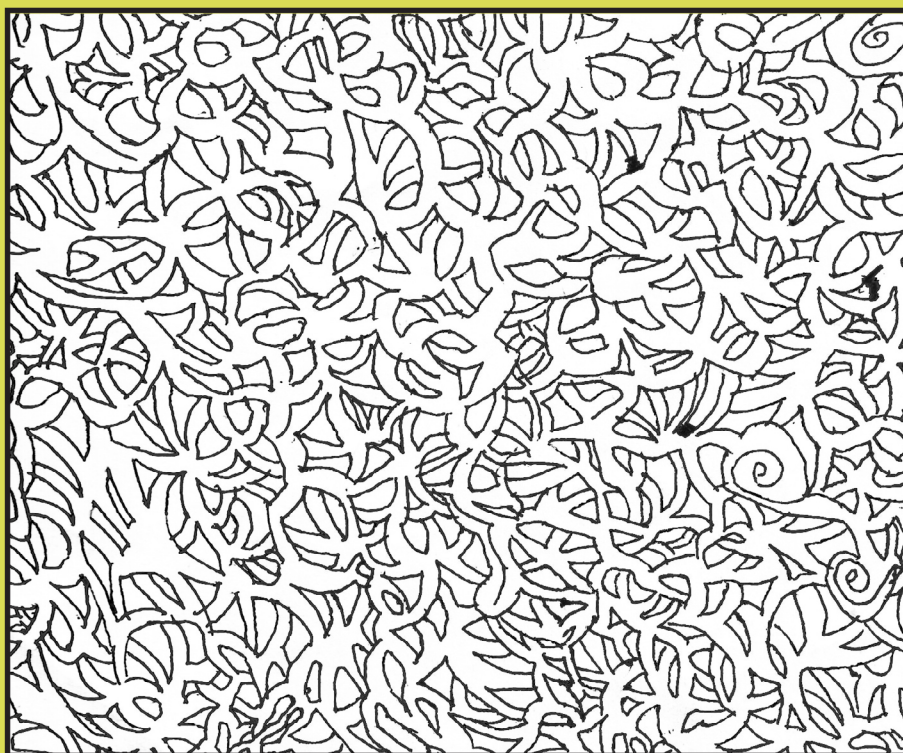


Xipe totek

Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades ITESO

Vol. XXII / No.3 / 30 de Septiembre de 2013 / 60 Pesos



no. 87

**CULTURA, VIOLENCIA Y CONOCIMIENTO
FILOSOFÍA POR LOS MASS MEDIA
SEXO, SÍMBOLOS, ESPIRITUALIDAD Y ARTE
PELIGRAN LOS DEFENSORES DE DH, 2ª parte**

● PRESENTACIÓN

La voluntad de poder es la virtud que da.....pág.202

● FILOSOFÍA

Ciclo Responsabilidad de quienes saben

El triángulo Cultura, violencia y conocimiento.....pág.203

Mtro. Oscar Valencia

Ciclo Los otros escenarios de la filosofía

Filosofía al alcance de todos

a través de los medios de comunicación.....pág.225

Mtro. Yolanda Zamora

● DFIH (Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO)

Cuarta experiencia dionisiaca.....pág.239

Lic. Jorge de la Torre



*Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO (antes ILFC),
Guadalajara. Vol. XXII, No. 3. No. de Publicación 87. 30 de Septiembre de 2013.*

● DFIH y CEFyT (Cibernética, Erótica, Filosofía y Teología)

De sexo, símbolos, espiritualidad y arte.....pág.247

Lic. Alberto Carrasco

● CINE

Al cine con Luis García Orso.....pág.268

Dr. Luis García Orso, sj

● DERECHOS HUMANOS

Defensores de derechos humanos en México, 2ª parte.....pág.275

Dr. David Velasco Yáñez, sj

La voluntad de poder es la virtud que da



Así lo afirma Nietzsche.¹ Quien usa el poder para quitar o despojar a otros no hace sabio uso del poder; señal de que es pobre, carente, que tiene hambre. El que usa el poder para dar hace el uso excelente del poder. Es dionisiaco en términos de Nietzsche: Diónyosos es el don que la voluntad de poder ha dado a los seres humanos. El hombre dionisiaco no tiene carencias sino que está en la plenitud, y espontáneamente da, como espontáneamente los pájaros vuelan y cantan. En términos cristianos es el hombre nuevo que da, que no quita ni despoja. En esta línea Carpe Diem Interfé A.C. provoca a que Guadalajara muestre su carácter dionisiaco al comunicar a todo mundo su riqueza cultural. Con esta intención se celebrará el II Diálogo Multicultural Universal en 2015, seguramente con características especiales² ●

¹ Así habló Zaratustra, III, “Los tres males”.

² Carpe Diem Interfé A.C. ha organizado, en Guadalajara, Preparlamentos de las Religiones del Mundo en 2007 y en 2009; igualmente el I Diálogo Multicultural Universal en 2012. La reseñas respectivas han aparecido en *Xipe Totek*, respectivamente en los números 63, 73 y 84.

Ciclo Responsabilidad de quienes saben El triángulo cultura, violencia y conocimiento*

*Mtro. Oscar Valencia Magallón***

abstract Oscar Valencia Magallón. M.A., *The Culture-Violence-Knowledge Triangle*. A brief presentation is made of the Girardian proposition regarding the grounding of culture in violence, as a way to propose a consideration of this phenomenon as one of the foundational dimensions of human culture. The intention is to question the assumption that the being of violence is something secondary and accidental to the human and social condition, by thinking of it as the root of the ultimate organization of culture. The article concludes with some political considerations that in my opinion are missing from Girardian thinking and yet are necessary for examining violence in terms of politics and praxis, in order to consider ways of orienting and controlling it in contemporary society. Key words: Grounding of culture, Violence, Desire, Mimesis, Mimesis of rivalry, the Sacred, Myth, Rite, Scapegoat, Politics.



resumen Mtro. Oscar Valencia Magallón. *El triángulo Cultura, violencia y conocimiento*. Se dará a conocer de manera breve, la propuesta girardiana sobre la fundamentación de la cultura desde la violencia con la finalidad de sugerir pensar este fenómeno como una dimensión originaria de la cultura humana. La intención abarca remover los supuestos de una consideración del ser de la violencia como algo secundario y accidental de la condición humana y social, a través de un pensamiento que la muestra como raíz de la organización última de la cultura. El artículo finaliza con algunas consideraciones políticas de las cuales, según mi parecer, carece el pensamiento girardiano y que son necesarias para pensar la violencia desde una dimensión política y de praxis, que posibilite pensar sobre la orientación y control de ésta en las sociedades contemporáneas. Palabras clave: Fundamentación de la cultura, Violencia, Deseo, Mimesis, Mimesis de rivalidad, Lo sagrado, Mito, Rito, Chivo expiatorio, Política.

* Conferencia tenida en Casa Loyola, Guadalajara, el 18.11.09

** Licenciado en filosofía por la UIC, Maestro en psicoterapia psicoanalítica por la APJ y psicoterapeuta. Doctorante en psicoanálisis por la UIC.

El conocimiento como objeto de reflexión puede ser abordado desde diversos frentes y por innumerables disciplinas pertenecientes tanto a las ciencias biológicas como a las ciencias humanas. Hablar críticamente acerca del conocimiento supondría, por lo menos, cuestionarnos acerca de su naturaleza, de sus constitutivos bio-psico-sociales, de sus funciones de validación y configuración de las imágenes de la realidad misma, así como de las sociedades; añadiendo a lo anterior un estudio acerca de la dirección epocal que guía su desarrollo, la función y la finalidad de sus productos y el papel que juega, en términos de ultimidad, en la configuración y sentido de la vida humana. Sabemos que el conocimiento será el primer recurso y el vehículo fundamental que nos pone en posibilidad de hablar y pensar acerca de la realidad. Sin el recurso al conocimiento nuestro deseo e intento de vinculación con el mundo circundante, sería imposible. Introduciendo la cultura en este momento del discurso en relación con el conocimiento, pregunto, ¿cómo imaginar la formación, la configuración, el desarrollo, la percepción y dinámicas de la cultura sin considerar la dimensión del conocimiento? Parece pues, imposible. Conocimiento y cultura se instalan como dimensiones de cualidad peculiar, pero imposibles de separar.

Si aceptamos el hecho de que convivimos con la realidad mediante el conocimiento y tenemos frente a nosotros la conciencia de que lo que conocemos de nuestra realidad es lo que conocemos de nuestras culturas, lo único que nos queda preguntar es qué fue primero: ¿la cultura o el conocimiento? Ésta no será la intención de un artículo breve. La elucidación a una pregunta de tal calaña nos aparece de entrada imposible. Sin embargo, la señalo para dejar en la mesa esa interrelación que sin grandes dificultades podemos suponer que existe entre la cultura como constituyente de la realidad humana y sobre el conocimiento como constituyente de la realidad cultural. Y sé que en este momento he saltado varios pasos: no he definido qué entiendo por cultura y tampoco desde qué modelo teórico me baso para anunciar un discurso sobre el conocimiento. Y esto es así porque la intención va por otro lado. Ahora que será imposible preguntarnos qué fue primero, el conocimiento o la cultura, el huevo o la gallina, no podemos negar lo siguiente: el huevo y la gallina se ven relacionados en múlti-

ples aspectos. Si pensamos en términos de origen anunciamos que es primero el huevo; si lo hacemos en términos de desarrollo decimos que la gallina es fundamental, pues el huevo la necesita para seguir el proceso. Y si pensamos en términos de implicación nos quedamos igual: no sabemos cuál es primero y cuál después. Aquí es donde quiero llegar con cualquier concepto de conocimiento y de cultura: se implican en génesis, desarrollo, fundamentación, justificación e interrelación y los modos en que lo hacen son tan diversos que no existe palabra última al respecto de la esencialidad de uno sobre otro. Por supuesto que existen diversos autores que se dedican a hacer inteligible tal interrelación, pero esa no será la intención de este momento. Lo que busco con esta burda imagen del acertijo insoluble del huevo y la gallina es partir de un aspecto innegable: conocimiento y cultura se implican, imbrican, configuran y constituyen entre sí. Toda reflexión que abone a darnos nuevos modos de entender el conocimiento aportará a una conceptualización de cultura y, viceversa, toda teorización que abra nuevos campos de sentido y comprensión sobre la cultura derivará en nuevas interrogantes acerca del conocimiento.

El objetivo de este artículo no será un análisis o propuesta metafísica que explique la fundamentación del conocimiento, sino que desde la reflexión por la cultura propondremos nuevos lentes que permitan vislumbrar cómo la propuesta de su fundamentación cala en nuestra percepción y valoración del conocimiento. Éste es el programa de mi reflexión: después de mostrar cómo la relación conocimiento y cultura se representa por la imagen del acertijo del huevo y la gallina, presento conceptualizaciones de filosofía de la cultura, para problematizarlas y animar la reflexión sobre distintos modos de fundamentación de la misma. Luego introduciré a nuestro diálogo a un pensador francés, René Girard. Después de exponer sus tesis principales acerca de la fundamentación de la cultura nos conectaremos nuevamente con el tema del conocimiento, pero ahora dirigidos por la categoría de violencia. Este apartado se llamará la utilización del conocimiento desde el análisis de la cultura. Luego de mostrar cómo las relaciones interhumanas que fundamentan la cultura definen el modo de relación con el conocimiento en estrecha relación con la violencia, lanzaré propuestas críticas considerando sólo de paso a Nietzsche, en torno a la relación conocimiento y culturas. Para terminar propondré puntos

que nos ayuden a pensar de modo más cercano la implicación personal en lo dicho desde la relación cultura-conocimiento y violencia.

Distintas conceptualizaciones de fundamentación de la cultura

Paso en este momento a explicar una propuesta de fundamentación de la cultura, entendida desde el contexto Europeo como la explicitación y validación de la cultura como un ámbito que no sólo da cuenta de las relaciones inter-humanas, sino que las configura y formaliza en todas sus derivaciones. Una fundamentación de la cultura tendría que explicitar y validar nociones como “el hombre es cultura y la cultura es el hombre”. Lo anterior nos hace eco de Cassirer, un pensador que propone superar la unilateral concepción antropológica aristotélica del hombre como animal racional. Es necesaria una nueva conceptualización, dirá este pensador: el hombre no se define por su esencia racional, éste es “un animal simbólico” y la cultura es el gran símbolo desde el cual se lee a sí mismo y, por tanto, el hombre es un animal de cultura. Pero, ¿cómo se ha entendido el fundamento de la cultura? Todavía en Cassirer, como en la diversidad de estudiosos de la cultura desde el siglo XIX hasta nuestros días, la cultura como dimensión y concepto han sido entendidas como el producto último de la razón. Ya aludían los culturalistas a un proceso lineal desde el cual el ser humano dejaba las garras de los instintos para entrar a un mundo de creaciones últimas y superiores que disipaban cualquier punto de comparación entre el animal y el humano. Si bien en la noción de cultura tímidamente se aceptan sus raíces de necesidad biológica de adaptación y supervivencia, se subraya y defiende una imagen grandiosa de la misma, un aura magnífica donde la creación surgida de la grandeza del espíritu humano ha parido el arte, la técnica, el derecho, la ciencia, la tolerancia y la democracia. Mostraré enseguida conceptualizaciones separadas de la anterior, y al final las evaluaremos. Aludo a Jesús Mosterín, quien enuncia que el fundamento de la cultura es de raigambre meramente biológica. Para este español, la cultura es una genética metafísica. Así como los genes, esos paquetes de información, definen nuestras características fenotípicas, la cultura está constituida por memes, paquetes de información desde los cuales los humanos han fundamentado sus relaciones y han elaborado medios

que lo han llevado a superar la vida animal. La cultura no es creación de una razón libre y desarraigada de lo biológico, sino información de supervivencia que en sus primeras motivaciones responde a necesidades de una estructura biológica.

