciones y ver el futuro mucho más negro de lo que es. No hagas caso a ese estado de ánimo, es un engaño de tu mente” (Eva, grupo 2).

De este modo, las usuarias expertas con autoridad actúan como una especie de policía para el resto del grupo a partir del poder que ostentan en la circulación de discursos. Dictaminan, definen y reafirman lo que está bien, lo que es mejor, lo que es un error en la “enfermedad” que comparten desde unos discursos que se posicionan generalmente en la línea del discurso médico agorafóbico, al mismo tiempo que añaden a este discurso general un aspecto más personal, un talante más cercano. En este punto, además del ejemplo que suponen para muchas usuarias como creadoras de los grupos, al cumplir también la función de gestión y administración

de estos, deciden qué mensajes pueden borrarse, qué sujetos pueden penalizarse o expulsarse y qué otros merecen respeto y credibilidad, pudiendo incidir así en el hacer grupal así como delimitar las dinámicas discursivas de los grupos.

Una vez que hemos destacado como una de las funciones de las comunidades virtuales que analizamos el devenir, fuente de información heterogénea, es necesario especificar que las personas que navegan por Internet buscando y recibiendo información desde distintas plataformas, entre otras, desde las comunidades virtuales; enfrentadas a esta inmensidad heterogénea de propuestas, se ven obligadas a evaluar de forma activa y crítica la información disponible y someterlas después a lo que Nettleton *et ál.* (2005) denominan “retóricas de fiabilidad”.⁴ Esto es, un ejercicio crítico mediante el cual se otorga credibilidad o no a la información identificada. En la mayoría de los casos el uso de Internet se combina con otros enfoques de asesoramiento y está impulsado por necesidades de salud específicas, por lo que la información se complementa con aquella proporcionada por los entornos de atención sanitaria formal (Nettleton, Burrows y O’Malley 2005). La gente, dice Lupton 2002, no quiere necesariamente “empoderarse” o convertirse en “experta” en enfermedades o dolencias, con toda la responsabilidad que ello puede demandar sino que, por el contrario, quiere sentir que es capaz de confiar y contar con los y las profesionales de la salud. Sin negar las oportunidades que ofrece Internet para acceder a información proveniente de fuentes diversas, en términos generales, se puede decir que lo que crea Internet es un perfil de “paciente con acceso a información” que utiliza la información que Internet le ofrece, articulada con, e intensificada por su propia experiencia, para habitar posiciones activas con respecto a su enfermedad, y que busca integrar dicho conocimiento en sus interacciones con los colectivos profesionales médicos (Holland 2019).

2. Las características del apoyo entre iguales que ofrecen los foros virtuales

Una de las posibilidades que ofrecen las comunidades virtuales para sus usuarios y usuarias es la obtención de ayuda fuera del ámbito profesional con la que gestionar el malestar. Las usuarias de nuestros grupos hacen un uso frecuente de

4 Un ejemplo de esta retórica de fiabilidad en nuestro análisis lo encontramos en Virginia (grupo 1). Ante una información que publica una compañera fundamentada en un artículo médico que afirma que la medicación para los trastornos mentales implica más peligro que beneficios, Vero responde enfadada:

“(…) esto me enfada mogollón que se publique y no me lo creo. (...) Los medicamentos los receta un médico y si no van bien nos los quita o nos los cambia”.

Aquí Virginia no otorga credibilidad a la información publicada, primando en su criterio la narración médica hegemónica.

este beneficio. Lo hacen a partir de pequeños grupos de WhatsApp que han creado a partir de los foros y que ponen en contacto a gente que vive en las mismas ciudades, o directamente a partir de las comunidades de Facebook. Ante una posible crisis, la comunidad ofrece la posibilidad de un contacto con algún miembro disponible que asista a la persona el tiempo que lo necesite.

En esta línea, Jae Eun Chung (2014) concluye en su estudio que la provisión de ayuda a otras personas emerge como una motivación fuerte para hacer uso de las comunidades *online*, un factor que no ha sido considerado por la literatura previa. Ayudar y no solo ser ayudado, dice la autora, puede ser empoderante en tanto que el acto de apoyo puede ofrecer la sensación de considerarse a sí mismo una persona mejor y más útil. Nos situamos de acuerdo con esta premisa con base en secuencias que observamos en nuestra investigación, como la que exponemos a continuación. La sucesión de acontecimientos se inicia con un vídeo que manda al grupo 1 Virginia, en el que explica que su marido se ha ido de casa y que ella, que tiene que hacer unos trámites en el banco y atender a su hija, no se siente capaz de hacerlo sola. La secuencia sigue así:

- “Ánimo Virginia, tú eres muy fuerte y puedes con esto. Y tienes que poder por esa muñequita que tienes a tu lado. Vete grabando el trayecto que eso te ayuda”.
- “Virginia corazón, te paso mi número de teléfono por aquí y voy hablando contigo toda la mañana si quieres. Vamos al banco y donde te haga falta, te lo digo de corazón, así que vamos preciosa, arreglaros la peque y tú y a la calle”.
- “Virginia, ya te he pasado mi número. Arriba corazón, que entre todos no vamos a dejar que te caigas, coge nuestra mano”.
- “Hola amores, con la ayuda de Pepa al teléfono y una amiga que no veía hacía tiempo fui al banco, pagué deudas, a la farmacia y hasta me tomé un café al sol”.
- “Bravo campeona”.

El auge de las comunidades de apoyo *online* puede explicarse recurriendo a la reflexividad a la que alude Giddens, una reflexividad crítica que llevaría a las personas aquejadas de malestares (diagnosticados o no), a buscar respuestas en agentes distintos a los tradicionales. Pero sobre todo, en el caso de los malestares mentales, la idiosincrasia que le es propia a todas las comunidades virtuales permite, a las usuarias y usuarios, beneficiarse del apoyo de sus pares desde parámetros distintos a los del encuentro clínico. Nos estamos refiriendo, sobre todo, a las características de inmediatez y accesibilidad. En las plataformas *online*, el apoyo que se ofrece no replica la atención sanitaria profesional, dicen Tucker y Lavis (2019). El apoyo en línea añade una capa de inmediatez temporal que no aparece tradicionalmente en otras formas de atención. Esta respuesta inmediata de apoyo es muy bien acogida, especialmente, por aquellas personas aquejadas de estados y males-

tares con periodos de crisis no siempre predecibles. En esta línea Tucker y Lavis (2019) han estudiado el uso de los foros *online* por personas con enfermedad mental, afirmando que los periodos de crisis en la enfermedad no siempre coinciden con la posibilidad de contacto con los servicios profesionales (por ejemplo, durante la noche, vacaciones...), lo que puede hacer que los usuarios del servicio busquen apoyo adicional —o alternativo— en la inmediatez de los foros en línea. Tucker y Lavis (2019) van más lejos con esta idea, afirmando que la propia inmediatez del apoyo en línea renueva la experiencia de la enfermedad o malestar.

Para responder esta cuestión volvemos a recuperar la secuencia anterior protagonizada por Virginia: se muestra una necesidad resuelta por sus compañeras a partir, fundamentalmente, de la inmediatez y accesibilidad que ofrecen las redes sociales, una necesidad que difícilmente sería posible solventar a partir de la atención sanitaria profesional que requiere un tiempo y un espacio específicos. En esta misma línea, es fácil observar en nuestros grupos demandas como: “¿hay alguien disponible para hablar?”, “¿alguien conectado?”, “¿alguien libre?” que demostrarían de nuevo la inmediatez y accesibilidad que se reclama y se provee en estas comunidades.

Internet da cabida a una proliferación de comunidades virtuales entre pares capaces de cumplir con las necesidades de apoyo de personas con diagnósticos muy diferentes (Chung y Kim 2008). Tomando como premisa este contexto podemos afirmar que, tal y como manifiestan Horne y Wiggins (2009), en su estudio sobre personas suicidas, las cuestiones de competencia, responsabilidad y apoyo, se negocian y se hacen relevantes en la interacción en línea. Dicho de otro modo, la tecnología online no constituye solo una herramienta con la que proporcionar apoyo, sino que llega a modelar la experiencia de malestar de aquellos que se comprometen con ellas y se conectan a través de ellas (Tucker y Lavis 2019). Giles y Newbold (2013) advierten en su investigación sobre personas usuarias de comunidades *online* sobre salud mental, que el reconocimiento compartido y el apoyo ofrecido entre pares en las comunidades virtuales resultan mucho más valorados que la posibilidad de acceso a información y consejos que estos foros pueden ofrecer. En esta línea se ubican extractos de nuestro análisis como los dos siguientes en los que Sara y Virginia responden a la publicación de una compañera que expresa: “Nadie me entiende” (Maggi, grupo 1):

“Apóyate en gente que te entienda, puede parecer una tontería pero en este grupo todos entendemos a todos y sentirse comprendido es fundamental” (Sara, grupo 1).

“Nosotros somos la familia del trastorno, jajajaj. A veces nuestras familias y amigos son nuestros problemas. No por ser familia quiere decir que nos entiendan (...)” (Virginia, grupo 1).

Tal y como sugieren Giles y Newbold, para Sara y Virginia, así como para muchas otras usuarias, el reconocimiento compartido, germen del entendimiento y la comprensión que encuentran en estos grupos, y no fuera de ellos, es uno de los elementos más valorados de estos espacios.

La función de apoyo es la finalidad menos cuestionada, por parte del sistema biomédico, de todas las que se les podrían reconocer a las comunidades virtuales. El apoyo emocional y el intercambio de muestras de ayuda que se ofrecen mediante las relaciones virtuales, dicen Marco, Schweizer, Leimeister y Krcmar (2008), pueden contribuir a que las personas participantes afronten mejor su “enfermedad”. Las comunidades de atención, por seguir con la denominación de Nettleton, cumplirían, según estos autores, un papel relevante en la satisfacción de las necesidades sociales de las personas con malestar. Entre estas necesidades, según destacan Deborah Chung y Sujin Kim (2008) en su estudio, son prioritarias la del manejo de las emociones, la resolución de problemas, así como la prevención, además de la del intercambio de información que hemos tratado en el apartado anterior. Ejemplo de esto, un apoyo en nuestras comunidades cuasi familiar, lo encontramos en narraciones como la de María, quien publica esta entrada después de haber estado dos semanas sin participar en el grupo a causa de un conflicto con un compañero. Ante esta situación, la mayoría de personas participantes del grupo se han posicionado de parte de María y ella expresa su gratitud así:

“Gracias por vuestro apoyo, por el cariño recibido (...) me habéis demostrado que sois parte de mi familia, aunque muchas ya sabéis que es así, que formáis parte de mi vida” (María, grupo 1).