Siguiendo en esta conceptualización biologicista nos topamos con Gehlen, este antropólogo que presenta al hombre como un animal cultural. Para Gehlen el hombre es un animal desarmado, entregado a la rudeza de su medio, débil, inerme, no adaptado a ningún sector en específico. Pero es precisamente esta no adaptación la que le permite generar un mundo diferente del animal. La cultura es, pues, la segunda naturaleza, esto quiere decir que es la naturaleza humana, elaborada por él mismo y la única en la que puede vivir. La cultura anti-natural es el producto o secuela de un ser único también antinatural, es decir, construido del modo opuesto a los animales, actuando sobre el mundo.¹

Ya en estos dos estudiosos de la fundamentación antropológica y cultural, nos topamos con conceptos de cultura que rebasan el modelo clásico de los culturalistas que entendían su objeto de estudio, la cultura, como el remanso donde se manifestaba el curso evolutivo de una razón universal que en la historia iba dejando testimonio de sus logros, tal como vimos en Cassirer. Tanto en Mosterin como en Gehlen, la cultura aparece como el recurso adaptativo de un animal débil, al que Prometeo no le dio más recursos que el fuego. Esta conceptualización no sólo deriva en mostrar otro origen de la cultura, sino que también la naturaliza limitándola a una respuesta necesaria, involuntaria e instintiva del hombre, pero con un carácter progresivo en el tiempo.

Hasta aquí no hemos dicho nada que nos quite el sueño: ya sea la razón o el instinto, la información o la adaptación, para los tres mencionados, la cultura nos desprende del mundo natural y señala un Rubicón que asegura la evolución y el progreso. Como vemos, estos autores no escapan de la consideración de la cultura como una instancia que nos arrebatara del ciego mundo de los instintos para llevarnos al paraíso de lo espiritual. Pero debemos considerar que esta alusión

¹ Arnold Gehlen, *El hombre*, citado por David Sobrevilla, *Filosofía de la cultura*, Trotta, 1998, p. 32.

al paraíso de lo espiritual no solo está inscrita, de manera tímida, en las tesis antes aludidas. La alusión al paraíso espiritual como meta y a la vez como inspiración de la cultura está cincelada profusamente en nuestra lectura acerca del inicio de las culturas.

“...la amistad tiene un lugar importante en la historia de las ideas morales. Es anterior a la justicia. Los pueblos y los individuos practicaron el amor mucho tiempo antes de conocer el derecho. En el origen de la sociedad, la amistad existe sin la justicia, incluso le impide nacer, y cuando ha nacido entra en lucha contra ella. Así, de una manera indirecta y a la fuerza, prepara el advenimiento de la justicia. La justicia es, en efecto, la amistad generalizada”.²

Esta cita de Dugas, estudioso del pensamiento de la Grecia antigua, que pasa por la valoración de ésta como el modelo del inicio de la cultura occidental y de lo mejor que hay en las otras culturas no occidentales, postula con ahinco el origen de la vinculación humana: el amor y la amistad. La cultura viene entonces a ser la manifestación de la amplitud de los lazos solidarios y fraternales que generaron desde esta dimensión la transformación del mundo natural. Y se añade además, que la integración cultural sólo acudió a la justicia como último recurso de regulación de las relaciones amorosas que entraron en dificultad. Aquí Hobbes se levantaría de la tumba y se quedaría con el *Homo homini lupus* en grito ahogado. Como vemos, la relación amistad-amor-solidaridad-desarrollo-razón-justicia-humanidad-cultura no es lejana a nuestras consideraciones. La cultura así concebida aparece como el lazo que reúne lo mejor del espíritu humano y un recurso no sólo para la supervivencia sobre las otras especies, sino como el medio que posibilita el principio de humanidad y con esto la seguridad de su progreso continuo.

En este punto deseo invitarlos a pensar conmigo: ¿y qué si el fundamento de la cultura, entendido éste como razón, espíritu, amor, instinto o pulsión no se identificara con el progreso? ¿Qué si la cultura no se levantara sobre los hombros de la comunicación solidaria y la creatividad de la razón? ¿Qué si el fundamento de esto que llamamos

² L. Dugas, *L'amitié antique d'après les mœurs populaires et les théories philosophiques*, Nueva York, 1976.

cultura se identifica con aquello que cotidianamente identificamos como periférico a ella? ¿Qué tal si anunciamos que la madre de todas las culturas no fuera la vida amorosa, sino la muerte? Veamos lo que nos dice Girard acerca de la fundamentación de las culturas.

La fundamentación de la cultura en el pensamiento de Girard

¿Quién es René Girard? Girard es un atípico pensador y desde sus inicios se vio clasificado de esta manera. Ha sido tímidamente aceptado en algunos ambientes intelectuales así como determinadamente rechazado. Decir que Girard es un filósofo posmoderno sería tanto como decir que Sócrates es un pensador premedieval. La originalidad del pensamiento de Girard escapa precisamente de toda ubicación dentro del carnaval de ofertas de pensamiento contemporáneo. De igual forma, es difícil limitar sus aportes sólo a la filosofía, pues sus diálogos se extienden y tocan la teoría crítica literaria, el psicoanálisis, el estructuralismo, la teología cristiana, incluso algunos planteamientos etológicos. Su pensamiento abarca en sus formulaciones desde el marxismo y la fenomenología hasta el hegelianismo. Recibió el premio de la academia francesa por su texto “La violencia y lo sagrado”. Es uno de los antropólogos filosóficos más sobresalientes en la escena actual. Su pensamiento se ha extendido a diversas disciplinas tales como la teoría literaria, la teoría de sistemas, psicología, antropología, economía, ciencias políticas y estudios religiosos. Sus libros han sido traducidos a más de 50 lenguajes.

Regresando a nuestras cuestiones y establecido Girard ya como nuestro interlocutor, planteo lo siguiente: ¿qué si nuestra consideración de la violencia como un añadido accidental de la cultura fuera su constitutivo más esencial, es decir, su fundamento? En Girard el fundamento de la cultura no se inscribe ni en el impulso, la pulsión, la adaptación de la especie, el amor, la solidaridad ni en la sobrada creación racional o espiritual... el fundamento de la cultura se inaugura desde el deseo, aquel que desemboca irremediablemente en la violencia. Para explicar la sentencia anterior serán necesarios algunos pasos: una descripción de la mimesis, del deseo, de la violencia y del chivo expiatorio.

Mimesis de deseo

En el inicio de la propuesta girardiana se parte del reconocimiento de la mimesis. Girard no entenderá por mimesis una mera representación, cualquier imitación, sino el mecanismo por medio del cual el hombre se constituye a sí mismo y, después de avanzar por el camino de la violencia, fundamenta a la cultura. Y creo que éste será un primer punto que pongo ante ustedes para abrir brecha en nuestra reflexión: la fundación de la cultura pasa por el crisol de la violencia. Y no puede tomar otro camino para dar principio. Después de tirar este buscapíes, regreso a la mimesis.

Girard es un crítico literario, amplio conocedor de la teoría crítica y estudioso de Proust, Dostoievski, Cervantes y Shakespeare. En la lectura de esos pensadores y en relación con la teoría crítica literaria encuentra un desfase. Denuncia que desde la crítica literaria se ofrecen modelos estructuralistas o psicoanalíticos para sacar a la luz verdades que parecen ocultas y que los propios pensadores sólo intuyeron, pero que tocó al estructuralismo y al freudismo, hacer conscientes los sentidos ocultos de monumentales obras. Girard sospecha de este juicio y propone algo anterior: Proust, Dostoievski, Cervantes y Shakespeare habían ya leído algo que posteriormente otras escuelas quisieron sacar a la luz con el nombre de inconsciente y estructura. La intuición y el genio de estos literatos le dio a Girard ojos nuevos para comprender una gramática inscrita en toda relación humana: la imitación del deseo, la imitación del otro como motor de toda trama humana.

La teoría mimética parte de una lectura antropológica profunda que siembra sus raíces en las dinámicas del deseo. El deseo es la instancia que nos separa de los animales. Ellos están asimilados a su medio y no desean, en el sentido que nosotros atribuimos a este concepto. El ser humano se distingue de éstos en que desea, en que ha trascendido al medio por el deseo. El deseo es constituyente. El hombre nace para querer, pero sin saber cómo ni qué ha de querer. Y es esta situación la que lo tiene arrojado al mundo, a merced de su propio deseo. Pero hay algo más: sólo podemos desear algo imitando los deseos del otro. Yo no puedo partir de un deseo original, que surja de la nada, porque no me poseo, no me tengo desde el inicio. Sólo puedo desear lo que

veo que desean los otros encendiendo de esta forma el proceso de mi voluntad.³ El deseo es siempre deseo de algo, no existe el deseo sin objeto; y ese deseo de algo será para mí, en primer lugar, el deseo del otro; la identidad no viene del sí mismo, porque ésta sólo es posible a través del deseo de otro. Deseo lo que no tengo y eso de lo que primariamente carezco es un deseo original. Aprendemos a desear desde los deseos del otro y por ese deseo me viene mi yo, la identidad. El otro es un modelo de mis deseos. Y es el deseo el que constituye a este animal que llamamos humano: somos animales de un deseo infinito, que se imita y comparte en un proceso abierto, insaciable. Estamos ante un hueco y sólo caminando por la vía de la imitación podemos realizarnos, hacernos, conseguirnos. Lo anterior no suplantaba el papel de la racionalidad estableciendo que toda interacción humana es deseo mimético. Sin embargo, pronuncia al deseo como el mecanismo anterior a toda dinámica humana e interhumana, aquello que llamamos cultura. Veamos cómo postula Girard su fundación.

Mimesis de rivalidad

El otro es mi indicador y le debo haberme servido de él como modelo de mi deseo. Pero el deseo del otro no es concebible como una instancia metafísica; yo lo percibo por el objeto. Y en ese sentido, el otro me lleva ventaja; el otro es mi rival, el otro ya posee el objeto. Comienza la lucha fratricida. Aquí Hobbes podría desahogar su grito. Pero esta dimensión es suplantada y con toda razón: olvido que yo no soy en originalidad. Niego que he necesitado del deseo del otro para constituirme, niego al otro como modelo y aprovecho su actitud: el otro no se deja robar su deseo, no permite que se le arranque su identidad y así la mimesis de deseo se transforma en mimesis de rivalidad. Se disputa la posesión del deseo original disputando al objeto del deseo. Caín mata a Abel porque le ha robado su objeto: ser original, ser Caín para los padres, ser único, ser distinto. Pero no existe tal originalidad, si hemos aceptado el origen de la identidad humana desde el deseo... La mimesis de rivalidad se esconde en la justificación de la disputa por el objeto: el deseo de ser que motiva

³ Pikasa, Xavier, *René Girard. Sociedad, violencia y cristianismo*, en Juan de Sahagún Lucas (coord.), *Nuevas Antropologías del siglo XX*, 1994, pp. 223-258.

la violencia primera se concibe como la pugna entre dos sujetos que luchan por un objeto que materializa la dinámica del deseo mimético y justifica el recurso a la violencia. El otro quiere robarme mi objeto y yo sólo me defiendo de su agresión. Este dinamismo del deseo tan originario es tal que se confunde con la voluntad de ser uno mismo y esta primera verdad se entierra en el olvido. No deseo ver que soy a partir del deseo del otro; no puedo partir de la verdad de mi no originalidad. Y es en este momento donde hacemos un pequeño alto para enunciar uno de los elementos más sugerentes del pensamiento de Girard: el proceso del deseo por el cual el ser humano se constituye encuentra algidez en el acaecer de la violencia. Quien imita y rivaliza con el modelo del deseo por un objeto se enfrenta con la defensa del objeto poseído por el otro, quien pugnando por su objeto, busca en el fondo escapar de ser imitado, protege su deseo. Pero ya es tarde, la rivalidad mimética está instalada y la violencia como desenlace es inevitable. Surge el odio y su explicación es la siguiente: “sólo el ser que nos ha impedido o nos impide satisfacer un deseo que él mismo nos ha sugerido puede ser verdaderamente objeto de odio.”

En diálogo con Hegel y con Freud

No sólo Girard ha teorizado al deseo como constitutivo; ya en Hegel encontramos una dualidad conflictiva: el amo que se sirve del esclavo para perpetuarse, para mirarse en un espejo y reconocerse como momento de la conciencia. El otro sirve para mi reconocimiento y sólo en función de su utilidad es considerado. En Freud, esta dualidad conflictiva se convierte en un triángulo: el niño que disputa el amor por la madre en contra del padre, he aquí el conflicto edípico. Y sólo desde esta pugna viene la diferenciación. Recorro a una lectura lacaniana del Edipo: la inclusión del tercero en pugna me permite distinguirme, lo que no sería posible sólo mediante una dualidad conflictiva. El tercero me rescata de percibirme sólo en función del otro. El tercero en conflicto me posibilita la ampliación de mi identidad, en la dualidad yo no me distingo, sólo en la triangularidad me doy cuenta de mi deseo, del objeto y de mi rival.

Girard va más allá: la constitución del yo no se juega en la dualidad hegeliana amo/esclavo, sino en la triangularidad; no en la triangulari-

dad edípica de Freud, que define el deseo siempre deseando un objeto específico (en ese caso la madre), sino una más originaria y de principio: una triangularidad que carece de contenido, un deseo vacío y no determinado que siempre buscará el objeto de su satisfacción. No importa cuál sea el objeto, el yo siempre deseará a partir del deseo del otro y esto generará la rivalidad por el objeto que tendrá como desenlace la violencia. El modelo más claro de lo dicho es el triángulo: puede triangularse el deseo pasando por el objeto y cambiándolo incluso, yo puedo cambiar de objeto de rivalidad, pero el triángulo permanecerá: la lucha por el objeto es la constante humana.

De lo dicho seguramente surge esta pregunta: si ésta es la radiografía de la constitución antropológica, ¿cómo es que hemos llegado hasta aquí? Si la única salida de la mimesis de apropiación termina en rivalidad mimética, es decir, si nuestro deseo de ser enciende la violencia en el otro, ¿cómo es que generamos comunidades y aldeas globales? Si esta tesis fuera cierta, ¿cómo explicamos la fundamentación de las culturas?, ¿la reunión de los grupos humanos en pos de un bien común? Estas preguntas son totalmente justificadas: postular un deseo multiplicado hasta el infinito donde cada uno quiere lo que quiere del otro en excitación violenta y envidia mutua, implicaría la destrucción de todos.

El chivo expiatorio

Girard responde a estas preguntas con la fórmula del chivo expiatorio y con esto postula el inicio de la cultura. Recordemos que para Girard los textos literarios son reveladores de la dinámica del deseo, y el autor encuentra otra sugerencia de clave de lectura en la tragedia griega, el antiguo testamento y los evangelios: la reunión de comunidades que se solidarizan a partir de la elección del culpable, la teoría del chivo expiatorio. Nos viene a la mente Edipo. Desde su nacimiento es el receptor de la descarga violenta del destino mismo. Su nacimiento despierta los deseos asesinos de su padre, quien ayudado por Yocasta, madre de Edipo, lucha por evitar la pérdida del objeto que los hace distintos de los otros: el reinado. Edipo es expulsado personificando el mal familiar y comunitario, pues está destinado a “matar a su padre y dormir con su madre”. Y sabemos que él no es

consciente de esta acusación, sino que nace con ella en la frente. En lugar de ser asesinado es salvado por un anciano y cuando alcanza madurez (la identidad desde los deseos) se ve raptado en una nueva situación: de manera irremediable, sin saber a quién enfrenta, le quita la vida a su padre y con ello se dirige a la cama de su madre. Recibe la corona que le fue arrebatada en su nacimiento, ignorando su primera expulsión y tras el diálogo con Tiresias le viene la revelación de una verdad insoportable. Se descubre el parricidio y el incesto de los que no pudo sustraerse, aparece como culpable, se castiga sacándose los ojos y finalmente, así mutilado, se expulsa, trayendo la paz y la erradicación de la peste de la cual el pueblo se creía víctima. Si revisamos con cuidado podemos observar que Edipo es el prototipo de la víctima elegida. La tragedia griega nos habla de esta elección: el destino (la fuerza que mueve a los hombres en una sola dirección o una imagen mistificada de la voluntad de la comunidad misma) elige a Edipo como el chivo emisario en el que se depositan todos los males (el incesto, el asesinato y la peste), que lleva consigo fuera de la comunidad estableciendo la paz con la irrupción de su salida. Con la eliminación comunitaria de Edipo, Tebas regresa a la calma. Ahora todos pueden dormir tranquilos.

La interpretación anterior nos habla del mecanismo que se echa a andar en los orígenes de las comunidades, del suceso que une a los grupos humanos y los dispone para su fundamentación y solidificación: la violencia originaria, surgida de la mimesis del deseo de la cual hablábamos. Las comunidades buscan una víctima a través de la cual neutralizar la violencia; un depositario de las rivalidades, que tras su muerte lleve consigo los fuegos de la envidia e instaure la paz, de la que vendrá, luego de la tormenta, la vinculación solidaria. Esta víctima sacrificial debe reunir varias características: aparece como la personificación del mal, a ese enemigo lo podemos llamar chivo emisario porque lo enviamos fuera de la comunidad cargando con las culpas de ella, lo llamamos chivo expiatorio porque al cargar con nuestras culpas se las lleva consigo y, lógicamente, el chivo expiatorio termina apareciendo como un Dios, pues su muerte ha unido a los contrarios. Y sí, al anunciar estas características se vendrá a nuestra mente un ejemplo universal de lo anterior, Jesús de Nazareth, quien después de ser elegido como el chivo expiatorio neutraliza en él la

violencia, trae la paz: una nueva y profunda visión de la vida comunitaria, y es considerado como Dios.

Pero no sólo el mecanismo sacrificial aparece como una descarga, la víctima no sólo es efecto de la necesidad de expulsar la violencia de la rivalidad entre los hombres. No, la víctima nos lleva a una conciencia más primitiva: no somos originales, no somos independientes de los deseos de los otros. Y esta víctima con su diferencia nos recuerda la igualdad, con su muerte nos salva del horror de la indiferenciación. La irracionalidad de la violencia comunitaria se descarga sobre una sola víctima: como ha sucedido en diversas guerras en la historia, como sucedió en el Medievo con la acusación a los judíos, a quienes se les atribuyó durante siglos la causa de la peste negra, como sucedió en la segunda guerra con el mismo culpable, el judío, al cual se le atribuía el lastre de la raza aria, como sucede en los actos terroristas que se declaran dirigidos a un culpable y que estructuralmente son irracionales, como sucede en los ajustes de cuentas del narco donde el muerto desaparece, pero el triángulo del deseo permanece...

El mito y el rito como mistificadores de la violencia

Después de la violencia originaria nadie se ve a los ojos, nadie quiere aceptar su participación en el asesinato, se desea borrar esa rabia enardecida y desproporcionada en la cual todos nos vimos inmersos. Todos se quedan mirando a la víctima. Es aquí donde la víctima cambia inmediatamente de valoración: de ser la imagen de lo abominable se convierte en Dios. Y deja de ser abominable porque si no dejara de serlo nos recordaría constantemente nuestra propia abominación. La víctima ahora es una deidad. Y toma nacimiento el mito. El mito es el recurso de la comunidad para lavar la naturaleza irracional y cruel del primer asesinato que funda a los grupos humanos. En el mito la violencia inmediata de los actos fundadores se hace distante, distinta de nosotros, se instala en un aura impersonal que pertenece a los dioses y no a los hombres.

Hago mención del mito mesopotámico: todo nace de la Tiamat, una especie de madre con rasgos monstruosos, porque tiene sometidos a sus hijos. Pero éstos se revelan: para alcanzar la madurez y la realiza-

ción deben matarla. Eligen a Marduk como el hermano más violento para que se eleve ante la madre y la asesine. Solamente así, mediante la muerte de la Tiamat inicia y se concibe la primera comunidad de hombres libres, hijos de los dioses. Pero este mito no es caso único; en los mitos de origen de diversas culturas encontramos el origen de la vida humana y del tiempo a partir de un asesinato. El mito muestra como divino el acto más humano. Vemos cómo lo sagrado supera la violencia conservándola. La elimina, pero asimilándola en su propia trama.

Y de la función del mito surge el rito. Ese mecanismo de repetición que funciona como una catarsis colectiva. En el rito se repite el sacrificio inicial y en él nos identificamos todos. En medio del aura de lo sagrado volvemos al origen que nos conjuntó. Esto hace el rito: nos reúne solidariamente para recordar el acontecimiento más originario. En miles de culturas reconocemos esta función: la comunidad ofrece un animal en sacrificio que rememora el sacrificio de inmolación de los dioses o el sacrificio necesario que traerá la paz a quienes recurren a ese ejercicio de lo sagrado. En nuestras comunidades del sur, en claro sincretismo cristiano y prehispánico, se realizan sacrificios de gallinas o simulación del sacrificio de un toro para rememorar el sacrificio de sangre debido a los dioses. Viene a la mente aquí la eucaristía, la misa cristiana: la rememoración constante del sacrificio y la muerte de Jesús, la víctima propiciatoria de la violencia que en sí ha reunido a la primera comunidad cristiana. A través del mito y del rito hacemos ajeno el peligro de la conciencia de la violencia, pero a la vez, hacemos cercano el deseo de reconocimiento del origen de nuestra unidad como comunidad, como cultura.

Entonces, ¿sólo nos queda repetir la violencia *ad infinitum*? No, y esto es precisamente el mensaje liberador del antiguo testamento judío y el evangelio cristiano. Propone el autor que en los libros sagrados, a diferencia de los textos míticos y literarios se produce algo inusitado: la revelación. A diferencia del relato mítico donde la víctima aparece como el culpable, en los libros sagrados del antiguo testamento y los evangelios la víctima aparece como inocente. No se encubre la violencia que funda a la comunidad; al contrario, se denuncia. Job como modelo del antiguo testamento y Jesús como revelador del nuevo

reciben en sí los males y los vehiculan, pero no se los apropian como Edipo. Denuncian la injusticia e iluminan las conciencias. Ellos son los portadores de los males de los otros. En sí han cargado con aquello que es carga de los otros. Y en esto consiste la revelación de los libros sagrados del cristianismo para Girard: se ponen del lado de las víctimas para superar la racionalidad mítica para que los violentos se reconozcan en sus actos. El mito lava la violencia, encubre el mal, haciendo ininteligible lo inmediato. El rito, que repite la trama del mito, desgasta por su repetición, lo abominable de la violencia. Por medio del mito ésta toma formas bondadosas tergiversando las acciones maléficas que dieron nacimiento a las culturas. El mito hace a la violencia inamovible y su repetición ritual la perpetúa escondiendo en este movimiento la verdad del origen de la comunidad humana: el fratricidio. El mensaje de los evangelios, utilizando el mito y el rito en la eucaristía, se dirige precisamente en dirección contraria: el rito eucarístico tiene como finalidad la revelación de la víctima del sacrificio y con esto la recuperación de la conciencia que nos hace dueños de la propia violencia. La rememoración del sacrificio de Jesús destapa el mecanismo de fundación que llama a reconocer la inocencia de las víctimas. La revelación consiste en la mirada profunda a los mecanismos del deseo que derivan en la violencia ciega, irracional, cruel y mezquina que justifica su recurrencia a través de la elección de víctimas para superar cualquier crisis del grupo. Los evangelios y su denuncia son, para Girard, una nueva mirada hacia el hombre, la posibilidad de la verdad primera: la cultura no ha encontrado otros caminos para su fundación distintos de la muerte y la operatividad de la violencia. Esta verdad primera mina toda consideración de superioridad humana identificada con el nacimiento de la cultura. Las creaciones, instituciones, religiones, los grupos sociales, económicos, mercantiles, de identidad y pertenencia entran en sospecha: pueden aparecer como hijos del mecanismo sacrificial y es posible encontrar en su estructura y permanencia mecanismos rituales que han institucionalizado y enajenado una violencia que es tan propia. En este momento la fundación de la cultura aparece ante nosotros fuera de toda consideración de paraíso celestial que mencionábamos al inicio. Deseo-imitación- crisis-violencia-elección de la víctima-muerte-solución de la crisis-cultura tejen el entramado de nuestra nueva consideración.

La utilización del conocimiento

Partimos en nuestra reflexión de la siguiente ecuación: fundación del conocimiento se implica con fundación de la cultura. ¿Qué repercusiones tiene este modo de entender la cultura en nuestra consideración del conocimiento?

El reconocimiento de la violencia originaria y el conocimiento

En Girard esta implicación reza de la siguiente manera: la verdad que nos trae el reconocimiento de la violencia fundadora en la construcción de la cultura es la verdad primera y el primer paso para la construcción del conocimiento. En función de este conocimiento todos los otros conocimientos pueden ser desarrollados. Enuncia Girard que si los griegos hubieran simpatizado con Edipo en cuanto inocente y no hubieran atribuido como causa de la peste al parricidio y el incesto de uno, hubiesen cultivado un mayor interés por indagar en las causas biológicas de la peste, pues hubiesen comprendido que un solo hombre no es capaz de generar esa epidemia. Dice Girard: en vez de causas naturales, distantes e inaccesibles, la Humanidad siempre ha preferido causas que son significativas desde una perspectiva social, y que permiten la intervención correctiva, a saber, las víctimas. Para llevar a los hombres hacia la exploración paciente de las causas naturales, los hombres deben primero alejarse de la persecución de víctimas.⁴ Para Girard, el cristianismo mediante su revelación de los mecanismos de rivalidad y violencia superó el tratamiento mítico y ritual del mundo, abriéndose a explicaciones naturales que permitieron el avance científico. En la medida en que el mecanismo victimario pierde su vigencia, se abre la luz de la posibilidad del conocimiento.

Y esto lo vemos en la historia del oscurantismo: la matanza de brujas, esos chivos expiatorios particulares de la cultura medieval y aún de hace pocos siglos, si no es que también de nuestros días, nos ayuda a comprender lo anterior: “La invención de la ciencia no es la razón por la cual ya no hay cacerías de brujas, sino que el hecho que ya

⁴ Girard, 1986.

no hay cacerías de brujas es la razón por la cual se inventó la ciencia... El espíritu científico es un producto colateral de la profunda acción de los Evangelios”.⁵ Sólo una sociedad que no se pierde en la elección ciega de sus chivos expiatorios y brujas está en posibilidad de preguntarse por las causas naturales de las cosas. No se pueden generar descubrimientos científicos si aún se complace en perseguir víctimas. ¿Cómo sucede esta revelación? Se desacraliza el mecanismo victimario mostrándolo como algo actual, del hoy y no como una instancia venida de lo atemporal y divino. Se revela que la víctima no es responsable de la crisis y su muerte tampoco tiene poderes mágicos para la reconciliación. De esta manera, la alienación de la violencia puede convertirse en autoconciencia de los actos y reflexión sobre las cosas desmitificadas, que sólo desde esta desmitificación pueden mostrar sus mecanismos naturales que darán por resultado el desarrollo del conocimiento.