Algo más que destacamos dentro de la función de apoyo de nuestros grupos es la posibilidad y capacidad de las usuarias de construir formas de compañía y apoyo alternativas a las tradicionales, formas de compañía que transforman la dependencia que se autoatribuyen muchas de ellas como único modo de gestionar las necesidades sociales y emocionales que se viven (hablamos de una dependencia normalmente jerárquica, desigual, en la que la “enferma” siempre está por debajo de aquellas y aquellos que la ayudan y acompañan) en sostén mutuo entre iguales. El primer extracto que exponemos pertenece a un hilo discursivo iniciado por Leire que, incapaz de controlar un ataque de ansiedad que está sufriendo en ese mismo momento, pide ayuda en el grupo para afrontar ese malestar. Después de múltiples consejos por parte de sus compañeros/as, y cuando Leire ya se encuentra mejor y más recuperada, Gema publica la siguiente reflexión:

“Has visto amiga, estábamos todas a tu lado. Es bonito leer que todas se han preocupado. Reconforta saber que estamos” (Gema, grupo 2).

Este segundo extracto aparece acompañado de una foto navideña con la que Paquí felicita las fiestas de Navidad a todo el grupo:

“Este grupo es una gran familia” (Pepa, grupo 1).

El apoyo accesible tiene ventajas evidentes y las opciones digitales, como los foros en línea, pueden proporcionar una inmediatez que a menudo no se encuentra en los servicios formales presenciales, pero también una ayuda alternativa a estos. Sin embargo, ante esta realidad surge el interrogante sobre si esta transición coloca en desventaja a aquellos grupos que no disponen de los recursos (económicos, de conocimiento, tecnológicos...) para acceder y hacer uso de estas plataformas de manera adecuada. Este uso diferencial situaría a determinados colectivos en una posición de desventaja en lo referente a la provisión de apoyo inmediato. Esta cuestión nos lleva a considerar, tal y como hacen Allen, Vassilev, Kennedy y Rogers (2019), que comprender cómo se adaptan las personas de las comunidades más vulneradas a este cambiante panorama de la atención médica debería ser el centro de la investigación futura.

3. Las comunidades virtuales como proveedoras de identidad renovada

Las comunidades virtuales emergen también como espacios en los que las categorías diagnósticas son reconvertidas en categorías identitarias (Giles y Newbold 2013). Los foros *online* suelen convocar a sujetos que comparten un diagnóstico de trastorno mental, sin embargo, a través de la interacción en el espacio virtual se le da forma, precisamente, a una comunidad que se aglutina —más o menos ordenadamente— en torno a una identidad grupal de reconocimiento, en torno a un “nosotras”. Esto puede darse de dos formas: bien en consonancia con el diagnóstico de trastorno mental, bien en disonancia con este.

A menudo, la comunidad del foro intenta acomodarse a la etiqueta diagnóstica, es decir, el “nosotras-con trastorno mental” (categoría social) se abatiría sobre el “nosotras —diagnosticadas de trastorno mental—” (categoría biomédica), resultando en un “nosotras-diagnóstico” (identidad biomédica), por poner un ejemplo. Para este caso, personas que no salen de su casa, se reconocen y comparten el diagnóstico biomédico de agorafobia, y en la comunidad virtual se relacionan como *personas agorafóbicas*. Desde esta perspectiva encontraríamos estudios como el de Naslund, Aschbrenner, Marsch and Bartels (2016), de los que se puede concluir que las personas con trastornos mentales graves afirman beneficiarse de su interacción en línea con sus pares, en parte, porque ello despierta un sentimiento de pertenencia a un grupo, lo que les permite desafiar el estigma social asociado al trastorno mental. Digamos que, en estos casos, las comunidades vir-

tuales actuarían como recursos a través de los cuales gestionar el acomodo a la sociedad y el contexto en el que viven las personas, pero no tendrían la pretensión de desafiar la mirada biomédica sobre una vivencia de la realidad concreta —en el caso de lo que llamamos trastorno mental— distinta a la mayoritaria.

Este es el caso general de nuestros grupos. El principal modo en el que las usuarias de los tres grupos corroboran la propia identidad agorafóbica es a partir de la identificación con las demás, a nivel individual: “(...) A mí me pasa igual (...)” (Mila, grupo 1); “(...) a mí también me pasa eso” (Lourdes, grupo 2); “Yo tengo lo mismo” (Paula, grupo 3), y también a nivel colectivo: “(...) creo que todos andamos igual (...)” (Gema, grupo 2). La identificación y el entendimiento que las usuarias desarrollan es una identificación y un entendimiento que se construye y desarrolla expresamente alrededor de la categoría agorafóbica. Lola, una de las administradoras del grupo 1, se lo explica así a un nuevo usuario del grupo que afirma ser agorafóbico y esquizofrénico: “(...) Aquí te podemos entender y apoyar, pero solo sobre agorafobia y crisis de pánico (...)” (Lola, grupo 1).

Desde la década pasada, disciplinas entre las que se encuentra la sociología, han iniciado un proceso de deconstrucción de la noción de identidad como integral y unificada a partir de la conceptualización de que esta no deviene fija e inmovible, sino que se construye como un proceso dinámico, relacional y dialógico que se desarrolla en relación con “otro” (Juliana Marcus 2011). Entender la identidad como proceso relacional supone otorgarle un lugar importante a la alteridad. Desde esta perspectiva, la identidad solo puede construirse a través de la relación con el otro, especialmente con aquello que el otro no es, lo que se denomina “afuera constitutivo” (Hall 2003; Butler 2001), y así lo hacen algunas de las usuarias a propósito de una conversación que versa sobre las dificultades que tienen para ir a la peluquería: “(...) es una pasada, lo que para otros es algo habitual, para nosotros es una superación” (Sole, grupo 1). “La gente que no padece agorafobia supongo que no lo entenderá (...)” (Sara, grupo 1). Palabras como “nosotros” y “otros” denotan claramente la conceptualización de lo propio en oposición a lo ajeno.

En un lugar distinto se sitúan los foros virtuales en los que las personas participantes cuestionan y utilizan su agencia para resistirse al diagnóstico biomédico asignado, en estos casos la categoría social y la categoría biomédica se entremezclan con una postura crítica ante la epistemología biomédica resultando en una identidad comunitaria propia. Tal y como señalan David Giles y Julie Newbold (2013), en el caso de la salud mental, las comunidades virtuales afloran, especialmente, como espacios en los que las categorías y las identidades de salud pueden ser negociadas, especialmente, cuando los sitios web son controlados por las personas usuarias de los servicios sanitarios. Los casos más documentados, apuntan Giles y Newbold (2013), son los dedicados a los trastornos alimentarios,

donde se da un marcado contraste entre la filosofía que embebe los foros de “restitución” (a menudo propiedad de los servicios sanitarios o de compañías privadas) y los sitios “pro-ana” que abordan la anorexia como una opción de estilo de vida. Esta postura está muy bien recogida en el trabajo de Emma Rich (2006) sobre personas diagnosticadas con anorexia. En su análisis aflora el contraste entre el discurso medicalizado sobre la anorexia, fundamentado en factores perceptibles de ganancia/pérdida de peso y que la reduce a una posición patológica; y las muestras de resistencia de participantes en los foros que construyen auto-representaciones más positivas y les dan forma a subjetividades alternativas. De manera tangencial encontramos en nuestro análisis identificaciones que van más allá del discurso medicalizado que para la agorafobia se sustenta en el salir o no salir de casa. Cuando una usuaria publica una entrada preguntando a sus compañeros/as cómo llevan el hecho de no poder salir de casa, Ana responde:

“Por veces prefiero quedarme en casa” (Ana, grupo 3).

Esta usuaria utiliza su agencia para resistirse a un diagnóstico médico que dictamina que como agorafóbica no puede salir de casa, utiliza su agencia para anteponer, aunque sea solo en este relato, el no salir de casa a veces como una preferencia. En este discurso expuesto nos topamos con una performatización de la identidad agorafóbica “auténtica”, de aquella que se atormenta pensando que está en casa, la que ni puede ni debe elegir esa opción porque sabe que no es allí donde debería estar con base en la recuperación de su trastorno, a la que acepta su malestar y lo transforma en ocasiones en preferencia.

Si bien es cierto que en una misma comunidad virtual podemos encontrar participantes que se muestren más cercanos a una u otra postura, también lo es que el mismo foro ejerce a menudo de figura de control sobre la lectura apropiada del trastorno mental y de su experiencia, aceptando o excluyendo a los sujetos que no se adaptan a ella. La comunidad virtual opera como agente con el poder para establecer los límites legítimos de la definición del sujeto-participante en él, dice Yeshua-Katz (2015), y esto encontramos también en nuestros grupos. En la investigación de Horne y Higgins (2009), sobre personas suicidas, las autoras hacen referencia a cómo, en los foros de Internet, se reclama una auténtica identidad suicida que pasa por un relato concreto de la experiencia de malestar: “además de tratar con temas de apoyo, los usuarios del foro atienden a las preocupaciones de culpa y responsabilidad, manejando la autenticidad de las identidades propias y ajenas”. El relato de la experiencia de malestar permite, a las personas participantes, darle forma a una identidad “apropiada” o “adecuada” que conllevará el ser tratadas como genuinamente suicidas y no como “farsantes” o “solo” deprimidas. En la misma línea, se sitúa el trabajo de Yeshua-Katz (2015)

sobre los foros “pro-ana”, en el que la autora destaca cómo el lenguaje del nosotras-contra-ellas sirve para demostrar la propia conciencia de las “pro-ana” como comunidad, así como para recordar el entendimiento compartido de los límites del grupo y de las interacciones plausibles para ser aceptadas en este. A este respecto encontramos en nuestros grupos comentarios ya expuestos como:

“(…) Aquí te podemos entender y apoyar, pero solo sobre agorafobia y crisis de pánico (….) (Lola, grupo 1)”.

Del mismo modo, no resulta difícil encontrar preguntas “trampa” como: “¿pero tú eres agorafóbico/a?, ¿desde cuándo?, ¿y qué es lo que notas?” tras un relato poco ortodoxo para verificar la verdadera identidad agorafóbica que hay detrás de quien escribe.

Por último, podemos llegar a observar cómo algunas usuarias desarrollan en sus narrativas una identidad agorafóbica esencialista: “Hola, soy agorafóbica” (Amaya, grupo 2) o “Soy agorafóbica desde hace 13 años (….)” (Julia, grupo 2). Pero la esencia no es el único modo desde el que las usuarias se gestionan con la etiqueta agorafóbica, de hecho no es ni siquiera el mayoritario. Aparecen así discursos en los que la agorafobia no es algo que se “es” sino algo que se “tiene” o que se “sufre”. Estas maneras de vivir o experimentar la subjetividad agorafóbica diferentes al “ser” devienen un modo de retar la esencia biologicista de la medicina, así como un modo de mostrar cómo el sujeto es agente, que no voluntarista, en su proceso de subjetivación. En esta misma línea, pero en un marco más tangencial, algunas usuarias alteran su propia identidad médica esencialista a través del humor performativizando y transformando la seriedad que implicaría *a priori* una identidad diagnóstica esencialista, esto es, natural, fija y única: “Yo como agorafóbica jejeje tomé medicina lo cual no me hizo bien (….)” (Josefa, grupo 1).

La observación de la que hemos dado cuenta en este apartado nos lleva a considerar lo relevante que puede resultar la investigación destinada a examinar la forma en que las comunidades virtuales de salud mental trabajan para construir sus propias versiones de los estados de salud mental, puesto que es ahí mismo, en el propio contexto virtual, donde se construyen las categorías de identidad y se detallan las diversas atribuciones que se le asignan a esta.

4. Desde la resistencia (o no) a la narrativa de la restitución

Tal y como ha demostrado la influyente obra de Michel Foucault *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (Foucault 1975), la disciplina es uno de los rasgos definitorios de la sociedad moderna. A través de instituciones sociales como el sistema educativo, el sistema sanitario, las prisiones y otros escenarios simila-

res, los individuos son monitoreados y sus comportamientos y mentes transformados o, como dice Foucault, se les hace dóciles en cuerpo y alma. Para la ciencia biomédica, nos dice George Canguilhem (1966), lo patológico constituye un estado antitético al estado normal de los organismos, lo que despierta el deseo de reconversión de unos a otros. Foucault (2001) nos dirá que a ello contribuye todo un sistema articulado de conocimiento, organizaciones y sujetos encargados de dicha función social de restitución. Desde esta línea, Amber Nelson (2019) explica cómo los trastornos mentales han experimentado, en las sociedades contemporáneas actuales, procesos de medicalización significativa. La medicalización, dice Conrad (2007), es el proceso mediante el cual una preocupación no médica se convierte en un problema biomédico. A la medicalización contribuye el diagnóstico como herramienta de conocimiento, el protocolo como esquema estandarizado para la práctica y el medicamento como coadyuvante a la restitución de la normalidad. Todos estos vértices articulados que le dan forma a la medicalización afloran, de manera descarnada, en el caso de los denominados trastornos mentales. Ante esto, tal y como hemos venido destacando a lo largo del presente artículo, la red Internet podría estar ofreciendo a las personas usuarias un espacio novedoso para buscar explicaciones alternativas a las narrativas medicalizadas sobre los propios malestares y, sobre todo, para (re)apropiarse de sus propios procesos de corporalización y malestar.

Hace ya décadas que las teorías feministas de la atención a la salud han cuestionado la gestión del saber sobre los malestares que hace el paradigma biomédico sobre todo en lo referente a aquellos que atañen a las mujeres (Esteban 2001). Recientemente, la literatura académica ha dado cuenta del potencial de Internet para crear espacios donde las mujeres pueden dialogar y reconstruir la autoridad médica (Holland 2019). En el estudio de Gerard Coll-Planas (2014) se destacan tres formas de agencia que se producen en los blogs de mujeres con cáncer de pecho que, desde nuestro punto de vista, serían igualmente aplicables a los blogs de personas diagnosticadas o con malestares de trastorno mental. El autor hace referencia, en primer lugar, al mismo hecho de escribir el blog como un medio mediante el cual las participantes en él se apropian de su proceso de malestar; en segundo lugar, Coll-Planas, apunta también a la participación en el blog como medio para dar y recibir información con la que cambiar su modo de afrontamiento al malestar; dejamos para el último lugar, la referencia que hace el autor a las posibilidades que ofrecen los blogs para la generación de acciones colectivas. En lo que se refiere a las disputas con el paradigma biomédico ante el trastorno mental, Giles y Newbold ya anticipaban en 2013 que las comunidades en línea pueden convertirse, en un futuro próximo, en espacios privilegiados que ofrezcan alternativas a los procesos formales de diagnóstico y tratamiento, sin embargo, hoy por hoy, se mantiene lo que los autores denominan una “reverence for official or

formal diagnoses” ante las que sí se hacen muestras de resistencia (desconfianza ante los tratamientos, solicitud de recomendación de profesionales...).

En nuestro análisis, encontramos en los grupos tres modos de establecer estas resistencias reapropiativas. La primera de ellas es la resistencia a la significación del malestar como síntoma, es decir, a la significación biomédica del malestar. El primer extracto que exponemos es la objeción de Lola a la publicación de una compañera que expone que el día anterior intentó ir a comprar al supermercado pero no pudo. El segundo extracto muestra el comentario de Irma a la manifestación de una compañera que afirma que cada día sale menos de casa porque le apetece menos salir:

“Eso no lo digas nunca. Di que no querías hacerlo porque lo pasamos muy mal, pero poderlo hacer, puedes hacerlo. A mí me sirvió mucho este apunte que me hizo una moza que había pasado por esto” (Lola, grupo 1).

“Es que es exactamente eso y hay que aceptarlo. No vamos porque no queremos. Fin ¿Y qué pasa? Acéptate, quíete y entonces empezará a salir a donde tú quieras, no donde crees que quieres ir” (Irma, grupo 2).

No poder supone un síntoma, una incapacidad, mientras no querer deviene una actitud: aquí el “no quiero” toma una forma agencial frente al “no puedo” disfuncional.

La segunda de las resistencias de las que hablamos la encontramos en la performatización de uno de los síntomas principales del trastorno agorafóbico: no salir de casa, que la casa sea un refugio, que el espacio privado se oponga al público en cuanto a frecuencia y preferencia para las “enfermas”. El principal objetivo de toda terapia para la agorafobia es sacarnos de casa. Pero, ¿puede haber agorafóbicas que no signifiquen la preferencia de estar en casa (frente a estar en la calle) como un problema? ¿Puede haber agorafóbicas que incluso estén a gusto con esta situación? Mercedes narra así, en un hilo discursivo a propósito de cómo manejan los/las participantes sus relaciones sociales, su actual vida social:

“Pues yo en estos momentos ninguna, a no ser que vengan mis amigas para tomar algo o a dar un paseo. Si no, pues nada, ya estoy acostumbrada a estar en casa y me encuentro muy a gusto” (Mercedes, grupo 1).

De nuevo, no es lo mismo “no puedo salir” que “no quiero salir” o “prefiero no salir”. Frente a la involuntariedad del no poder, preferir requiere voluntad y deseo propio.

Es tan modélicamente hegemónico que las agorafóbicas quieran salir de casa como resistente y transgresor, así como peligroso, es que les guste quedarse allí. Una de las usuarias explica así cómo se siente justo después de llegar de comprar en el supermercado:

“(…) Pero ya en casa, al fin. Por una parte, me siento mal, porque el estar en casa me haga tan feliz (…)” (Mónica, grupo 1).

Una última forma de resistencia que encontramos, relacionada con la anterior, es la resistencia a la significación de la soledad como problema. Toda persona con agorafobia, dice el discurso médico, tiene problemas para la soledad y la necesidad de sentirse acompañada. No es el caso, en cambio, de las siguientes dos usuarias que se expresan así en un hilo discursivo iniciado por un compañero con la pregunta “¿Les angustia y disgusta igual que a mí la soledad?”: “A mí la verdad que no, que siempre me ha gustado la soledad” (Elena, grupo 2); “A mí no, al contrario me gusta” (Salu, grupo 2).

¿Por qué significamos estas resistencias, además, como resistencias a la narrativa de la restitución? Porque señalan, visibilizan, otros modos de vivir el malestar agorafóbico, diferentes a la narrativa reitutiva biomédica que implica que tienes un trastorno determinado que ha de ser tratado y curado, una curación que te restituirá en un estado “normal” de salud mental. Muestran cómo estar solas no tiene necesariamente que ser un problema, cómo lo que sienten no tienen que ser necesariamente síntomas tratables o curables, cómo quedarse en casa puede ser una elección satisfactoria.

Cabe advertir, sin embargo, que la literatura científica también se ha manifestado crítica ante estas esperanzas depositadas en las comunidades virtuales como espacios de transgresión. El estudio de Wu Song, West, Lundy y Smith (2012) sobre los foros de embarazo, parto y postparto colocan ciertos interrogantes sobre el papel que desempeña Internet en el desafío del actual paradigma biomédico y en el empoderamiento de las mujeres para la toma de decisiones significativas; por el contrario, las autoras ponen el foco en procesos de confirmación de la normalidad que se dan a través de los entornos online y que consiguen reconverter a las mujeres en pacientes informadas con competencias para desempeñar su rol de madres. En la misma línea Anne-Grete Sandaunet (2008) se pregunta si los grupos de autoayuda tienden a promover una experiencia de recuperación de la “enfermedad” que subraya la importancia del coraje, el optimismo y la calidad de vida. Pitts (2004) argumenta en su estudio que se plantean algunas cuestiones serias sobre la ciberagencia de las mujeres, que la Internet puede contribuir a agravar las presiones sociales que implican los papeles de la restitución y la recuperación y el optimismo implacable. A este respecto destacamos la reflexión de una

usuaria ante la publicación en el grupo de un artículo que afirma que la única manera de superar la agorafobia es el esfuerzo y la positividad:

“La positividad y el optimismo es fundamental pero hay veces que uno lleva tanto peso a las espaldas que debe de parar. Y no por ello es menos que nadie. Ya está bien de la vida perfecta, la sonrisa perfecta, la foto perfecta... Todos tenemos el derecho de tener un mal día y/o una mala racha” (Sara, grupo 2).

En estos grupos donde lo que priman son los discursos positivos que refuerzan la importancia del esfuerzo y el optimismo para la superación de los malestares, con su relato Sara muestra la componenda a la que se enfrenta como participante y a la vez como persona con malestar y con derecho a sufrirlo más o menos positivamente.

Más allá de lo bonito que quedan en las portadas de los libros de autoayuda las recomendaciones sobre la importancia del esfuerzo y positivismo en la superación de malestares, de la fuerza que puede transmitir a los/las usuarios/as en un momento determinado, el pensamiento positivo se puede traducir en la *praxis* en un peligro de sobrerresponsabilización de los/las usuarios/as hacia sus enfermedades (o trastornos) (Sontag 1979). La sobrerresponsabilización de las personas usuarias está también relacionada con la idea que sostiene Barbara Ehrenreich de que cuando las cosas van mal, y la “enfermedad” (en nuestro caso el trastorno) se resiste al tratamiento, o progresa, las personas usuarias acaban culpabilizándose a ellas mismas por no estar siendo lo suficientemente positivas, “de manera que se favorece un proceso de culpabilización de la víctima” (Ehrenreich 2012, 52).