El origen de la cultura en relación con el origen del conocimiento se propone en Girard como la interacción entre la verdad primera que permite el advenimiento de nuevas verdades: si la verdad del origen de la cultura es pronunciada y los victimarios aceptan su proceder acusatorio y las víctimas salen a la luz, entonces tenemos los medios necesarios para “conocer”. Una vez desnudada la violencia que se encuentra detrás de toda organización, el oscurantismo se erradica y el conocimiento se democratiza, pues supera la ritualización del mundo y con esto se evita que el hombre trate el mundo de una forma ritual. En esta superación el objeto de toda relación humana se libera de la esclavitud y necesidad victimaria, abriendo la conciencia y labrando caminos para la comunicación del conocimiento o por lo menos para su cultivo.

Hasta este momento la propuesta no deja de ser relevante: identificar cultura con violencia posibilita el verdadero conocimiento. Sin duda, hemos conseguido ya nuevos horizontes de comprensión de la relación cultura-conocimiento. Pero se asoma ante nosotros la realidad de nuestras sociedades actuales: el conocimiento no ha erradicado a las víctimas de la historia. Fue desde la relación cultura-conoci-

⁵ *Ibidem.*

miento de donde surgieron los grandes horrores y catástrofes de los últimos siglos de la humanidad. Las grandes guerras, los atentados terroristas, la comunidad global fundada en las tecnologías de la información que han excluido a pueblos enteros de las bondades del mercado, el impacto de las tecnologías en el medio ambiente, los modelos de sociedad fundados en la argumentación racional occidental que ha fungido como justificación del colonialismo, entre otros, son tan sólo unos ejemplos.

Al conocimiento se le empareja con preceptos universales que se ofrecen con carácter de obligatorio, con el nombre de progreso, evolución, civilización y globalización, pero que detrás de sí encubren dinámicas de violencia y rivalidad que decantan en la victimación de seres humanos elegidos para tal fin. ¿Estoy sugiriendo que el conocimiento es violencia? ¡No!, estoy sosteniendo que la utilización del mismo se ejecuta en la cultura y que la cultura como un fenómeno dinámico que configura, constituye, valida, guía, orienta y desarrolla el conocimiento, esconde, mistifica y ritualiza su inherente relación con la violencia.

En la historia del conocimiento científico ha prevalecido el binomio cultura-conocimiento, pero en exclusión de la categoría de violencia considerando esta última como un accidente de la historia y no como uno de sus constitutivos. En la medida en que la violencia aparece como el no ser de la cultura, cuando se considera ajena a su constitución, la posibilidad de la revelación y la liberación de los mecanismos victimarios se imposibilitan. Y se esconde con esto la verdad primera de la historia: el sometimiento de innumerables víctimas desde que el mundo es mundo. Se ha tomado a la violencia como un sector de la no cultura, como algo que no es obra del hombre, como el no ser de la cultura. Pero, la cultura en cuanto representa un proceso, un dinamismo, también implica un dinamismo de la violencia. Se ha visto a esta última como lo ajeno al proceso, como una excepción de la regla y, sin embargo, en el fondo está inherentemente implicada en el origen de las relaciones, en la dinámica de la constitución del hombre, tal como hemos anotado. Y no estoy hablando aquí de naturaleza humana, sino de un hecho innegable: si la cultura es un proceso que constituye al hombre y si la violencia es un dinamismo

con la cultura, es decir, un dinamismo con objetivos y fines, bajo esta modalidad toma consistencia en el ser del hombre. Por esto, la violencia debe estudiarse no como una apéndice de este cuerpo que llamamos cultura, sino como un organismo operante que necesita un abordaje que dé cuenta de sus mecanismos. Sólo en la superación del binomio cultura-conocimiento por el triángulo cultura-violencia-conocimiento se supera la utilización de este último para la justificación y fundamentación de la violencia dentro de la cultura. Sólo en la revelación del mecanismo de victimación que funda las culturas, el conocimiento se verá no más desfasado de sus pretensiones de humanización que carecen de reflejo en las sociedades humanas. El conocimiento humanizará en la medida en que no sea utilizado para la elección de nuevos chivos expiatorios salvadores y neutralizadores de una violencia que no les corresponde erradicar.

Ampliando la relación conocimiento-violencia, cabe aquí una breve mención de Nietzsche al respecto. Nietzsche va más allá de la consideración de la utilización del conocimiento como control y poder, derivados en la violencia. Para él, la relación conocimiento-violencia no es pragmática, sino esencial: el conocimiento no es una instancia neutra que de repente se ve raptada por intereses de dominación, poder y violencia. El conocimiento es en sí mismo el producto enmascarado de estas dimensiones. Para Nietzsche la racionalidad que genera el conocimiento toma raíz en la necesidad de control de la naturaleza y de los otros. El conocimiento es esa voluntad, ese deseo por inventarnos lo que es el mundo, lo que son los seres humanos, la manera en que debemos actuar y el modo de desarrollar prácticas sociales, políticas, estéticas o científicas. El conocimiento aparece como un instinto refinado. Dice Foucault al respecto:

“... para Nietzsche el conocimiento es de la misma naturaleza de los instintos, no es otra cosa que su refinamiento. El conocimiento tiene por fundamento, base o punto de partida a los instintos, pero sólo en tanto que éstos se encuentran enfrentados unos a otros [...] el conocimiento es el efecto de los instintos, es como un lance de suerte o el resultado de un largo compromiso.”⁶

⁶ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, p. 22.

Creación humana y conocimiento en Nietzsche se implican no en la correspondencia de una razón neutra e impersonal. Creación y conocimiento se identifican por la conveniencia, por la dirección y la confrontación de los instintos de dominación del hombre sobre el mundo y sobre los otros. En Nietzsche no habrá una distancia abismal entre conocimiento y violencia, pues ambas son aguas venidas del mismo río, formaciones del instinto que no conllevan intenciones distintas de la voluntad de dominio. El conocimiento es, en este pensador, una creación del hombre que se instaura en la cultura, pero como una creación entre tantas otras, en las cuales también se incluyen diversos procesos culturales con sus mezquindades y sus generosidades.

Rescato de Nietzsche el elemento que enuncia la relación intrínseca entre la voluntad humana y el conocimiento, es decir, su utilización para fines decretados en el interior de los instintos de creación del hombre. Esto es, no estoy estableciendo que la naturaleza del conocimiento es la violencia o sólo voluntad de dominación sobre los otros, pero afirmo que es imposible, como ya vimos, la consideración de éste como una instancia neutra y libre de toda determinación de violencia que se vierte en la cultura. Si partimos de la consideración nietzscheana del conocimiento y su relación con la cultura nos queda decir que ésta no puede ser vista solamente como el logro de lo decretado como bello, verdadero, bueno y ético; ¡no!, la cultura también incluye la violencia, los intereses egoístas, las mentiras como ocultamiento y todo lo que ha implicado exclusión y dominación por parte de los que decretan el valor de las culturas. Estos elementos también son creación de la cultura y, por tanto, forman el elenco cultural, del cual, el conocimiento también es un producto.

Conclusiones

Termino con lo que sigue: a diferencia de la llamada escuela de la sospecha -Marx, Freud, y Nietzsche- donde el recurso a la crítica de la razón es ineludible como meta para desvelar las ilusiones de una conciencia que se ha establecido como absoluta y que no es tal, encubriendo dinámicas inconscientes, explotadoras o de dominio, en Girard se propone algo más inmediato y parco en relación con el arte y la dificultad que entraña el ejercicio de crítica de la razón propuesta

por estos pensadores. Esto consiste en la revelación de la verdad. Por tanto, la posibilidad de erradicar la utilización del conocimiento como violencia vendrá de la revelación de la violencia fundadora en la cual todos participamos: ésta es la verdad primera que debe buscarse y sin la cual la experiencia del conocimiento se convierte en instrumento de la dominación y barbarie. En la exclusión de esta verdad primera, el conocimiento se aleja de su fundamental función: la humanización y la liberación.

¿Qué se revela detrás de la cultura? Ya lo vimos: el deseo de los violentos por asirse de todos los objetos. Esta revelación vendrá dada con la denuncia del asesinato de los inocentes: la revelación de los nombres de los chivos expiatorios y sus verdugos. Desde esta *revelación* del deseo insatisfecho como causa del fratricidio se propone una nueva fundación de cultura que renuncie a los juegos de la violencia. En los maestros de la sospecha está el supuesto de una razón apabullada por mecanismos que luego de salir a la luz ampliarán la primera. En Girard no se puede suponer una razón escondida, sino un proceso mimético que funda todo y que sólo en su descubrimiento mediante la *denuncia*, en el ver cara a cara tal repetición, sacará a la luz su verdad. Debemos llegar a la verdad primera: a ese espejo en el que no deseamos vernos. Solo desde aquí, desde esta verdad, pueden venir y tomar sentido las verdades del conocimiento científico y humano. Mientras no miremos el espejo que nos regresa el rostro de la propia violencia, escaparemos del conocimiento más valioso, que es el conocimiento que la cultura puede tener de sí, el conocimiento de nosotros mismos.

Es común que surjan juicios de ambientalismo o de condicionamiento social respecto del pensamiento girardiano; algunos dirán que desde esta conceptualización de la cultura y su influencia en la utilización del conocimiento quedamos amarrados a una dinámica inexorable de la cual es imposible escapar, en la que sólo participamos como meros repetidores, imitadores, sujetos de la mimesis. Pero es precisamente aquí en donde se instauro la posibilidad de la superación, en la medida en que esta verdad no se oculta, ni se enajena, esconde, o arrincona como un no ser de la cultura, como un accidente de la misma o como mera historia de las desgracias que el azar tiró sobre

nuestros hombros. En Girard una cosa nos queda clara a todos: la violencia está instalada desde el inicio y nuestra búsqueda de una válvula de escape, es decir, la elección de más víctimas, será inevitable en la medida en que esto mismo haga rodeo en otro discurso que la mistifique y la ritualice. Así, la violencia se hace nuestra y no la asignamos a la historia del pasado lavándonos las manos... No necesitamos sospechar, lo tenemos de frente: la víctima representa la debilidad de apropiarnos el surgimiento de la violencia personal y comunitaria. En los filósofos de la sospecha se hace necesaria la suspicacia y denuncia del engaño y la explotación encubiertos en el discurso y la conciencia; en la propuesta de Girard la suspicacia racional pasa a un segundo plano: la revelación del lugar de las víctimas en la historia nos ilumina; independientemente de nuestros actos de razón. Aquí sólo queda aceptar la verdad y actuar en consecuencia: nos fundamos en la violencia; las víctimas no son las culpables. La mirada se dirige de regreso hacia nosotros, hacia los grupos favorecidos con el asesinato, hacia las razones que se hacen débiles, hacia las instituciones que estadizan a sus muertos... la mirada se dirige a lo profundo de nosotros, a nuestros huecos, a nuestros vacíos, a la nada que se encuentra detrás de lo que decimos que es, al vacío del deseo del cual partimos... esto hace necesario que la mirada se dirija hacia la cultura mistificada y suprema; se hace inaplazable una mirada de la cultura no sólo en términos de progreso, avance y espiritualidad consumada, sino también como el grupo carente, enclenque y necesitado de solucionar el deseo de ser de sus miembros... Y desde esta dimensión y este suelo el conocimiento y su utilización podrán sugerir, en la medida en que se asuma nuestra participación en la violencia, desarrollos realmente humanizantes y liberadores de ese ámbito de la cultura que orgullosamente proclamamos creación nuestra: el conocimiento●

***Ciclo Los otros escenarios de la filosofía
Filosofía al alcance de todos
a través de los medios de comunicación****

*Mtro. Yolanda Zamora***

abstract Yolanda Zamora, M.A. *Philosophy for Everyone through the Media*. Proposal for taking philosophy to alternative settings outside of the classroom by using mass media, starting with the conviction that this is indeed possible, and then sharing strategies and professional experiences from several years in which the author made use of a variety of communication tools.



resumen Mtro. Yolanda Zamora. *Filosofía al alcance de todos a través de los medios de comunicación*. Propuesta de llevar la filosofía a otros escenarios, más allá del aula, a través de los medios de comunicación masiva, partiendo del convencimiento de que esto es posible, compartiendo estrategias y dando testimonio de la vivencia profesional realizada a lo largo de varios años, en la que se recurrió a diversas herramientas de la comunicación.

* Conferencia tenida en la librería del FCE Guadalajara, el 17.02.10.

** Periodista y comunicadora, Mtra. en Filosofía y doctorante en Filosofía de la Educación, Iteso.
yolandazamora@hotmail.com

Estoy convencida de que la filosofía debe extender su presencia a otros escenarios, esto es, dejar la exclusividad del recinto académico para prodigarse en otros campos a través de los cuales pueda llegar a un mayor número de personas. Y esto depende de los mismos filósofos y de su capacidad creativa para expresarse y compartir el pensar filosófico, conquistando otros diversos espacios. La filosofía tiene frente a sí un vasto campo inexplorado. Uno de estos nuevos espacios para la filosofía son los medios de comunicación. He sido periodista y comunicadora por treinta años ya, principalmente en el género del Periodismo Cultural. Mis estudios iniciales fueron en el campo de las Ciencias de la Comunicación, y posteriormente terminé la Maestría en Filosofía. Actualmente soy doctorante en Filosofía de la educación. Durante más de la mitad de este tiempo de mi práctica he tratado —no sé si lo habré logrado, ese testimonio queda en voz de los radioescuchas— de llevar la filosofía a diversos públicos, a través de la radio, de la prensa, de charlas y conferencias, del cine incluso... Subrayo que no sé si lo habré logrado, pero de algo estoy cierta, la filosofía, desde los medios, me ha permitido contemplar frente a mí, “el rostro del otro” en palabras de Levinás, y subrayo “el rostro” del otro, así, en singular, y no los rostros, como sostiene el periodismo de masas: “entre mayor sea el *ratting* mayor será el éxito del medio”, se suele afirmar. Vale la pena poner en cuestión esta prenotión. Sé que para algunas personas resulta difícil comprender este aspecto de dirigirse a una sola persona, y no a las masas. Incluso hay quienes pueden tachar esta actitud de romántica o, más grave aún, de ingenua, pero no lo creo. En todo caso, se requiere una absoluta conciencia del otro como ser individual e irrepetible. Una colectividad está formada por seres humanos únicos, eso sí, vertidos a los demás. Hoy comparto pues este testimonio de la presencia de la filosofía en los medios, con la certeza experimentada de que la filosofía está o puede estar al alcance de todos.

Con este planteamiento como punto de partida *Filosofía al alcance de todos*, inicié una serie de prácticas a través de los medios con toda la intención de acercar el pensar filosófico a todo aquel que quisiese tomarlo. Por supuesto que no ha sido fácil, en el camino hubo dolorosas rupturas, muchos problemas, riesgos muy serios, y ficciones que

tuve que revisar con todo cuidado para no dejarme atrapar por lo que los místicos del desierto llaman “el demonio del mediodía”, ése que llega cuando uno menos se lo espera, cuando uno cree que hizo las cosas muy bien y la realidad nos grita para decirnos que no cantemos victoria. Fue necesaria una autocrítica alerta y constante, para detectar las trampas y los espejismos en el camino hacia el hacer realidad la propuesta: Filosofía al alcance de todos.

La filosofía no es sino el intento de buscar la verdad, de buscar las respuestas a la grandes preguntas que todos nos hacemos cuando menos alguna vez en la vida. Los medios de comunicación son una excelente herramienta para provocar éstas, las preguntas, y motivar hacia la búsqueda de respuestas. No podemos negar que, como sabemos, estamos viviendo la era informacional, y en este marco existen los poderes fácticos que suelen controlar o manipular los medios de comunicación. Los medios de información, particularmente, nos dicen qué y cómo pensar, nos dan respuestas hechas y van penetrando, algunas veces imperceptiblemente, otras cínicamente, minando una de las notas constitutivas del ser humano: su libertad.

Por supuesto que se necesita una gran habilidad para manejar la palabra y la información y para presentar los hechos bajo los tres criterios éticos inobjetables del periodismo: *Verdad, oportunidad, objetividad*... pero vale la pena poner en cuestión, incluso, cada uno de estos criterios, ya que esta exigencia deontológica se vive de manera muy matizada en la actualidad (con excepciones, por supuesto). Veamos: *Verdad*, claro, una parte de la verdad, “la parte que convenga” a intereses específicos. *Oportunidad*, siempre y cuando esa oportunidad venda, es decir, sea gancho en el momento, porque por ejemplo, el que en este mismo momento cientos de niños mueran de hambre cada día, es oportuno sin duda, pero, dígame usted ¿en qué periódico podemos hoy leer la noticia?, ¿en qué espacio televisivo escucharla? Claro que es más que oportuno este hecho, pero... “ya no vende”. Y finalmente, *Objetividad*, cualidad prácticamente imposible porque si bien la realidad tiene voz propia, el periodista debe analizar la verdad a la luz de una postura ética, y considerar los hechos críticamente, con base en su propio cuadro axiológico.

Los medios nos convertimos con demasiada facilidad en voces capaces de defender una posición y paradójicamente, si el caso lo exige y conviene, también la posición opuesta. Los periodistas nos convertimos también en hábiles sofistas, usando la palabra para convencer. Es la retórica que busca persuadir, diría Platón, retórica que busca “hacer creer”, en lugar de “hacer saber”. Recordemos en el diálogo *Gorgias o de la Retórica*, cuando Sócrates cuestiona a Gorgias sobre su oficio que suele convertir al alumno en experto manipulador de la palabra; dice Sócrates: *...le harás capaz de hablar sobre cualquier negocio de una manera plausible delante de la multitud, no para enseñarla, sino para persuadirla.*¹

Así ocurre con los “comunicadores de masas” manejamos la palabra como en una danza fascinante, persuadimos, hacemos creer. Pero no podemos olvidar que Platón concluye en boca de Sócrates en que sólo cuando la palabra provoca ciencia y no solamente creencia, habrá de ser digna retórica. Pero, ¿cómo vincular la información de los hechos, con la posibilidad de la opción vital y elegida libremente de quien recibe la información? ¿Cómo lograr que el receptor se apropie de y haga suya la realidad que el periodista entrega? Éste es campo de reflexión de la filosofía.

¿Qué posibilidades reales tiene la persona común y corriente de acceder a la filosofía?

El hombre ante el universo se ha preguntado siempre sobre su origen, sobre su destino, sobre el más allá de la vida terrenal, sobre el tiempo, sobre el uno y el todo, sobre el bien y el mal, el movimiento y la quietud... Inicialmente y para dar respuesta a estas preguntas el hombre acudió a los mitos, a las explicaciones mágicas en las que subyacen estas eternas preocupaciones y anhelos del hombre. Cada cultura genera sus propios mitos y cada cultura acuña también sus propias creencias y las comparte de generación en generación.

Desde la mitología se plantean los enigmas. Pero llega el momento en que al hombre no le bastan estas respuestas y se da cuenta de las

¹ Platón. “Gorgias o la retórica” en *Diálogos*. Porrúa. Sepan Cuántos, México, 1993, p.151.

contradicciones de sus mitos, empieza a cuestionar y de ese intento de darle respuesta al enigma, o solución al laberinto, emerge la filosofía, como señala Giorgio Colli en *El nacimiento de la Filosofía*, cuando el autor se refiere a la tendencia a considerar la verdad como algo escondido que hay que buscar: *El laberinto no puede prefigurar otra cosa que el “logos”, la razón. ¿Qué otra cosa sino el “logos” es un producto del hombre en que el hombre se pierde, se arruina? El dios ha hecho construir el laberinto para doblegar al hombre, para devolverlo a la animalidad. Pero Teseo utilizará el laberinto y el dominio sobre el laberinto que le ofrece la mujer-diosa para vencer al animal-dios.*²

¿De esto podríamos desprender entonces que prácticamente el filosofar es inherente al ser humano? Podríamos caer en la tentación romántica de afirmar que sí, pero evidentemente no es así. Si así fuera, decir hombre sería decir filósofo, y no es así. No basta ver el mundo a través de los mitos y las creencias. Es necesario el paso de la religión y la creencia mítica, al pensamiento abstracto concebido a través de la dialéctica, es decir, el fenómeno culminante de la cultura griega que nace del enfrentamiento de dos ideas por la sabiduría. Dicho de una manera muy sencilla: sabemos que para filosofar es necesario “problematizar” los hechos en la búsqueda de la verdad, cuestionarlos y cuestionarnos, admirarse y admirarnos, dudar para darnos cuenta de que existimos.

Entonces, ¿cómo afirmar que la filosofía puede estar al alcance de todos?

Vale la pena acudir a filósofos que fueron también comunicadores, como el mismo Ortega y Gasset, cuya obra, como en el caso de Nietzsche, parte de su “trayectoria vital” en un indisoluble entretrejo que la convierte en una auténtica “Filosofía de la vida”. El método que propone Ortega es el de la *Razón Vital*. El ser humano es un menesteroso —dice Ortega— y en su menesterosidad, necesita preguntarse y lo hará siempre: *Es propio de la esencia humana es-*

² Giorgio Colli. en *El Nacimiento de la Filosofía*. Tusquets, Barcelona, 1983, p.30.

*tar el hombre radicalmente desorientado.*³ Al mismo tiempo este estar desorientados horroriza, señala Ortega, y es entonces cuando se buscan respuestas ajenas, en una especie de conciencia provisional: (...) *diríase que precisamente porque por debajo de ella en su última autenticidad se presienten ustedes radicalmente desorientados, perdidos. Este presentimiento, esta posibilidad les produce a ustedes horror; y procuran embotarse para ella, apartando la atención, embarcándose ciegamente en las convicciones mostrencas de los otros, instalándose en el lugar común, en lo que se oye decir.*⁴

El hombre es pues un ser “desorientado”, pero de pronto experimenta la necesidad vital de hacerse preguntas y buscar la verdad. Sólo así puede realmente aprender, porque experimenta la necesidad de aprender. Ortega, de joven, fue periodista y según sus propias palabras practicó *el somero artículo periodístico* para poder comparar su filosofía por medios líricos y a través del texto sencillo. Esta menesterosidad, esta necesidad de orientación del ser humano, es la ventana por la cual se va a colar imperceptiblemente la manipulación de los medios, para entregar “respuestas adecuadas”. Poco a poco se va menguando, atrofiando, la capacidad de inquirir, y por ende la capacidad de búsqueda, de preguntar y buscar respuesta. Los medios norman, sutil o cínicamente, el sentir, el elegir, el querer. Y, ¿por qué se suelen aceptar con mansedumbre las respuestas dadas? Entre otras cosas por la necesidad de pertenencia del ser humano para enfrentar su soledad existencial, es éste otro de los elementos que habrán de coadyuvar en la aceptación casi incuestionada de verdades producidas y convenientes: *Si soy como todos los demás, si no tengo sentimientos o pensamientos que me hagan diferente, si me adapto en las costumbres, las ropas, las ideas, al patrón del grupo, estoy salvado; salvado de la temible experiencia de la soledad.*⁵ ¡Cuántas modas, costumbres, normas sociales y estéticas aceptamos, sólo por una necesidad de pertenencia!

³ José Ortega y Gasset. *Unas lecciones de Metafísica*. Porrúa, México, 1998, p. 131.

⁴ *Ibíd.*, p.134.

⁵ Erich Fromm. *El Arte de Amar*. Paidós, Buenos Aires, 1962, p.25.

¿Cómo llevar la filosofía a otros públicos?

Mi propuesta ha sido acercar la filosofía a los lectores, radioescuchas, televidentes y público en general, provocando la apropiación a través de una especie de co-implicación entre pensamiento y vida, que les lleve a “necesitar” la pregunta y a buscar su propia respuesta. Ello, idealmente hablando, podría conducir más tarde al compromiso y a la necesidad vital también de incidir en su circunstancia, en su generación, e intentar modificarla. Cito a Ortega: *“Para que algo importante cambie en el mundo es preciso que cambie el tipo de hombre y –se entiende- el de mujer; es preciso que aparezcan muchedumbres de criaturas con una sensibilidad vital distinta de la antigua y homogénea entre sí”*.⁶

Mi propuesta de llevar la filosofía a otros públicos, intenta “seducir” al lector, al radioescucha y/o al televidente poco o nada familiarizado con la filosofía, hacia esta ciencia, a través de la utilización de situaciones que a todo ser humano nos tocan, nos son pertinentes, para lograr la identificación “a partir de lo humano”, para provocar el interés, la inquietud, la pregunta y la búsqueda de la propia respuesta.

Dice Ortega y Gasset en su tratado sobre el significado de la filosofía: *De lo externo y abstruso que hoy nos toca decir descenderemos a asuntos más inmediatos, tan inmediatos que no pueden serlo más, como que son nuestra misma vida, la de cada cual...*⁷

A partir de “nuestra misma vida” de aquello que nos es común, podemos provocar primero la identificación, el reconocimiento de lo humano, y posteriormente el viaje hacia la pregunta propia cuya respuesta cada uno habrá de buscar. Pongamos un ejemplo: un artículo del periódico a través del cual se pretende involucrar, o seducir, -en palabras de Ortega- al lector hacia la pregunta filosófica, necesariamente deberá ir dirigido, casi de tú a tú, a quien lo lee, a través del toque inteligente y respetuoso de su propia vida. Como un ejemplo de frases, posibles inicios que atrapan al lector hacia el tema filosó-

⁶ José Ortega y Gasset *¿Qué es Filosofía?* Porrúa, México, 1998, p.13.

⁷ *Ibid*, p.130.

fico, digamos, de la libertad, serían: ¿Cuáles han sido las decisiones más importantes de su vida? ¿Realmente ha decidido usted su vida? Se decide hasta cuando no se decide... ¿Estamos condenados a decidir?... Lo más probable es que difícilmente un lector abandone el artículo, aun cuando no sea un lector versado, ni mucho menos, en estos campos de la reflexión. La provocación está hecha y motivará al lector a continuar leyendo y capturado su interés, el cuerpo del artículo le conducirá a consideraciones sobre la libertad, el libre albedrío, la gracia, la existencia... de acuerdo con diversos autores, y, en el mejor de los casos, a abreviar directamente de las fuentes originales, que sería el principal objetivo. La pregunta filosófica le confiere a la vida otra perspectiva.

Y aquí cito a Boecio y su libro *La Consolación de la Filosofía* cuando, en sus primeros capítulos, él, torturado por la vejez y la enfermedad, se duele de que no puede encontrar alivio a sus males. Es entonces cuando la filosofía viene a consolarlo: *... por semejante manera, ahuyentadas las nubes que me ensombrecían de tristeza, miré con avidez la luz del cielo; y recobrados mis sentidos, pude reconocer el rostro de aquella que me curaba....*⁸

¡Cómo entonces privar a los seres humanos del consuelo de la filosofía! ¡Qué puede haber más humano que el naufragio! Quién de nosotros no ha pasado “una temporada en el infierno” pidiéndole prestada la frase al poeta Rimbaud. El naufragio, recuperando la metáfora, es un punto de partida para el pensar filosófico. Ahí está la cita del fundador de la escuela estoica Zenón de Citio: *Sólo como náutico he viajado felizmente por el mar.* La filosofía es una posibilidad real para todos.