Conclusiones

En nuestro texto se puede observar cómo las comunidades virtuales para personas agorafóbicas cumplen funciones tan importantes para sus miembros como la producción y distribución de información heterogénea, el suministro de apoyo, la provisión de identidad o el favorecimiento de la posibilidad de resistencia.

Como hemos sugerido en este artículo, el discurso médico hegemónico agorafóbico emite una narrativa única sobre la gestión del malestar agorafóbico: una gestión que pasa, entre otras cosas, por la importancia del tratamiento farmacológico y psicológico o la narrativa de la restitución. Del otro lado, las usuarias de los grupos visibilizan cómo esta narrativa no es necesariamente aplicable a todas las subjetividades y experiencias. Hay quienes están de acuerdo con la toma de medicación y quienes la rechazan, hay quienes se adhieren a la identidad agorafóbica tradicional y quienes la performatizan. Hay quienes significan su trastor-

no como algo curable y vislumbran su recuperación como una restitución, una vuelta de la “normalidad”, así como quienes deciden vivir su malestar al margen de esta restitución.

En este contexto, las comunidades virtuales funcionan como espacio privilegiado para observar todas estas dinámicas. Un espacio, a su vez, en el que, a diferencia del encuentro clínico tradicional, más privado, más acotado, más jerarquizado, la agencia de las usuarias aparece de manera más visible.

Esta agencia, una agencia reflexiva, sitúa a las usuarias de nuestras comunidades como sujetos críticos, activos, con poder para construir su propia biografía. Sin embargo, considerando el marco en el que se suscriben estos sujetos, la institución médica y el estado de bienestar del que hablábamos en la introducción, esta agencia reflexiva puede comportar riesgos para los mismos sujetos. El principal de ellos sería el traspaso por parte de los estados de bienestar de toda la responsabilidad sobre la gestión de los malestares a los individuos cuando hay cuestiones al respecto de esta gestión que están más allá de su control. Veamos que esta postura, la del sujeto reflexivo, el formado, el activo, el que se esfuerza, es significativamente cómoda para los estados: ahora son los sujetos, y ya no los estados, los principales responsables en la gestión de sus malestares.

Pero como decimos, hay aspectos en la vivencia y gestión de los malestares que están fuera del control del sujeto. Yo escribo desde un país en el que existe una cobertura sanitaria universal, pero no todos los países cuentan con esta universalidad. Por mucha reflexividad, por mucha elección, por mucho conocimiento y formación, si no puedes acceder a determinados servicios sanitarios, si existe una retracción por parte de los estados, la aplicación de la reflexividad aquí carece de sentido. En esta línea, a una democratización del conocimiento le debe corresponder una democratización de la realidad, solo así el sujeto reflexivo podrá ser tal, solo así el estado de bienestar hará honor a su nombre.

Analizar nuestros grupos, tal y como nos ofrece la netnografía, como *locus* de interacción humana que constituye realidad social nos ha permitido observar dinámicas sociales que *a priori* no planeábamos encontrar. Si pensábamos que al tratarse de comunidades de iguales no identificaríamos relaciones de poder susceptibles de marcar los tiempos y los ritmos de la misma comunidad, nos equivocábamos. Hemos podido observar cómo, al igual que en cualquier interacción humana, nuestros grupos online producen y reproducen relaciones de poder desiguales materializadas en la práctica, en el hecho de que unos discursos aparezcan más legitimados que otros dependiendo de quién los emite. Del mismo modo, hay narrativas que por su contenido aparecen penalizadas con toques de atención para quien las acuña o incluso con la expulsión de sus autores/as.

El marco desde el que hemos trabajado, así como todo lo que hemos logrado encontrar, nos lleva a corroborar lo fructífero que puede resultar el estudio de las

comunidades virtuales para el campo social, al mismo tiempo que nos permite refutar aquellas opiniones que señalan que la aplicabilidad de la netnografía comporta mayores limitantes que la realizada en espacios territoriales para el estudio social debido a la falta de contacto cara a cara entre las personas participantes y de quien investiga con ellas.

En el caso de nuestros grupos, esta falta de contacto real no solo no dificulta la investigación, sino que supone la razón de ser del mismo objeto que se investiga: dada la dificultad de las personas agorafóbicas para vivir y ocupar espacios físicos fuera de sus casas, no se suelen relacionar como otras comunidades de atención en forma de asociaciones que se reúnen en un determinado espacio/tiempo. Así pues, la potencia que la virtualidad les brinda para relacionarse y sociabilizarse hace de estos grupos un espacio privilegiado para el análisis de sus narraciones y discursos. Un análisis ya no solo de la gestión individual de las usuarias en su experiencia agorafóbica, sino sobre todo un análisis de narraciones y significaciones compartidas o, por el contrario, discordantes, susceptible de explicar cómo se articulan como grupos (virtuales y reales) y el papel como agentes sociales que juegan estos grupos embebidos y erigidos en el seno de unos determinados marcos discursivos hegemónicos, esto es, las narraciones biomédicas.

Más allá de nuestra especificidad, esto es, hablar de comunidades de atención de personas agorafóbicas, hemos podido estudiar las comunidades virtuales de atención comprendiéndolas como un tipo de relación social con características propias debido al marco espacio/temporal en el que se desarrollan, descubrir las funciones que están cumpliendo el día de hoy en la significación y gestión de los malestares de manera individual y colectiva y, con ello, experimentar que en ellas y a partir de ellas, se abre un campo de estudio para la sociología de la salud muy necesario y provechoso. ■

Referencias

- Allen, C.; Vassilev, I.; Kennedy, A. y Rogers, A. 2019. The work and relatedness of ties mediated online in supporting long-term condition self-management. *Sociology of health & illness*.
- American Psychiatric Association. 2013. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. DSM-5*. Washington, DC: American Psychiatric Association.
- Bauman, Z. 2003. *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartlett, Y. K. y Coulson, N. S. 2011. An investigation into the empowerment effects of using online support groups and how this affects health professional/patient communication. *Patient education and counseling* 83(1), pp.113-119.

- Burrows, R.; Nettleton, S.; Pleace, N.; Loader, B. y Muncer, S. 2000. Virtual community care? Social policy and the emergence of computer mediated social support. *Information, Communication & Society* 3(1), pp. 95-121.
- Bury, M. 1982. Chronic illness as biographical disruption. *Sociology of Health & Illness* 4(2), pp.167-182.
- Butler, J. 2001. *El género en disputa*. México: Paidós.
- Canguilhem, G. 1966. *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.
- Castells, M. 1991. *The informational city. Information technology, economic restructuring and the urban-regional process*. Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Coll Planas, G. 2014. "Me quedaré con lo positivo: Análisis de blogs de mujeres con cáncer de mama". *Aloma* 32(1), pp. 33-44.
- Coulter, A. 2007. *Engaging Patients In Their Health: How The Nhs Needs To Change*. Oxford: Picker Institute.
- Chung, D. S. y Kim, S. 2008. Blogging activity among cancer patients and their companions: Uses, gratifications, and predictors of outcomes. *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 59(2), pp. 297-306.
- Chung, J. E. 2014. Social networking in online support groups for health: how online social networking benefits patients. *Journal of health communication* 19(6), pp. 639-659.
- Conrad, P. 2007. *The medicalization of society: on the transformation of human conditions into treatable disorders*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Del Fresno, M. 2011. *Netnografía. Investigación, análisis e intervención social online*. Barcelona: Editorial UOC.
- Ehrenreich, B. 2012. *Sonríe o muere: la trampa del pensamiento positivo*. Madrid: Turner.
- Esteban, M. L. 2001. *Re-producción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud*. España: Gakoa.
- Foucault, M. 1975. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI.
- Foucault, M. 1977. *Historia de la medicalización. Educación médica y salud* 11(1), pp. 3-25.
- Foucault, M. 2001. *El nacimiento de la clínica*. México: S. XXI.
- Foucault, M. 2009. *Vigilar y Castigar*. Madrid: S. XXI.
- Frank, A. W. 1995. *The wounded storyteller*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Giddens, A. 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Giles, D. C., y Newbold, J. 2013. "Is this normal?" The role of category predicates

- in constructing mental illness online. *Journal of Computer-Mediated Communication* 18(4), pp. 476-490.
- Hall, S. 2003. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Holland, S. 2019. Constructing queer mother-knowledge and negotiating medical authority in online lesbian pregnancy journals. *Sociology of health & illness* 41(1), pp. 52-66.
- Horne, J. y Wiggins, S. 2009. Doing being "on the edge": Managing the dilemma of being authentically suicidal in an online forum. *Sociology of health & illness* 31(2), pp. 170-184.
- Jovell, A. J.; Navarro D.; Fernández, L. y Blancafort, S. 2006. Nuevo rol del paciente en el sistema sanitario. *Atención primaria* 38(4), pp. 234-237.
- Lupton, D. 2002. Consumerism, reflexivity and the medical encounter. *Soc Sci Med* (45), pp. 373-495.
- Marco Leimeister, J.; Schweizer, K.; Leimeister, S. y Krcmar, H. 2008. Do virtual communities matter for the social support of patients? Antecedents and effects of virtual relationships in online communities. *Information Technology & People* 21(4), pp. 350-374.
- Marcus, J. 2011. Apuntes sobre el concepto de identidad. *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 5(1), pp. 107-115.
- Naslund, J. A.; Aschbrenner, K. A.; Marsch, L. A. y Bartels, S. J. 2016. The future of mental health care: peer-to-peer support and social media. *Epidemiology and psychiatric sciences* 25(2), pp. 113-122.
- Nettleton, S.; Burrows, R. y O'Malley, L. 2005. The mundane realities of the everyday lay use of the internet for health, and their consequences for media convergence. *Sociology of health & illness* 27(7), pp. 972-992.
- Parsons, T. 1951. Illness and the role of the physician: a sociological perspective. *American Journal of orthopsychiatry* 21(3), pp. 452-460.
- Pitts, V. 2004. Illness and Internet empowerment: writing and reading breast cancer in cyberspace. *Health* 8(1), pp. 33-59.
- Rheingold, H. 1993. *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. Massachusetts: Addison-Wesley.
- Rich, E. 2006. Anorexic dis (connection): managing anorexia as an illness and an identity. *Sociology of health & illness* 28(3), pp. 284-305.
- Rose, N. 2019. Our Psychiatric Future. *The Politics of Mental Health*. Cambridge: Polity Press.
- Sánchez Noriega, J. L. 1997. *Crítica de la seducción mediática*. Madrid: Tecnos.
- Sandaunet, A. G. 2008. The challenge of fitting in: non-participation and withdrawal from an online self-help group for breast cancer patients. *Sociology of health & illness* 30(1), pp. 131-144.
- Song, F. W.; West, J. E.; Lundy, L. y Smith Dahmen, N. 2012. Women, pregnancy,

- and health information online: the making of informed patients and ideal mothers. *Gender & Society* 26(5), pp. 773-798.
- Sontag, S. 1979. *Illness as Metaphor*. London: Allen Lane.
- Stevenson, F.; Hall, L.; Seguin, M.; Atherton, H.; Barnes, R.; Leydon, G., y Ziebland, S. 2019. General Practitioner's use of online resources during medical visits: managing the boundary between in-side and outside the clinic. *Sociology of health & illness* (41), pp. 65-81.
- Thompson, R. 2012. Looking healthy: Visualizing mental health and illness online. *Visual Communication* 11(4), pp. 395-420.
- Tucker, I. M., y Lavis, A. 2019. Temporalities of mental distress: digital immediacy and the meaning of "crisis" in online support. *Sociology of health & illness* (41), pp. 132-146.
- Yeshua-Katz, D. 2015. Online stigma resistance in the pro-ana community. *Qualitative health re-search* 25(10), pp. 1347-1358.