¿Quiénes y por qué filosofamos?

Filosofan, dice el historiador Miguel León Portilla, refiriéndose a la cultura mexica (...) *quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquietan sobre la verdad de*

⁸ Severinus Boecio, *La Consolación de la Filosofía* Aguilar, Buenos Aires, 1973, pp. 31, 32.

*la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer todo ese trasmundo –más allá de lo físico – donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas. Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto”.*⁹

Desafortunadamente, nuestro vertiginoso momento actual parece no ser propicio para cultivar esta práctica. No nos interesa explicarnos nada. En la segunda mitad del siglo veinte y ahora en los inicios del siglo XXI, el fenómeno de los llamados *mass media* ha tomado relevancia y poder de tal forma que, lejos de estimular la pregunta y provocar la búsqueda de la verdad, proporciona verdades dirigidas, fórmulas acordadas que privilegian la tendencia política y socioeconómica conveniente, siempre -o casi siempre- orientada hacia el despojo y la explotación del ser humano. Despojo no sólo material sino, lo que es más grave aún, despojo de las ideas; despojo de la sensibilidad, socavando una ideología personal, libre y elegida y anestesiando el sentimiento. El riesgo es terrible: atrofia de la facultad de sentir, de pensar, de elegir, de buscar, de querer... en el ser humano. Y es tan sencillo caer en la tentación de optar por lo fácil y dejar que alguien decida por uno. Ya lo decía Kant: *¡Es tan fácil ser apocado! Si tengo un libro que sustituye a mi entendimiento, un director que hace las veces de mi conciencia, un médico que decide en mi lugar sobre mi régimen, etc., no tengo verdadera necesidad de molestarme. No tengo necesidad de pensar.*¹⁰

Agrego, haciendo eco de esta reflexión kantiana: si tenemos a los medios que nos dicen qué está bien y qué está mal, qué es belleza, y qué no lo es, qué debo pensar, qué debo comer y cómo debo actuar, ¿para qué buscar respuestas? Con el pretexto de la búsqueda de la felicidad, se acuñan patrones de conducta, se crean necesidades artificiales, se difunden, en “efecto regadera,” mil soluciones dadas para que el ser humano no tenga que cuestionar, ni analizar y simplemente se entregue mansamente al engranaje mercantilista dominante. Cito ahora al Dr. Pedro de Velasco: *Se acusa a nuestra sociedad de hedonista, de vivir en una búsqueda frenética de la felicidad. Estamos*

⁹ Miguel León Portilla. *La Filosofía Náhuatl*. UNAM, México, 1996, pp.55, 56.

¹⁰ Emmanuel Kant. “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la “ Ilustración?” *Filosofía de la Historia*. FCE, Madrid, 1985, pp. 25-26.

*invadidos por una plaga de recetarios para ser felices, para triunfar, relajarse, relacionarse, gozar el sexo, alimentar al bebé, aprender a orar. Constantemente nos bombardean con presuntos satisfactores, mercancías, diversiones, placeres a la mano e instantáneos. Exactamente el mismo papel juega la vuelta a lo religioso, la búsqueda y refugio en los gurús, las fugas a los misticismos de todo tipo, orientales y occidentales.*¹¹

Los medios de comunicación, con el poder y la fuerza que han desarrollado, podrían, desde la ética, encontrar los caminos más adecuados para asumir el compromiso de participar en la construcción de un mundo más humano. Nunca como ahora existe la profunda necesidad entre la gente de preguntarse y de encontrar sus respuestas.

¿Cuál es entonces la propuesta desde los medios, en relación con la filosofía?

Los medios reflejan y son reflejados por y para la comunidad. Ponen sobre el mantel la palabra, la imagen, la idea, como aportación al bien común, y toman también del bien común los elementos que les nutren aunque no siempre se hace un buen uso de ello. Pero los medios participan de ese lugar de encuentro en el que converge la sociedad: plazas, mercados, jardines, escuelas, cines, teatros... desde los que se construye el sentido. El lugar de lo popular se asume como parte de la memoria constituyente del proceso histórico, dice Jesús Martín Barbero.¹² Luego entonces, los medios no pueden quedarse dándole vueltas a la noria, sino participar de la ascensión dialéctica de la humanidad, cuyo proceso nos trasciende como individuos. Coadyuvar en este proceso es la tarea de todos y particularmente de los medios, por su capacidad de alcance.

Estoy convencida de que los medios de comunicación somos perfectamente capaces de lograr un giro social privilegiando el pensamiento sobre el mecanicismo, la búsqueda de la verdad sobre las fórmulas

¹¹ Pedro de Velasco, S.J. "Occidente o El Miedo a la Felicidad" en *Xipe Totek* N° 17, 1996, p.11.

¹² Jesús Martín Barbero. "De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía". Ediciones Gili, México, 1987, p.72

acordadas; la conciencia de vivir cotidianamente en el riesgo y el azoro en contraste con la robótica conveniente y segura, y finalmente, el encuentro con una de las tareas más definitorias del hombre como hombre, con la búsqueda de sus propias preguntas y sus propias respuestas, es decir, el encuentro con la filosofía. Este encuentro que no tiene que ver, como dice Fernando Savater, con un catálogo de opiniones prestigiosas: La filosofía no puede ser sólo un catálogo de opiniones prestigiosas. Más bien lo contrario, si atendemos, por esta vez, la opinión “prestigiosa” de Ortega y Gasset: “La filosofía es idealmente lo contrario de la noticia, de la erudición”. Desde luego la filosofía es un estudio, no un puñado de ocurrencias de tertulia, y por lo tanto requiere aprendizaje y preparación. Pero pensar filosóficamente no es repetir pensamientos ajenos, por mucho que nuestras propias reflexiones estén apoyadas en ellos y sean conscientes de esta deuda necesaria...”.¹³ En cambio, la filosofía al alcance de todos significará la posibilidad de aprender a formular nuestras propias preguntas.

Riesgos presentes en la práctica del proyecto: *Filosofía al alcance de todos*

Algunos de los retos considerados, así como algunas respuestas derivadas de su análisis, fueron los siguientes:

A) Riesgo de Carga Emotiva tendenciosa: Tomando en cuenta que una misma situación puede ser descrita con palabras distintas y por tanto con cargas emotivas distintas, un texto puede ser planteado de manera aprobatoria, desaprobatoria o neutra, lo cual da como resultados acuerdos o desacuerdos, esto es, una diferencia de sentimientos acerca de la cuestión. Este punto es definitivamente importante desde la ética. El planteamiento deberá conducir siempre a “provocar la pregunta filosófica” y a la búsqueda de respuestas propias. De otra manera, estaríamos incurriendo en aquello que criticamos, es decir, en la manipulación de la palabra, y en la actitud absurda y soberbia de considerar que nosotros tenemos la razón. Evidentemente, no es posible eludir, por comodidad o para evitar el riesgo, una opinión

¹³ Fernando Savater. *Las Preguntas de la Vida*. Ariel, Barcelona, 2008, p.10.

propia, pero ésta debe estar basada en el respeto y la cautela. Un aterrizaje respetuoso del artículo, a manera de ensayo, con una conclusión asumida como propia, pero de ninguna manera impuesta, será la mejor forma de acercar a quienes nos leen o escuchan a los territorios de la filosofía, ya que éste podrá disentir y coincidir con la conclusión, y ello necesariamente provocará de nuevo el diálogo.

B) Riesgo de banalizar la filosofía. Este punto es un gravísimo riesgo. Abordar la filosofía con ligereza, superficialmente, con la intención de hacerla accesible pero “a la ligera”, sin sustento crítico, sería caer de nuevo en la “cultura *light*” fácil y plena de lugares comunes. Sin embargo, presentarla densa y compleja (como suele serlo en muchos casos), sería condenar la iniciativa a una muerte por inanición. Mantenerse en equilibrio en estos dos extremos es el reto. La estrategia podría ser la siguiente:

Precisar muy bien el tipo de público: No nos dirigimos a filósofos, sino al público en general. Involucrar al público con preguntas iniciales sencillas pero profundas, y/o casuística pertinente y oportuna. Elegir inicialmente con todo cuidado el pensamiento de filósofos un poco más accesibles que otros cuya comprensión es bastante más difícil. El, o los ponentes, en el caso de los diálogos, radio y encuentros, tendrían que ser personas cuyo tema estuviera perfectamente dominado, y con la pedagogía y la habilidad suficientes para presentar el asunto de tal forma “que lo entienda un paletero” (Valga la cita de Jorge Manzano, de cuya generosidad pedagógica hemos aprendido tantos). Redacción sencilla, y, en el caso de la prensa, citar a los autores en forma clara siempre remitiendo a la fuente original para quien desee profundizar.

C) Riesgo de provocar una moda: Este riesgo nos llevaría al hecho de que los programas se convirtieran en sólo una moda, y al poco tiempo el público perdiera interés. Es común que, entre los medios, se copien o -digámoslo menos agresivamente- se imiten pautas de trabajo que prueban funcionar ante el público. Esto agudiza el riesgo cuando un tema se aborda sin la preparación necesaria. Sin embargo, poco o nada se puede hacer para evitar que se imiten fórmulas o repitan procesos comunicativos. Pero, al público finalmente no se le

engaña, y diversas opciones contribuirán a la elección libre y pertinente para el receptor. Un par de puntos a considerar, podría ayudar: Programar una temática con una continuidad que cautive, dejando siempre la invitación a seguir con el tema. Trabajar los temas con un enfoque preventivo, es decir, anunciando con tiempo el próximo programa y/o artículo, para propiciar con ello que el público se prepare con alguna lectura y pueda aprovechar mejor y participar incluso.

D) Riesgo de la subjetividad: Un cuarto riesgo, para mí el más difícil de enfrentar, tiene que ver con la “subjetividad” es decir, con la imposibilidad a sustraernos de una opinión propia que muchas veces puede resultar discrepante, incluso con planteamientos ortodoxos. Qué elementos tomar en cuenta para enfrentar el problema:

- Insistir ante el receptor sobre su libertad de disentir.
- Respetar opiniones divergentes e incluso comentarlas.
- Dar voz a personas autorizadas, que enriquecen y diversifican.
- Remitir con toda claridad, a las fuentes de la filosofía, citando fichas completas de obras publicadas, en relación con el tema en cuestión.

Para concluir, son muchas y muy variadas las opciones creativas para llevar la filosofía al alcance de todos: artículos de prensa, programas radiofónicos, foros, conferencias, talleres, proyecciones cinematográficas comentadas, publicaciones en revistas, aún cuando éstas no sean necesariamente de filosofía...entre otras opciones.

Testimonio, desde la vivencia de los medios

Para cerrar esta participación quiero presentar el testimonio de resultados muy concretos en el campo de llevar la filosofía a diversos públicos, a lo largo de muchos años ya; radioescuchas, lectores, televidentes... que ahora se suman al disfrute y a la indagación gozosa en el campo de la filosofía. La retroalimentación del público se ha dado vía telefónica, por cartas, por correo electrónico, redes sociales y de viva voz. A la fecha son numerosas las personas que, motivados por la radio principalmente, pero también por la televisión y la prensa, cuando menos en una ocasión, han tenido un diálogo con la

filosofía, a través de las diversas estrategias planteadas, y muchos más que han optado por estudiar la filosofía como segunda carrera. El camino andado ha sido posible, por supuesto, gracias a la colaboración de numerosos maestros, amigos, colegas...quienes, bajo diversos enfoques, han compartido su pasión por la filosofía y el arte. Mi agradecimiento profundo a cada una de estas personas, sin cuya valiosísima colaboración, el resultado no habría sido el mismo. Los mejores testimonios, sin duda los más auténticos, los podrá expresar el público mismo●

4ª Experiencia Dionisiaca*

*Lic. Jorge de la Torre López***

abstract Jorge de la Torre López, B.A. *Fourth Dionysiac Experience*. An inner revelation of hidden forces, of magical and fabulous powers. Upon my return home I kissed my sleeping baby; he opened his eyes as wide as he could and stared at me in surprise at having felt my energy. When my parents heard the story, they got over their annoyance with me. Then in October, Lake Cajititlán, we did the exercise of mirror sensuality. I danced with the stars and with infinity. At the end of my father's funeral Mass, the musicians played the Ode to Joy, which brought me to an inner state of intense grief, and I shed tears that sprang from a mixture of need and longing for the absolute, together with communion, thankfulness, amazement, wonder, nostalgia and yearning.



resumen Lic. Jorge de la Torre López. *Cuarta experiencia dionisiaca*. Una revelación interior de fuerzas ocultas, de poderes mágicos y fabulosos. Al regresar a casa di un beso a mi bebé dormido; él abrió los ojos a todo lo que dan y me miró con la sorpresa de haber sentido mi energía. El relato a mis papás sirvió como mensajero de la concordia, pues estaban disgustados. Después, en octubre, laguna de Cajititlán, hicimos el ejercicio de la sensualidad en espejo. Dancé con las estrellas y el infinito. Al terminar la misa fúnebre de mi papá, los músicos tocaron el himno a la alegría, y sin más me desbordé interiormente en un llanto intensísimo, un llanto que asomaba una mezcla de necesidad y ansia de absoluto, así como de comunión, de gratitud, de asombro, de maravilla, de nostalgia y anhelo.

* Verano-Otoño 2011

** Candidato a la maestría en el Iteso, poderosojorge@hotmail.com

Preámbulo:

En estos meses no he vivido la experiencia trepidante característica de la semana de ejercicios los días, las semanas y los meses posteriores, a diferencia de los tres años anteriores, en que después de la semana del taller de trance continuaba haciendo los ejercicios en mi casa, como quien pone sus discos preferidos cuando está solo y se entrega a su goce sonoro sin miedo a la represión de los que no simpatizan con idéntico gusto, o bien, en el parque al que acudía a ejercitarme, como si fuera una especie de acondicionamiento constante del cuerpo. Más bien podría decir, que a pesar de que me resulta relativamente fácil entrar en el desenfrene corpóreo, como que la experiencia ha quedado un tanto marginada. Sólo en Cajititlán en la reunión que hicimos el fin de semana me fue posible darme tiempo para volver al trance, lo que disfruté enormemente con singular alegría.

Podría decir que mi interrupción o bien la nueva dinámica que me autoimpuse este año, quizá se deba a que viví el desenlace final de la vida de mi papá. El acontecimiento nodal y principal que me deja aun temblando interiormente.

Desde que comencé los ejercicios para mí fueron más que una revelación interior. Fue desatar nuevamente las fuerzas ocultas que a lo largo de mi vida he ido ocultando, o volver al camino que por miedo había dejado atrás, como si una nueva ola de vida me recordara cosas que ya había vivido pero que había olvidado, o que no les hice caso, porque otras cosas eran más importantes. Fue como reconciliarme conmigo, con el yo dormido y ausente que oculto todos los días, pero que nunca deja de atisbar desde el abismo en que queda enclaustrado. Más aún, empecé a imaginar y a sentir que acababa de descubrir poderes mágicos y fabulosos, como si fuera una especie de iniciado en las artes más misteriosas: me creía capaz de realizar portentos que rebasaran la lógica y el sentido común. Sentía que el universo me había dado un pasaporte especial para adentrarme a territorios ignotos, pero sobre todo empecé a sentirme el centro del universo, como si todo girara en torno a mí para que yo pudiera aprender y crecer en fuerza y poder. Sin embargo, en mi contexto cotidiano lo que yo veía

como mágico más bien fue visto como una excentricidad mía, entre que causaban risa a quien se las contaba y por otro lado, hasta miedo.

En mi fuero interno, en mi nueva conciencia de hombre iniciado era necesario prepararme, sentía que necesitaba buscar la fuerza interior suficiente para amar la vida, pero sobre todo buscaba sabiduría, una sabiduría que me alejara de la martirización, de la culpa, o de la indolencia y el anestesiamiento de lo habitual y cotidiano.

Un breve relato de sencillez y belleza

...En los días posteriores a la semana de los ejercicios de este verano, en mi vida cotidiana caminaba por las calles, mirando los árboles y su mecer por los vientos, que siempre me han embelesado con su danza. Pero ahora los miraba como embriagado. Camino y volteo hacia el cielo, hacia las nubes, y hacia el sol y digo que es bueno estar aquí, que el mundo es hermoso. Me siento inundado de melancolía, pero siento y casi sé que el mundo y el universo tienen una lógica que me rebasa. Doy gracias a la vida, y veo milagros en todo. Pedir un milagro es no ver que el mundo ya es milagro y que lo que he recibido es más de lo que hubiera siquiera merecido recibir.

Me siento pleno interiormente, con melancolía y dolor profundo, pero sé que el tiempo es un capricho humano y una bendición divina en que la vida se da como un acontecimiento único e inigualable. En el fondo, siento que todo está redimido y que nada está perdido, sino que todo tiene un fin más elevado del que yo le pueda encontrar o alcance a ver por más que me esfuerce. A pesar de todo he intentado utilizar la energía con la que he chocado y en la que me he dejado llevar tratando de que mi familia esté bien, que mis relaciones estén bien, que mi vida vaya bien, que mi pasión personal e íntima se desenvuelva sin trabas ni candados impuestos, como si me hubiera decidido a ser más libre. Y en cada momento que puedo, le ordeno a la energía que todo suceda para mi bien y que encuentre plenitud. Me muevo con el deseo y la pasión de la realidad y de que ésta se me aparezca como una realidad deseada y querida.

Creo que mi búsqueda de pasión es búsqueda de libertad. Por ello, puedo decir que mi aprendizaje más significativo de los últimos tres años es el de aprender a ser más libre, y aprender a sentirme más libre. A pesar de todo, no le tengo rencor a la vida, ni me tengo lástima, sé que tengo límites para comprender, pero no tengo rencor, sino agradecimiento por el tiempo que he vivido y las experiencias contenidas en él, no importa que haya tenido sólo un instante, ese instante lo valoraría como el instante más hermoso y bello de mi vida; por eso no tengo resentimientos, sino más bien, doy gracias, y dejo que en mi interior se revuelquen y se estremezcan las pasiones vengan como vengan.

Ante la pérdida física de mi padre, me encuentro con el sufrimiento, pero dentro de mí hay una metáfora que me deja más tranquilo y me hace darle sentido a la vida: es el ejemplo de la gota de agua que Ramiro utiliza, una gota de agua que cae del cielo en forma de lluvia, llega a la tierra bañando deliciosamente una flor que se engalana con ella. La gota sigue su marcha, no se detiene, fecunda el suelo y se encuentra en un manantial que se vuelve después un río que a su vez se vuelve mar, un mar que se vuelve vapor, y un vapor que sube para volverse nube, una nube que vuelve a ser gota de lluvia.

En ello veo la bella y misteriosa unión de la vida y la muerte, no estamos separados sino unidos; quienes hayan hecho la experiencia pueden quizá comprenderlo y entenderlo. Vivir la metáfora en el trance te permite lograr entender esto de una manera diferente no con las palabras con que ahora lo digo sino de una forma mucho más directa e intensa, y no cuestiono si tiene lógica o no, sino que la intensidad de la experiencia es su mejor argumento y desde allí, muchas cosas tienen mayor sentido, como si quedaran mejor explicadas a la luz de una vivida experiencia que a su vez puede ser muy sencilla y muy hermosa. Ello me ayuda a seguir.

Específicas experiencias con los demás

Este año reparé bastante en que mi experiencia tenía una repercusión no sólo en mí, sino en los demás. El primer caso, lo viví cuando llegué a mi casa por la noche: el bebé semidormido empezó a llorar, su

mamá va por él y me lo deja en la cama, entonces veo que está dormido, pero como si quisiera levantarse. Le acaricio la frente y le doy un beso, de repente él abre los ojos a todo lo que dan y me miran expresando una sorpresa que me deja maravillado, me digo en mi interior, me ha sentido, ha sentido mi energía. Por qué no siguió dormido, por qué no quedarse en ese semi-sueño, por qué no tomarme como si fuera su mamá, pues él estaba semidormido, se quejaba, pero con los ojos cerrados. Pero después que sintió mi mano sobre su frente y mi beso en ella, fue contundente ver cómo me detectó. Su mirada, su asombro, me dejaron perplejo. Me detectó, casi puedo decirlo con toda seguridad, no era la energía de su mamá o de su abuela quien también lo cuida seguido, sino era otra energía, una energía que lo hizo abrir los ojos a pesar de que estaba casi dormido, era la energía de su papá.

El segundo momento importante fue cuando llegué a la casa de mis papás, que habían peleado y habían discutido dentro del contexto de la enfermedad terminal de mi papá, con lo que él había quedado muy débil y agotado y triste, y lo mismo podría decir de mi mamá. Llegué a visitarlos e inmediatamente me preguntaron sobre mis experiencias de este año. Les narré lo mejor que pude y cómo comprendí cada vivencia y ejercicio tratando de ser claro y dejarles un poco de lo que había vivido.

Lo que me maravilló, es que de pronto yo me había convertido en un mensajero de la concordia, una especie de embajador de la tranquilidad y el perdón quizá. El ambiente en la casa se empezó a sentir menos tenso. Mis palabras parecían purificar el clima enrarecido de los días previos, y en ellos, en los dos, había como una especie de atisbamiento de paz y serenidad. Me preguntaban y yo respondía, y sentía como si mis respuestas dieran tranquilidad y esperanza. Obviamente no eran mis palabras, sino las palabras que pude recoger de Ramiro y Jorge. Y cuando más quedé sorprendido, fue cuando después que terminé y creí agotar todos los aspectos importantes de lo que había vivido, surge una petición de mi papá que me hizo sentir muy bien, pero también me asombró porque parecía que algo muy especial estaba siendo detectado por él que le ayudaba bastante. Así pues -me dijo con un tono cansado pero como de quien necesita seguir escuchando- platícanos más.

Me estremecí, pues pensaba que había llevado una energía a mi casa que en forma de palabras y anécdotas tenían un impacto de benevolencia y bondad que había tranquilizado sus corazones.

Me sentí pleno, pensé que todo había valido la pena entonces, ya que especialmente este año me costó trabajo desprenderme de mi papá para asistir a los ejercicios, pues nos habían dicho los doctores que eran sus últimos días y quería aprovechar al máximo estar con él. Creo que mi papá recibió una consolación interior que lo tranquilizó y mi mamá entonces se acercó con nosotros y empezó a platicarnos con un tono muy especial; me sentí rodeado de amor, como quien busca respuestas en medio de la tempestad y de pronto ve una playa resguardecedora que figura como esperanza de salvación. Sentía que había regresado lo suficientemente cargado de energía positiva y de buenas vibras para transmitir las y empezar a vivirlas para hacer a un lado la frustración y el estrés propio de las enfermedades terminales. Lo que nunca olvidaré fue la expresión de mi papá diciéndome, - sigue, dinos qué más-. No es que sólo tuviera su atención, sino que estaba como llevándoles un mensaje que les hacía sentir bien y que su impacto era tan benéfico que empezaba a acercarlos nuevamente como pareja, y creo que a él en especial le servía mucho lo que le decía, quizá para él, tenían un sentido distinto por su situación y podía comprender las cosas de forma diferente. Pero al final era algo que le ayudaba y casi estoy seguro, le consolaba.

Ahora que lo veo a la distancia, creo que fue uno de los momentos más hermosos que he tenido con ellos. Porque todos sabíamos lo que enfrentábamos, pero había un algo que no nos dejaba desconsolados, sino que había una atmósfera muy bella de concordia y quizá de perdón que hacía que el momento fuera entrañablemente bello, un cuadro de la vida cotidiana, pero cargado de una singular energía que nos hacía descansar y vibrar interiormente.

Danzando con las estrellas y el infinito

Quisiera terminar con algo que considero contundente de la última experiencia que tuvimos con Juan de la Loza a un lado de la laguna de Cajititlán en el mes de octubre. En determinado momento Juan

nos dijo que hiciéramos el ejercicio con la consigna de la sensualidad, una persona transmitía la sensualidad mientras otra la recibía. Cuando me puse a recibir la energía de mi compañero, puedo decir que ha sido una de las mejores ocasiones en que he sentido la energía haciendo el ejercicio, porque sentí que salí disparado contra la nada y el todo, no hay un camino definido y establecido, o una ruta a seguir, no hay un guión de cómo será esta vez, sino que cada vez es diferente; la fuerza y la intensidad de las vibraciones internas y externas son distintas. Puedo decir que me dejaron con un bello sentimiento tanto de asombro como de gratitud por lo que se vive y experimenta.

Estaba haciendo el papel del espejo cuando empecé a sentir cómo me sacudía la energía al ser receptor; de repente, después de dar saltos y brincos sobre mis propio lugar, y balancearme como si me preparara para el vuelo, salí corriendo del área en donde nos encontrábamos y me dirigí hacia el lago, que estaba a unos 50 metros de nosotros, pero cuando ingresé a ese territorio, sentí cómo se congelaron mis pies, pues ya era de noche y hacía mucho frío y yo estaba descalzo. Sin embargo no me detuve sino que seguí corriendo, y de pronto, me di cuenta que estaba todo tan oscuro que podía ver el cielo y las estrellas en toda su pureza, así que alcé la vista y me dejé en ese momento tocar por tan hermoso regalo de ver o atisbar una imagen de lo infinito en pleno trance. Fue hermoso, fue un instante de desbordante belleza y mucho significado personal.

Recordaba constantemente en esos días la escena de una película “Mi amada inmortal” en donde Beethoven, al estar tocando la 9ª sinfonía, recuerda escenas de su niñez y en un flashback aparece recostándose en el agua mientras la noche permite que las estrellas lo cubran con su reflejo al tiempo que se escucha el himno a la alegría. Poco a poco se va fundiendo con el infinito en una sinfonía que pareciera involucrar a todo el universo en su majestuosidad e inmensidad. Creo que esta es la mejor imagen que me llega de la intensidad y voluptuosidad de la última experiencia que tuve de trance. Y no sólo en su experiencia física, sino espiritual, ya que dicha imagen y música surgió también al momento en que concluyó la misa fúnebre de mi papá. Yo estaba parado a un lado de su ataúd, cuando el sacerdote concluyó la misa; entonces los músicos empezaron a tocar el himno a la alegría

y en ese momento, sin más me desbordé interiormente en un llanto intensísimo, un llanto que asomaba una mezcla de necesidad y ansia de absoluto, así como de comunión, de gratitud, de asombro, de maravilla, de nostalgia y anhelo●

De sexo, símbolos, espiritualidad y arte*

Lic. Alberto Carrasco**

abstract Carrasco, Alberto. *On Sex, Symbols, Spirituality and Art*. This text is built on two essential postulates, that symbol is the genus of which sex is the species, and that symbol is a unit of primary meaning that is articulated to myth to form the common base for individual and collective expression, be it artistic or colloquial. The postulates are not new, and the line of thought is akin to Platonic transcendental eroticism. What the author does is draw on earlier reflections to present his own, with a wide range of references. In this way he achieves a very personal essay that integrates and converses with topics taken from Platonism, Christian mysticism, Greco-Latin mythology, etymology, philosophical aesthetics, and art history.



resumen Carrasco, Alberto. *De sexo, símbolos, espiritualidad y arte*. El presente texto está construido a partir de dos postulados esenciales, que símbolo es género del cual sexo es especie, y que el símbolo es unidad de significación primaria que se articula en el mito como base común para la expresión individual y colectiva, artística o coloquial. Los postulados no son nuevos y el eje que sigue es afín a la erótica trascendental platónica; lo que el autor hace es valerse de reflexiones previas para presentar las propias, con referentes muy diversos. Así, se consigue un ensayo muy personal que conjuga y dialoga con temáticas del platonismo, misticismo cristiano, mitología grecolatina, etimología, estética filosófica, e historia del arte.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 12.06.13

** Licenciado en diseño. Maestrante en Filosofía y Ciencias Sociales. Diseñador de nuestra revista *Xipe Totek*. Profesor asociado del Iteso, aqyreciboinformacion@yahoo.com.mx

Te posas en los senos, te posas en los vientres
Que hicieron a Juan loco e hicieron cuerdo a Pablo.