RESEÑA

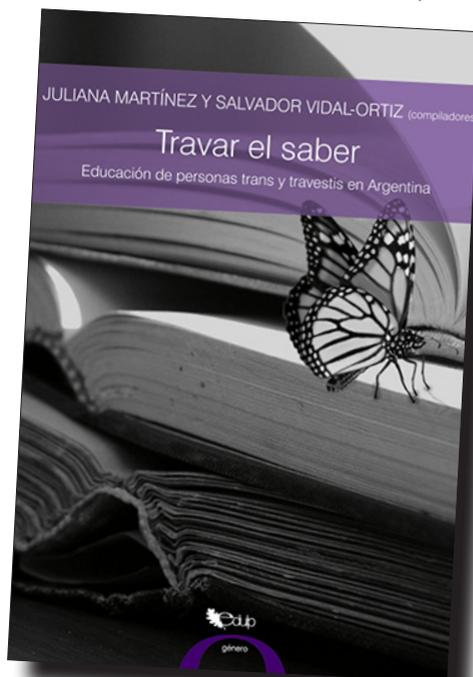
Juliana Martínez y Salvador Vidal-Ortiz (comps.)
Travar el saber. Educación de personas trans y travestis en Argentina: relatos en primera persona

Buenos Aires, Argentina: Edulp, Editorial de la Universidad de La Plata, 2018

Andrés Álvarez*

EN MARZO DE 2019 se presentó en el CEIICH de la UNAM el libro *Travar el saber* (2018), en el que participaron los compiladores Juliana Martínez y Salvador Vidal-Ortiz, las mujeres travestis Alma Fernández y Claudia Vásquez, y, además, Facundo Ábalo. El evento se llevó a cabo dentro de las actividades del Seminario de Investigación Avanzada Estudios del Cuerpo (ES-CUE), que coordina Maya Aguiluz, quien presentó a los panelistas. Luego, cada uno explicó de manera breve su trabajo en la publicación y relataron las experiencias que vivieron (y viven) las personas travestis en el Bachillerato Mocha Celis en Buenos Aires, Argentina.

El nombre del bachillerato, Mocha Celis, hace memoria a una persona travesti asesinada por la policía en Argentina; acto que representa un hecho mayor y urgente a resolver: *Transgender Europe* (TGEU) lleva un registro a través del Observatorio de Personas Trans Asesinadas (TMM) en el mundo, y muestra que la gran concentración de homicidios se encuentra en Centro y Sudamérica con 2,350 casos en la última década (2008-2018), lo que convierte a esta región en la más mortífera para las personas trans. ¿Qué hace falta modificar en el



sistema jurídico, político, cultural y social para detener estas estadísticas?, ¿cuántos de estos casos se han resuelto y cuántos se han archivado o cerrado?, ¿qué papel juega la educación en estos cambios estructurales? El bachillerato lo tiene claro: resistir con la educación y *travar el saber*, como lo dijo la activista Lohana Berkins.

Álvarez, Andrés. «Reseña del libro: *Travar el saber. Educación de personas trans y travestis en Argentina: relatos en primera persona*. Buenos Aires, Argentina: Edulp, Editorial de la Universidad de La Plata, 2018.» *Interdisciplina* 9, n° 24 (mayo-agosto 2021): 229-231.

Los relatos que se encuentran en el libro apuestan por mostrar las vivencias, las dificultades y los esfuerzos que tienen hombres y mujeres trans y travestis para acceder a la educación frente a un sistema educativo excluyente, heterosexual y patriarcal. Por lo que son importantes en tres sentidos: primero, forman parte de la memoria histórica de la creación de la escuela; segundo, representan material primario para el análisis educativo y cultural de la realidad social; y tercero, muestran los límites y los desafíos de las políticas educativas y de género para la inclusión de la diversidad sexogenérica.

Las colaboraciones del libro son diversas tanto en términos generacionales como de género: se incluyen, en su gran mayoría, relatos de mujeres travestis jóvenes y adultas; asimismo, hay quienes se reconocen como gays, homosexuales, transexuales, trans, transgénero y hombres trans. Su extracción social es diversa: hay quienes vienen de escuelas privadas o de escuelas públicas, así como quienes son originarias de otros países o del interior de Argentina. También se encuentran relatos de profesores, administrativos y fundadores. Cabe destacar que todas las participaciones describen al Mocha Celis no solo como espacio de conocimiento y saber, sino como un lugar donde se tejen redes de afectividad y solidaridad.

La compilación de Martínez y Vidal-Ortiz muestra distintas problemáticas que gravitan en torno a la educación de personas trans y, aunque en un principio pareciera que sus apartados tienen poca relación, hay una sistematización de relatos en términos generales de las trabas (y *travas* como se llegan a nombrar las mujeres travestis) para acceder a la educación en Buenos Aires. Es interesante cómo muchas mujeres se reconocen como *tra-*

vestis y hacen de esta categoría su pertenencia a un grupo social, identitario y político. La primera parte del libro está dividida en varios temas: 1) infancia: recupera el pasado y las historias de rechazo en la niñez que truncaron los estudios secundarios de muchos niños y niñas; 2) *bullying*: da cuenta de los lugares de discriminación por los que pasan las personas trans: En los hogares, las familias no aceptan ciertas expresiones corporales de hijos; en los espacios educativos, tanto compañeros como profesorado discriminan, rechazan a quien “no se comporta” o “no se viste” como “debería” de hacerlo. Y en la calle, enfrentan el vituperio y el escarnio público; 3) migración: muestra lo que implica salir de un país e incorporarse a las dinámicas de otro, así como salir de una representación de género y asumirse como travesti. Este es uno de los mejores apartados del libro por la vitalidad y la fuerza de las narraciones; 4) inclusión: la escuela no solo da prioridad a travestis y mujeres trans, sino a la comunidad LGBT y a quienes quieran continuar sus estudios secundarios; 5) estudio y trabajo: este apartado habla de los logros que han tenido las personas después de pasar por la formación en el bachillerato Mocha Celis. El proyecto educativo es una gran apuesta no solo para que muchas personas terminen sus estudios, sino para que tengan las herramientas necesarias para incorporarse al mundo laboral. Se pueden leer los deseos de superación y los anhelos de los, las y les estudiantes para continuar los estudios universitarios o ejercer su profesión; 6) educación como arma: los relatos enfatizan el mejoramiento de sus vidas personales por haber cursado (o cursar) el bachillerato; les dio empoderamiento y libertad para exigir sus derechos y, por ende, hacer una sociedad más diversa y consciente.

En la segunda parte del libro se encuentran relatos de personas que trabajan o colaboran en el Bachillerato Popular Trans Mocha Celis, la organización OTRANS y la Universidad Nacional de la Avellaneda; relatos que dan cuenta de la larga batalla política y educativa por el reconocimiento de los derechos de las personas travestis en Argentina. Al final del libro se encuentran algunas fotografías de las dinámicas y las pedagogías en el bachillerato y de las manifestaciones de OTRANS.

Travar el saber revela la situación social de la discriminación por la que pasan las personas travestis de Argentina, en relación con el acceso a la educación, sin embargo, muestran que no se reduce a la escuela, sino a todo un conjunto de discursos y prácticas que reproducen la discriminación en los hogares, el espacio público o los lugares para laborar. No es

solo el género lo que se interpela, sino un sistema simbólico del orden social que se legitima desde las instituciones del Estado. El bachillerato Mocha Celis muestra que también desde estas mismas instituciones se pueden hacer cambios estructurales para hacer de la tolerancia y el respeto a la diferencia otra forma de vida, pero, sobre todo, para que se reconozcan los derechos a la educación, la salud y el trabajo.

La publicación de esta obra continúa una labor importante de la editorial Edulp, después de reeditar en 2016, *Vivir con virus. Relatos de la vida cotidiana*, de Marta Dillon (publicado primeramente en 2004 por la editorial Norma), pues revela, de primera mano, cómo las personas travestis viven, imaginan y accionan desde la escuela, un mundo más justo, igualitario y humano. ■

RESEÑA

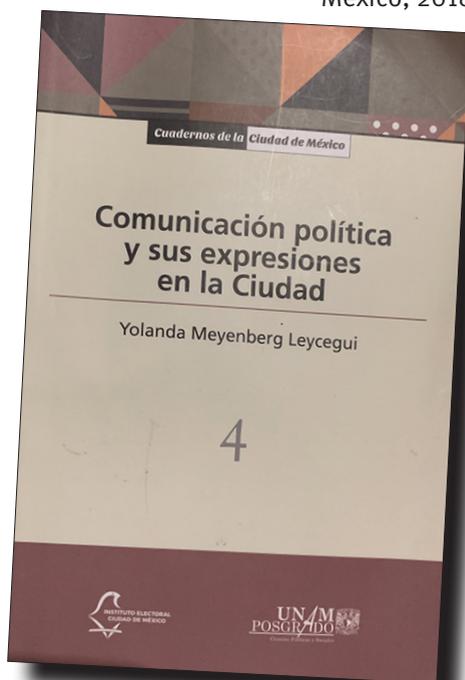
Yolanda Meyenberg Leycegui
**Comunicación política y sus expresiones
en la ciudad**

Instituto Electoral de la Ciudad de México (Cuadernos de la Ciudad de México 4).
México, 2018

Valeria Guadalupe Ávalos Osuna*

COMUNICACIÓN POLÍTICA y sus expresiones en la ciudad es un libro guiado por un criterio didáctico, donde la académica Yolanda Meyenberg se propone conocer la integración de la comunicación política, lo que se intenta responder con claridad a través de dos interrogantes; en primer lugar pregunta: ¿Cuáles son los elementos de la comunicación política que sirven para entender las interacciones entre los actores que contribuyen al intercambio de información entre los medios de comunicación, los políticos y las instituciones públicas? Siguiendo con ¿Cuáles son los procesos a partir de los que esa información se va a convertir en producto atractivo susceptible de persuadir la opinión pública y que se logre su apoyo? Con la finalidad de responder a estas preguntas, el texto se ha organizado en once secciones a partir de los aportes de la comunicación política.

La tesis central de la autora es mostrar el vínculo de la disciplina de la comunicación con el campo de la política, señalando cómo se ha ido transformando la comunicación política en



los últimos 20 años en la Ciudad de México, a partir de diversas herramientas, como lo son los medios de comunicación, redes sociales y la era digital.

* Estudiante de la Maestría en ciencias sociales con énfasis en estudios regionales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Sinaloa, Unidad Mazatlán. Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la misma institución.

Ávalos Osuna, Valeria Guadalupe. «Reseña del libro: *Comunicación política y sus expresiones en la ciudad*. Instituto Electoral de la Ciudad de México (Cuadernos de la Ciudad de México 4). México, 2018.» *Interdisciplina* 9, n° 24 (mayo-agosto 2021): 232-236.

Asimismo, las transformaciones que se han presentado en los últimos años ponen en duda, por primera vez, la hipótesis de las experiencias políticas que marcan el hito en la historia, la manera en que lo cuentan los actores que participan en ella y la forma en la que lo registran los medios de comunicación digital y convencional.

Pese a los enormes avances de la comunicación, el propósito de la autora es comprender estas transformaciones en los últimos años y lo hace a partir de quiénes son los actores que parten de los procesos comunicativos, establece los procesos y dinámicas de intercambio que pertenecen a la función informativa, plantea una sección de campañas políticas, un debate actual centrado en la tecnología, el abuso de la misma y, por último, la expresión negativa de la esfera pública a través de una reflexión final, dejándonos mirar hacia el lado oscuro de la comunicación política.

El título del libro es utilizado como atajo conceptual para designar la comunicación que corresponde con el supuesto de la parte política en la ciudad y cómo la primera ha marcado la manera en que se han contado las transformaciones de la segunda y la forma en que la registran los medios convencionales y digitales; se considera que este tema afecta en las decisiones de los individuos al momento de establecer los procesos y las dinámicas de la función informativa de la comunicación política; sin embargo, es importante destacar de manera positiva cada aspecto presentado en el texto, debido a que se encuentra en un conocimiento del pasado y ayuda a conocer las transformaciones de la comunicación desde sus inicios.

Se hace una descripción con el fin de responder las interrogantes que la autora se plan-

tea a lo largo de la obra, respecto a la transformación de la comunicación política, a través de los procesos y dinámicas de intercambio que pertenecen a la función informativa de manera más detallada, a través de la metodología descriptiva, en donde en el desarrollo del libro se expone una muestra de las piezas del caleidoscopio que constituye la comunicación política, utilizando como instrumento didáctico dos preguntas y respondiéndolas a través de once secciones que se presentan en los siguientes párrafos.

En las dos primeras secciones “¿Qué es la comunicación política?” y “Comunicación política y democracia”, se establecen principalmente los fundamentos que van a permitir que se comprenda la comunicación política como una tarea importante y de manera esencial en las sociedades contemporáneas; aquí, la autora hace un recuento de definiciones que van a servir como punto de partida para comprender el acompañamiento de la comunicación en los procedimientos para definir a la democracia.

La comunicación es un proceso considerado para transmitir información, pero la comunicación política para Meyenberg (2018) es el intercambio que tiene que ver con la forma en que conviven el ejercicio del poder y la autoridad, y con la manera en que se justifica la legitimidad. Esto se resume en quién va a tomar las decisiones, los principios legales que se toman en cuenta y los mecanismos que las instituciones van a considerar para tomarlas y por qué esto se relaciona con la autoridad; de forma específica, la comunicación política hace referencia al conjunto de las acciones, normas y estrategias en donde se van a difundir y a evaluar los mensajes respecto a los distintos autores.

Es entonces que se considera como un hallazgo importante para la comunicación po-

lítica, que es comprendida como la condición del funcionamiento de un espacio, donde se nos va permitir intercambiar los discursos contradictorios de los actores mencionados, los cuales cuentan con legitimidad para que se exprese de manera pública y política, es decir, creando interacción entre información, política e incluso democracia. Por eso mismo, se toma en cuenta la postura de Diamond y Morlino de la buena democracia, considerada como aquella en la que los ciudadanos gozan de la capacidad de responder sus inquietudes (Diamond y Morlino citado en Meyenberg, 2018).

Respecto a la democracia que se presenta como hallazgo importante en la comunicación política, considera la autora garantías básicas, como lo son la libertad de expresión y la pluralidad de fuentes de información; en este sentido, en primer lugar la libertad de expresión va a permitir que el ciudadano tenga el derecho de participar y expresar su decisión en cuestiones políticas sin que se le imponga una sanción o se censure, lo cual considero importante para que se rescaten las propuestas por parte de la sociedad. Mientras que por otra parte, en la pluralidad los ciudadanos van a tener el derecho de contar con las fuentes de información con distintos enfoques donde podrán enterarse de los asuntos políticos y se les permitirá conocer las razones de quien va a tomar las decisiones.

En ese sentido, respecto a la postura de la autora en estos apartados, se considera positivo su punto de vista debido a que los medios de comunicación en una sociedad democrática cumplirían la función de contribuir con información de cultura cívica, donde podrá formarse la educación y se podrá supervisar el poder público y el interés político por parte de los ciudadanos. Por su parte, para las tres secciones

que prosiguen, primero toma en cuenta a los actores de la comunicación política, siguiendo con la opinión pública y tercero, a los medios y los procesos de comunicación política: en donde se va a dedicar a explicarnos cómo se van relacionando los actores que participan en los procesos de comunicación, como se muestra en las estrategias utilizadas por los políticos, instituciones, medios de comunicación y la opinión pública para conseguir un lugar importante en la agenda del debate público.

Meyenberg (2018) considera que la comunicación política tiene tres protagonistas: políticos, periodistas y opinión pública, quienes intercambian mensajes de acuerdo con su propia visión e interpretación de la información. Por eso mismo, se manifiesta de manera razonable la postura de la autora, debido a que la cobertura de las noticias va a tender a reproducir las versiones e interpretaciones que se van a generar por los actores mencionados, incluso se caracteriza por la democracia contemporánea, que se encargará de determinar el contenido que se difunde a través de la opinión pública de los medios de comunicación, contribuyendo a definir la agenda pública.

Incluso Meyenberg (2018) agrega la opinión pública como la expresión de lo que piensan los distintos grupos de la sociedad, en relación con lo que sucede en el entorno que se desenvuelven. De igual forma, la opinión pública puede ser considerada como una medida de la cual se deriven los resultados de los diversos aspectos presentes en la vida política o los distintos colectivos sociales sobre temas de interés. Aquí podemos tener presente temas del nivel de gobierno, situación económica y las evaluaciones de las instituciones, definiendo tendencias de la forma de pensar y el comportamiento de la sociedad. Incluso, los medios

de información son el espacio donde se hace presente el resultado o movimiento de la interacción de la comunicación política y estos mismos cuentan con la capacidad de decidir qué información de la realidad va a convertirse en noticia, con el fin de tener un lugar en el espacio público.

Cabe mencionar, que la autora hace una relación con la obtención de un lugar en el espacio público, a través de los procesos de comunicación que, según Meyenberg (2018), son la capacidad para definir los temas, lo que no es potestad y su posibilidad de influir en las actitudes y opiniones. De igual forma, respecto a la postura de la autora, se considera un gran aporte sobre la información de los medios de información, debido a que explica que los medios jerarquizan los hechos desde su tiempo y su lugar, a través de sus procesos de comunicación, los cuales definen la capacidad de influir con sus temas seleccionados en las actitudes y opiniones de la comunidad.

Ya establecidos los procesos y dinámicas de intercambio de la función informativa, la autora dedica tres secciones a la función persuasiva, tomando en cuenta los siguientes puntos: mensajes e historias, persuasión y confianza; y mercadotecnia. Donde se nos hablará de los procesos y dinámicas y se aludirá a la estructura, el contenido de mensajes y la forma en que son creados a través de campos de empatía con el público. También se describe cómo los profesionales de la comunicación van desarrollando estrategias a través de la mercadotecnia para convencer a la opinión pública de la información transmitida. Se incluye una sección más, con el título de “campañas electorales”, donde añade un ejemplo de comunicación política en el contexto de identificar las dinámicas de manera muy cotidiana y el resultado del

intercambio entre los actores que lo van conformando.

En las primeras tres secciones mencionadas, ya no solo se refiere a los actores participantes de la comunicación política sino también a los procesos que la van a identificar, en donde aborda contenidos mucho más susceptibles que se convierten en noticias. Como los medios son el vehículo donde se dan a conocer los mensajes y la vinculación de la lógica de las acciones con la vida cotidiana, es la intención de hacer comunicación institucional y es precisamente la construcción del mensaje donde se origina la persuasión de la comunicación política.

En la sección de campañas electorales, la información que se distribuye permite a los ciudadanos estar informados, pero por otra parte, según Meyenberg, esta tiene como objetivo que se consigan votos; en este sentido se relaciona con las secciones pasadas, en donde la mercadotecnia política se enfoca primordialmente en las personas y las relaciones entre ellas, debido a que se necesita la existencia del entorno democrático para la difusión de diferentes posiciones políticas que se vean reflejadas en la votación. Por último, la autora toma en cuenta el debate central de la tecnología y el abuso de la misma; hace además una reflexión sobre las expresiones negativas que van proliferando en la esfera pública.

Mediante este debate Meyenberg nos presenta, primeramente, la manera de hacer más efectivo el derecho a la información, la expresión, la forma de circular las ideas y el abuso de las mismas; nos ayuda a acentuar de manera simple el lado oscuro de la política, debido a que discute alcances de la comunicación política pero, ya de manera digital y en redes sociales, como una nueva forma de organi-

zación digital del gobierno, en donde se relaciona con el interés por emprender procesos de persuasión mediante las tecnologías.

Asimismo, el planteamiento coincide con la capacidad con la que cuentan las redes para introducir actores, contenidos y organizaciones sociales como centros de poder en las TIC y explica cómo la opinión pública es expresada por los medios digitales y cómo se ajustan las percepciones institucionales y políticas, formando parte de la conversación de la sociedad. De igual forma, en la reflexión final se desarrollan de manera negativa las expresiones que van proliferando en la esfera pública y la manera en que inhiben la deliberación democrática, cómo se va exponiendo la información y cómo somos partícipes de ello día con día.

Finalmente, esta lectura se puede relacionar con Van Dijk (2016) con el análisis del discurso, quien comenta lo siguiente:

Análisis Crítico del Discurso (ACD) es un tipo de investigación que se centra en el análisis discursivo y estudia, principalmente, la forma en la que el abuso de poder y la desigualdad social se representan, reproducen, legitiman y resisten en el texto y el habla en contextos sociales y políticos (Van Dijk 2016, 204).

Partiendo de la postura del autor mencionado, se hace una breve comparación en

cómo Meyenberg hace un acercamiento de la comunicación política, así como el intercambio que va desde la práctica de información hasta las estrategias persuasivas en donde se busca compartir valores, emociones o incluso el cambio de comportamiento por el abuso del poder, de la misma forma en la que Van Dijk lo relaciona a su estudio de ACD, en donde se centra en la forma en que se abusa del poder y se presenta la reproducción en los textos.

Por último, se concluye con los aspectos que se toman de manera positiva, tomando en cuenta las tendencias de mediatización que fomentan la libertad de expresión y promueven transparencia pero, por el contrario, lo negativo de esta circunstancia es cómo la parte informativa es superada por el aspecto persuasivo, considerando que estos puntos son puestos en balanzas para todo el público en general y la intención es exponer las piezas del caleidoscopio que constituye a la comunicación como una tarea dinámica que le ofrece a la sociedad la posibilidad de la actuación de los políticos y los medios de comunicación, sirviendo como base fundamental para obtener mayor información y creando condiciones para que el poder público se pueda ejercer en público, donde el ejercicio del poder, cumpliendo sus expectativas, buscará incrementar la calidad de la democracia. **ID**

Colaboran en este número

María Haydeé García Bravo

Investigadora asociada del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) y profesora en el posgrado de Artes y Diseño de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctoranda en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestra en Historia y patrimonio por Paris 1, Panthéon-Sorbonne. Co-coordina el seminario virtual “Corporalidades y racialización” dentro de la especialización en Epistemologías del Sur de CLACSO. Participa en el proyecto internacional Gabmusana “Del gabinete de maravillas al museo anatómico popular: regímenes de exhibición y cultura material de la medicina”, coordinado por el Dr. José Pardo Tomás del CSIC-Barcelona. Entre sus publicaciones recientes relacionadas con la historia de las ciencias se encuentran: “Arte, ciencia y política. Imágenes de ‘tarahumarés’ en Madrid, 1892”, en Zarzoso, Alfons y Maribel Morente (eds.), *Cuerpos representados. Objetos de ciencia artísticos en España, siglos XVIII-XX*, Victoria Gasteiz: Sans Soleil ediciones, 2020. Y “La exhibición anatómica del cuerpo nacional. Maniqués, cráneos y tipos indígenas mexicanos en Madrid, 1892”, en Pardo-Tomás, José; Alfons Zarzoso y Mauricio Sánchez Menchero (coords.) *Cuerpos mostrados. Regímenes de exhibición de lo humano. Barcelona y Madrid, siglos XVII-XX*, México: Siglo XXI Editores /CEIICH-UNAM, 2019.

Siobhan Guerrero McManus

Siobhan estudió biología en la Facultad de Ciencias de la UNAM y es maestra y doctora en Filosofía de la Ciencia también por la UNAM. Actualmente es Investigadora Titular A del CEIICH. Asimismo, es parte del Consejo Consultivo Honorario de la Rectoría General de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM); integrante del Comité editorial de la revista *Debate feminista* y de la Asamblea General del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir. Sus áreas de especialidad son (i) los estudios de género y ciencia, (ii) la filosofía de la biología, (iii) el transfeminismo y, (iv) la filosofía del sujeto. Es Nivel I del Sistema Nacional de Investigadores. En 2018 fue galardonada con el premio Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos.

Lev Jardón Barbolla

Jardinero. Estudió biología en la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y luego el doctorado en ciencias en el Instituto de Ecología de la UNAM. Realizó una estancia posdoctoral en la Universidad Estatal de Ohio. Sus intereses de investigación incluyen la evolución y genética de poblaciones en plantas, así como la perspectiva dialéctica en evolución. Ha impartido los cursos de Filosofía e historia de la biología, Evolución, Agroecología y Genética de poblaciones, en la Facultad de Ciencias de la UNAM. Así como los de Agroecología y metabolismo sociedad-naturaleza y Genética de poblaciones en el posgrado en Ciencias biológicas. Actualmente estudia el proceso de domesticación y diversificación de las plantas cultivadas desde un punto de vista evolutivo y genético, en su relación con la dimensión política del valor de uso como elemento central en la formación de cultura, utilizando el chile (*Capsicum annuum*) como sistema modelo. En torno a este tema desarrolla investigación interdisciplinaria de campo, articulando la crítica de la economía política con el pensamiento evolutivo, para estudiar el papel de prácticas campesinas de manejo del agroecosistema y selección artificial de las semillas en la conformación de la agrobiodiversidad. Trabaja desde 2013 en el CEIICH de la UNAM.

Gisela Mateos

Gisela Mateos estudió física en la Facultad de Ciencias de la UNAM y luego realizó el posgrado en historia de la ciencia en la Universidad Autónoma de Barcelona. Desde 2003 trabaja como investigadora en el CEIICH. Actualmente sus intereses son la historia de la ciencia y la tecnología en México en el periodo 1945-1975, así como la historia de la física en la segunda mitad del siglo XX. Durante los últimos años ha colaborado con Edna Suárez en torno a los usos de las tecnologías nucleares en América Latina. Imparte cursos en la licenciatura en las carreras de biología y física en la Facultad de Ciencias y en el Posgrado en filosofía de la ciencia, ambos de la UNAM.

Edna Suárez Díaz

Profesora titular C de la Facultad de Ciencias de la UNAM y miembro del SNI (nivel 3). Entre 2005 y 2008 fue Research Fellow en el Max Planck Institute for the History of Science en Berlín, Alemania, y ha realizado estancias académicas en la Universidad de Harvard, la Universidad de California Irvine, y la Universidad del Rüh en Alemania.

Se ha especializado en la historia y la epistemología histórica de las ciencias de la vida en la segunda mitad del siglo veinte, contribuyendo a la historia de la llamada “molecularización” de la biología y la introducción de las computadoras y bases de datos en esta disciplina. Sus trabajos han sido publicados en prestigiosas revistas del área, como *Studies in the History and Philosophy of the Life Sciences*, *Isis* y el *Journal of the History of Biology*. Hoy en día sus proyectos se enfocan al impacto de los programas de desarrollo y las relaciones interamericanas en el desarrollo de la física y las ciencias biológicas de la posguerra, así como la intersección entre los estudios sobre enfermedades moleculares y la salud pública durante la Guerra Fría. Con la Dra. Gisela Mateos se encuentra escribiendo un libro sobre el impacto de la asistencia técnica en el desarrollo de las ciencias nucleares y biológicas en México.

Participa en los comités editoriales de seis revistas internacionales: *Isis*, *Perspectives on Science*, *Theoria*, *Acta Biotheoretica*, *Bulletin of the History of Anthropology*, *History of Science Newsletter*; y es miembro electo en los consejos de distintas sociedades, como la History of Science Society, la más antigua del área (1924).

Assumpta Jover-Leal

Licenciada en sociología por la Universitat de València con máster oficial en Género y políticas de igualdad de la misma universidad. Actualmente se encuentra en el último año de doctorado en el programa de Género y políticas de igualdad del Institut de la Dona y la Universitat de València. Está especialmente interesada en las áreas de investigación de la sociología crítica de la salud mental. Ha realizado una estancia de doctorado en la UNAM con la doctora Teresa Ordorika Sacristán.

Arantxa Grau-Muñoz

Licenciada en sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona y doctora en CC Educación. Actualmente es profesora en el departamento de Sociología y antropología social en la Universitat de València. Sus áreas de investigación son: la sociología crítica de la salud y la enfermedad, la teoría feminista de los géneros y las sexualidades y la metodología de investigación. Ha realizado estancias universitarias en la University of Sydney con la profesora Raewyn Connell y en la University of Illinois at Chicago con la profesora Barbara Risman.

Iván Eliab Gómez Aguilar

Investigador posdoctoral en el CEIICH de la Coordinación de Humanidades de la UNAM. Doctor en Filosofía de la ciencia por la UNAM. Sociólogo y maestro en Estudios políticos y sociales por la misma universidad. Sus áreas de trabajo son la epistemología social y la filosofía de las ciencias sociales. Actualmente investiga los usos de los conocimientos expertos en el área de la salud mental. Junto con Teresa Ordorika, es fundador y coordinador del Seminario en Estudios Sociales en Salud Mental en el CEIICH. Como parte de su actividad docente ha impartido cursos en teoría social contemporánea y la metodología en ciencias sociales a nivel licenciatura, y forma parte del padrón de tutores del posgrado en Filosofía de la ciencia, en el cual ha impartido un curso sobre epistemología social y ciencia. Realizó estancias en la Universidad Humboldt de Berlín y en el King's College de Londres, gracias a una beca posdoctoral del Conacyt. Es miembro del Social Epistemology Review and Reply Collective y forma parte del Sistema Nacional de Investigadores.

Angélica Morales Sarabia

Doctora en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es investigadora del Programa de Historia de la Ciencia del CEIICH-UNAM. Ha impartido diversos cursos en el área de historia de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, además de un cursillo sobre historia de la medicina e historia de la botánica en diversas instituciones universitarias. Entre los temas de sus investigaciones destaca la cultura médica de las mujeres, la historia natural, la historia de la botánica en México y la ciencia jesuita (siglo XVIII). Es autora del libro *La consolidación de la botánica mexicana. Un viaje por la obra de José Ramírez 1879-1904* (2015). Actualmente se encuentra preparando el libro *Los saberes jesuitas en un contexto de la globalización (siglos XVI-XVIII)*, en co-coordinación con Jaime Marroquín y Cynthia Radding.

Joel Vargas Domínguez

Es doctor en Filosofía de la Ciencia por la UNAM en la especialidad de historia de la ciencia, y sus intereses de investigación son la historia de las prácticas científicas sobre la alimentación en México y las redes internacionales de colaboración científica durante el siglo XX. Realizó una estancia posdoctoral en el CEIICH de la UNAM y actualmente es becario posdoctoral en el Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav. Es colaborador de la Red de Estudios Históricos y Sociales de la Nutrición y Alimentación en

América Latina (redehsnal.com). Su investigación actual analiza las redes de movilización de conocimientos sobre alimentos y su producción entre los países de América Latina y los intercambios académicos que incidieron en la profesionalización de dietistas y nutriólogos en México en el siglo XX.

Valeria Guadalupe Ávalos Osuna

Licenciada en Ciencias de la comunicación por la Universidad Autónoma de Sinaloa, Unidad Mazatlán. Durante sus estudios universitarios cursó una movilidad académica en la Universidad de Vigo, Pontevedra, España. Posteriormente, realizó estudios de maestría en Ciencias sociales con énfasis en estudios regionales en la Universidad Autónoma de Sinaloa. Es coautora junto con Cristian Daniel Torres Osuna del capítulo de libro: “Medios de comunicación y la aplicación del análisis crítico del discurso en sus contenidos” evaluado bajo la norma ISO9001:2015, mismo que se publicó en el libro: *Movilidad humana, desarrollo regional y estudios culturales*. Además, cuenta con experiencia en administración pública desde los gobiernos locales en el área de comunicación social.

Andrés Álvarez Elizalde

Doctor en Sociología por la UNAM. Obtuvo mención honorífica en estudios de licenciatura y doctorado, y realizó varias estancias de investigación en la Université de Strasbourg Francia con el sociólogo David Le Breton, becado por el Conacyt y el Gobierno Francés. Actualmente es profesor de asignatura en el Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Claudia Agostoni

Investigadora titular en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM; doctora en historia por King's College London, Universidad de Londres, Inglaterra, forma parte del Sistema Nacional de Investigadores y es miembro regular de la Academia Mexicana de Ciencias. Es especialista en la historia social de la salud pública en México durante los siglos XIX y XX. Ha sido profesora visitante en el Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies de la Universidad de Texas en Austin (EUA), en la History of Medicine Division de los institutos nacionales de salud en Bethesda, Maryland (EUA), en la Universidad de Columbia (EUA) y en El Colegio de México, entre otras instituciones. Entre sus publicaciones —como autora, coautora y edi-

tora— se encuentran: *Médicos, campañas y vacunas. La viruela y la cultura de su prevención en México, 1870-1952* (2016); *Las estadísticas de salud en México. Ideas, actores e instituciones, 1810-2010* (2010); *Monuments of Progress. Modernization and Public Health in Mexico City, 1876-1910* (2003); *Los miedos en la historia* (2009); *Curar, sanar y educar. Enfermedad y sociedad en México, siglos XIX y XX* (2008), y *De normas y transgresiones. Enfermedad y crimen en América Latina (1850-1950)* (2005).

Guía para autores

INTER DISCIPLINA es una revista de acceso abierto, publica artículos que son resultado de investigación interdisciplinaria y reflexión crítica mediante la interacción entre las ciencias y las humanidades, sobre los grandes problemas nacionales y mundiales generando propuestas para su solución. Reflexiones argumentadas sobre las implicaciones del trabajo interdisciplinario desde una perspectiva teórica, epistemológica, metodológica y/o práctica. Análisis de las ideas de transformación de las formas de pensamiento y organización del conocimiento y los saberes en el siglo XXI. Análisis críticos sobre el proceso de integración del conocimiento.

Aplicación de criterios éticos

Esta publicación se adhiere a la declaración y normas del Committee on Publication Ethics (COPE).

Revisión de pares

Los artículos son sometidos a revisión por especialistas en el tema, en la modalidad de doble ciego.

Los artículos se deben enviar en formato Word a través de la dirección electrónica:

rev.interd@unam.mx

Características y estructura

Los artículos deben ser inéditos y no estar en proceso de evaluación de otra publicación.

- *Extensión*: no exceder 60,000 caracteres (25 cuartillas: página tamaño carta, fuente Times New Roman, 12 puntos, interlineado de 1.5 líneas, márgenes 2.5 × 2.5 × 2.5 × 2.5 cm).
- *Resumen*: los artículos escritos en español o un idioma distinto deberán presentar el resumen tanto en el idioma original como en inglés. La extensión máxima será de 200 palabras.
- *Palabras clave*: se presentarán las palabras clave, igualmente, tanto en el idioma original como en inglés. Estas deben tener un carácter temático.
- *Datos del autor(es)*: deben incluir nombre y apellidos, correo electrónico, adscripción institucional, así como la formación académica.

Referencias

- *Citas*: presentarlas acorde con el *Manual de Estilo Chicago*, 15a edición. Deberán estar incorporadas en el texto, señalando, entre paréntesis y en el siguiente orden: apellido de las y los autores y el año de publicación. En el caso de citas textuales, se indicará la página de la referencia.

Ejemplos:

(Hobsbawm 1995, 140)

(Dagnino, Olvera y Panfichi 2010, 220)

- *Notas a pie de página*: fuente Times New Roman, 10 puntos e interlineado sencillo.
- *Referencias bibliográficas*: presentarlas al final del artículo, en orden alfabético acorde con el primer apellido de las y los autores.

Ejemplos:

i. *Libro de un autor*: Hobsbawm, Eric. 1995. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.

ii. *Libro de dos o más autores*: Dagnino, Evelina, Alberto Olvera y Aldo Panfichi. 2010. *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

iii. *Sección de libro*: Álvarez, Sonia E. 2001. Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio. En Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus, ICANH, 345-380.

iv. *Artículo de revista*: Levitsky, Steven y Lucan Way. 2004. Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo. *Estudios Políticos*, (5)24: 159-176.

v. *Artículo de periódico*: Reuter. 2013. Renuncia Benedicto XVI "por falta de fuerzas". *La Jornada*, febrero 11, 1-2.

Figuras e ilustraciones

Deberán entregarse en un archivo anexo indicando las páginas donde insertarse. Las imágenes señalarán: el autor(a) y la fuente. Las tablas y gráficas se proporcionarán en archivo Excel o Word indicando las páginas en las que se colocarán. **D**

Guidance for authors

INTER DISCIPLINA is an open access journal that publishes articles which are the result of interdisciplinary research and critical reflection involving the interaction between science and the humanities, concerning major national and global issues, and generating propositions for their solution. Also, reasoned reflections on the implications of interdisciplinary work from theoretical, epistemological, methodological and practical points of view, and analyses of conceptions of the transformation of thought forms and organization of knowledge and learning in the twenty first century. Critical analyses of processes involved in the integration of knowledge are also welcome.

Application of ethical criteria

This publication adheres to the declaration and standards of the Committee on Publication Ethics (COPE).

Peer review

The articles are subject to review by specialists in the subject, double-blind mode.

Papers should be submitted in Word format to **rev.interd@unam.mx**

Characteristics and structure

Papers should be unpublished and not in any evaluation process by other journals.

- *Length*: no longer than 60,000 characters (25 A4 pages, in 12 point Times New Roman font, with 1.5 line spacing and 2.5 × 2.5 × 2.5 cm margins).
- *Summary*: papers written in Spanish or any other language should enclose a summary in the original language and in English. Maximum length should be 200 words.
- *Keywords*: papers written in any language other than Spanish should present keywords in the original language and in English. These should be thematic.
- *Authors information*: should include author's full name and surnames, e-mail, institutional affiliation, as well as academic degrees.

References

- *Quotes*: should be presented according to the *Chicago Style Manual*, 15th Ed. Quotes

should be included in text, followed in brackets by, in the following order: surname(s) of the author(s) and year of publication. In the case of verbatim quotes, page of reference should be indicated.

Examples:

(Hobsbawm 1995, 140)

(Dagnino, Olvera and Panfichi 2010, 220)

- *Footnotes*: numbered or not, as necessity dictates, should be entered at the bottom of each page. Font: 10 point Times New Roman, with single spacing.

- *Bibliographic references*: should be enlisted at the end of the paper, in alphabetical order, according to the first surname of the author(s).

Examples:

i. *Book by one author*: Hobsbawm, Eric. 1995. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.

ii. *Book by two or more authors*: Dagnino, Evelina, Alberto Olvera and Aldo Panfichi. 2010. *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

iii. *Section of a book*: Álvarez, Sonia E. 2001. Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio. In Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus, ICANH, 345-380.

iv. *Article in a journal*: Levitski, Steven and Lucan Way. 2004. Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo. *Estudios Políticos*, (5)24: 159-176.

v. *Article in a newspaper*: Reuter. 2013. Renuncia Benedicto XVI "por falta de fuerzas". *La Jornada*, February 11, 1-2.

Figures and illustrations

Should be presented in a separate file, indicating the pages in which they must be inserted. All images must mention the author and the source. Tables and graphs should be presented in an Excel or Word file, indicating the pages in which they must be inserted. ■

INTER DISCIPLINA

VOLUMEN 9 | NÚMERO 24 | MAYO-AGOSTO 2021



CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Ricardo Mansilla

EDITORIAL

Gisela Mateos González, Angélica Morales Sarabia

DOSIER

Las misiones de la ciencia: territorios, experticia y gubernamentalidad

Siobhan Guerrero Mc Manus

Entre la formación religiosa y la excelente salud. Los saberes jesuitas en el septentrión novohispano (S. XVIII)

Angélica Morales Sarabia

Evangelización y ciencia: misiones antropológicas decimonónicas en territorio mexicano

María Haydeé García Bravo

Líneas de conflicto en la apropiación de los recursos agrobiológicos: las contrastantes expediciones de Vavilov y Brücher

Lev Jardón Barboila

Un viaje por México en 1945: intermediarios y misioneros de la ciencia en la búsqueda del desastre nutricional para la Rockefeller Foundation

Joel Vargas Domínguez

Misiones seculares: la asistencia técnica nuclear en la primera década del Organismo Internacional de Energía Atómica (1958-1968)

Gisela Mateos González, Edna Suárez-Díaz

ENTREVISTA

Claudia Agostoni Urencio, investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM

Gisela Mateos González, Angélica Morales Sarabia

COMUNICACIONES INDEPENDIENTES

La secularización como un discurso de "misión": una mirada desde el feminismo crítico y los feminismos descoloniales

Andrea Meza Torres

Conocimiento médico psiquiátrico: preguntas desde la epistemología social

Iván Eliab Gómez-Aguilar

¿Alguien conectada? Las comunidades virtuales de personas agora-fóbicas y la gestión y experiencia de los malestares

Assumpta Jover-Leal, Arantxa Grau-Muñoz

RESEÑAS

Travar el saber. Educación de personas trans y travestis en Argentina: relatos en primera persona

Andrés Álvarez

Comunicación política y sus expresiones en la Ciudad

Valeria Guadalupe Ávalos Osuna

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

GUÍA PARA AUTORES