Rubén Darío, *Divina psiquis*.

Y yo veía entonces, y he visto luego, alguna de estas mujeres misteriosas, sugestionadoras, que, como el mar azul que se ensanchaba ante mi vista, me hacía pensar en lo Infinito.

Azorín, *Confesiones de un pequeño filósofo*.

Una selva de símbolos, abundante y confusa, es la situación fenoménica de los lectores que somos. Más que el discurso científico, cuya pretensión de explicarlo todo algún día sigue siendo un asunto de fe, más que el razonamiento rígido y calculado de la demostración lógica, a los seres humanos nos mueve el significado de cuanto experimentamos; como lectores de la realidad estamos caminando en la vía de la interpretación, hacia el *sentido* último del ser de las cosas, navegando con órganos de percepción falibles, intuiciones poderosas, razonamientos desafiados. Anhelamos que nuestros esfuerzos, o la gracia de lo que se nos revele, ganen cordura en la medida que se devele el saber verdadero.

Las breves, pero confiemos que atinadas observaciones que iré anotando en este ensayo, parten de dos creencias personales: 1. Símbolo es género del cual sexo es especie. La sexualidad es una especie de lo simbólico. El ser sexuado, el saberme sexuado, es saberme símbolo interpretable desde la perspectiva con que me leo y soy leído, por cuyo efecto el viaje interno de conocerme a mí mismo es realmente un viaje trascendente; 2. Símbolo es la unidad de la cual el mito es conjunción. Y ese lenguaje reúne en sí las expresiones y representaciones tanto de los individuos como de la colectividad; acercarme a interpretarlo es ubicarme en nuestra antesala común de la verdad. Ciertamente es que la especulación forma parte de este escrito, mas ¿cómo podría yo evitarlo si tengo motivos para creer en la realidad trascendental absoluta de ser, incluso más allá de los fenómenos material-energéticos que tradicionalmente han sido el objeto de las ciencias

occidentales? Expondré sintéticamente la articulación de esas dos convicciones.¹

Sexum, symbolon

Verdaderamente que el sexo como tópico es difícil; tratarlo nos ubica en el centro de un entrecruce de ejes diversos cuyos polos podrían ser castidad-lujuria, éxtasis-serenidad, cuerpo-alma, mundanidad-sublimidad, inocencia-perversión, pecado-virtud, placer-dolor, vergüenza-descaro, pudor-impudor, ornamentación-desnudez... Si el sexuado lector está viviendo una obsesión, difícilmente puede encontrar algo que no tenga relación con lo sexual. Es que el anclaje etimológico lo confirma; no es un secreto que el latín *sexum* comúnmente se toma por derivado de *secare* (cortar), y de ahí su relación con palabras en español como “secta” o “sección”. Estamos “cortados” siendo creaturas de una misma especie. Unos quedamos hombres; otras, mujeres. Las dualidades son conflictivas por definición, complementarias y/o antagónicas: el signo de los gemelos (*Geminis*) en el zodiaco, el ying-yang, la cruz, el caduceo, lo *diestro* y *siniestro*, el *rebis* alquímico... El dos es un número de oposición y también de equilibrio; no se entiende un mazdeísmo, no se entienden los maniqueísmos, no se entienden las discusiones sexuales en las religiones sin un descubrimiento de esas polaridades.

¹ Para favorecer al lector conviene añadir unas notas sobre fuentes extras de consulta. Si bien el ensayo es claro producto de meditación personal, de ningún modo las ideas que presento son creadas a partir de la nada o ajenas a un marco más amplio de discusión; así entonces, además de los libros explícitamente citados o referidos en el texto, menciono lecturas que me han provocado reflexiones aquí dadas: a) Jung, Carl Gustav, *El hombre y sus símbolos*. Caralt, España, 7ª ed., 2002. b) Savater, Fernando, “Génesis del pesimismo genital” en *Filosofía y sexualidad*. Anagrama, Barcelona, 1987. c) Eco, Umberto, *Historia de la belleza*. Random House Mondadori, Barcelona, 2004. d) Roob, Alexander, *Alquimia & Mística, el gabinete hermético*. Taschen, 2005. e) Baudrillard, Jean, *De la seducción*. Cátedra, Madrid, 1981. f) El profundo, erudito, y minucioso estudio de Julius Evola titulado *Metafísica del sexo*, edición de José J. de Olañeta, Barcelona, 1997. g) Vigente, reconocido y ampliamente sustentado, el *Tratado de historia de las religiones* de Mircea Eliade, que recoge abundante material, cuya lectura me ha ofrecido algunos argumentos; por ej., puede acercarse el lector a los capítulos VII. La tierra, la mujer y la fertilidad; y IX. La agricultura y los cultos de la fertilidad.

Las mitologías del mundo, como articulación de símbolos y mitos, tienden a coincidencias que no podemos pasar por alto en un estudio comparativo. Una de estas coincidencias es la del andrógino, presente incisivamente en las narraciones cosmogónicas. Hasta el libro del Génesis cuando dice: “Y creó Dios al hombre a su imagen. A imagen de Dios lo creó. Macho y hembra los creó”,² da para conjeturar en clave cabalística que Dios es andrógino. Y ¿cómo no pensar ahora en *El simposio* platónico? Platón, como sabio y mitólogo –¿Resultaría creíble un sabio que no sea mitólogo?–, utiliza dos mitos fundamentales: el de una raza de andróginos “que llegaban incluso a pretender atacar a los propios dioses en su morada”, una raza que no fue aniquilada sino dividida para disminuir su fuerza. Ambas partes guardan un recuerdo inconsciente de ello, que les hace buscarse para reintegrar el estado original. Y el mito de Eros, al que volveré más adelante.

Andando por las vías de la interpretación de símbolos-mitos es fácil toparse con discursos que proclaman argumentaciones en criptografía hermética para iniciados, como si esos discursos ya no diesen lugar a múltiples interpretaciones válidas, como si fuesen revelación de la verdad de unívoca decodificación. Las distintas gnosis, medio mágicas, pseudocientíficas, típicamente utilizan imagería alegórica que provoca no pocas veces dificultades para el pensamiento escéptico riguroso, ya que se cae en el juego de la falacia en que todo aquello que no ha sido demostrado debe ser cierto –y viceversa–. Mas debo reconocer que en la vía de interpretación de símbolos-mitos algunas veces me ha resultado de interés curiosear algunas gotas de pseudociencias y esoterismos, precisamente porque se parecen al lenguaje de las bellas artes, cuyo poder no reside en la comprobación científica respecto a la realidad fenoménica, sino en lo ambiguo de sus figuraciones y el sentimiento de certeza que pueden llegar a provocar en el intérprete las imágenes que presentan, en la experiencia significativa que produce el diálogo con ellas. Ya que no podemos negar de antemano la posibilidad de que un espíritu trascendente sopla donde quiere para que cada lector aprenda lo que tenga que aprender. El canon occidental, del que llega a decirse que su cénit expresivo son las bellas artes, es tan sólo el mecanismo de consagración conocido des-

² Gn 1, 27.

de el poder que da el mundo. Por tanto, lo sugerente –incluso lo certero– puede provenir de las más heteróclitas producciones culturales.

Hoy día la filología etimológica llega a ser una exploración que tiene un pie en lo científico (neuronal, bioquímico, etnográfico, fisiológico), y otro en lo mitológico-alegórico. He dicho que el anclaje etimológico confirma la relación entre sexo y símbolo, ya hablamos de *sexum*, ahora conviene rastrear “símbolo”; podría citar a más de un semiólogo, pero encuentro adecuada y con suficiente autoridad la explicación del *Catecismo* de la iglesia católica:

La palabra griega *symbolon* significaba la mitad de un objeto partido (por ejemplo un sello) que se presentaba como una señal para darse a conocer. Las partes rotas se ponían juntas para verificar la identidad del portador.³

Para complementar y especificar ese “objeto partido” al que refiere el *Catecismo*, cito además unas líneas de *La herida trágica*, de Patxi Lanceros:

La misma factura del símbolo (en la antigua Grecia) manifiesta la mencionada dialéctica de la totalidad y ruptura, de unidad y separación. Hemos insistido en que el símbolo no es una marca o un signo que representa o indica. El símbolo primario y por antonomasia es el *astrágalo*, la vértebra de un animal partida en dos mitades que ajustan perfectamente y con ello reconocen su mutua pertenencia, al completar la unidad originaria.⁴

Si el símbolo es necesario, evidentemente las divisiones que nos condicionan también. Entonces ¿qué es antes: lo sexual o lo simbólico? Me considero limitado para identificar una prueba irrefutable que lo responda, mas siguiendo coherentemente la línea que he dibujado desde profunda interpretación, con la validez que pueda darme el ser un humano sexuado en esta realidad fenoménica, y diré que teniendo el *secare* como ruptura previa a la humanidad, confirmo que lo simbólico es un género del cual nosotros sexuados somos especie.

³ *Catecismo*, 188.

⁴ Lanceros, Patxi. *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 50-51.

Eros, monte de Venus

Dentro de la iconografía greco-judeo-latino-cristiana que nos contextualiza, adjetivos como “erótico”, “venéreo” o “afrodisíaco” son hermanos de mitos específicos y tienen sus representaciones en las artes. Sabemos que la mitología cristiana se montó sobre las que le precedieron, sabemos que esas que le precedieron funcionaron de igual modo. Ya he observado un cierto atractivo idílico en los “esoterismos” de nuestros días, cifrando un origen revelado al iniciado egipcio u otro; sin embargo, considero que aquello se aleja de la evidencia histórica, un seguimiento más congruente concede fases de invención propias a cada cultura. Hay coincidencias significativas pero no se ignoran las diferencias, la cultura está hecha de tejidos de significado en que no están ausentes las discusiones de los herederos con quienes les preceden, por ello, el uso de las palabras no ha de tratarse como una mera degradación del conocimiento original de una cultura dada. Construida sobre bibliografía sólida, Domingo Domené redacta una exposición de lo fallido que resulta confundir o asimilar planamente capas mitológico-simbólicas de culturas que se suceden según el hilo de la historia. En su obra *De dioses a santos* aclara:

No queremos decir que cualquier fiesta cristiana tenga su antecedente pagano, o lo que es lo mismo que cualquier santo tenga un dios como antecesor, no; pero sí que la figura espiritual, el simbolismo de muchos de nuestros santos, su biografía, en numerosas ocasiones se ha forzado, e incluso se ha tergiversado para que pudiera sustituir sin excesiva dificultad la devoción a un dios favorable a los hombres...⁵

En la misma línea de estudio invito al lector a la *Mitología cristiana* del medievalista Philippe Walter, él afirma con autoridad:

El calendario cristiano desmonta y reconstruye todo el calendario festivo anterior, así como los mitos que lo subtienden. Este último aspecto es capital: una fiesta siempre está ligada a mitos, no se reduce a una sencilla celebración, también es una conmemoración.⁶

⁵ Domené, Domingo. *De dioses a santos: la cristianización del calendario*. Ediciones del Laberinto, Madrid, 2000, p.7.

⁶ Walter, Philippe. *Mitología cristiana. Fiestas, ritos y mitos de la Edad Media*. Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 178.

Y cuando meditamos sobre estas redes de significado es cuando hemos arribado al espacio donde se inserta toda alegoría de lo corporal. Antes de pensar en lo mimético o figurativo para la representación artística, o de la articulación simbólica narrada que conocemos como mito, preguntémonos por ejemplo ¿qué puede significar a la mirada del lector(a) sexuado(a) un pene, una vagina, los pezones, los senos, los testículos, las nalgas, el ombligo, el vello, los muslos, las caderas, el vientre...? ¿Qué provocan esas observaciones elementales? No son observaciones lingüísticas disociadas de percepciones sensitivas. Tales ambigüedades se aplican a la interiorización que hagamos de los productos artístico-mitológicos.

Encuentro provocador el hecho de que exista una deidad mujer llamada Afrodita, la Venus romana. Decir que el griego la ha creado es tergiversar datos de los sentidos, no puede crearse en el sentido de “sacar de la nada” una deidad tan inspiradora, en el mejor de los casos se llega a una forma simbólica que no estaba de ese modo en ese lugar para aquello que siempre ha estado en el humano. La deidad femenina es un arquetipo, y si de tipologías hablamos, ya no importa el nombre sino el hecho de que sea real en nuestra psique, guiándonos hacia no sabemos qué. Dirá alguien que estoy hablando como hombre perfectamente establecido en la falocracia que ha marcado al menos los últimos milenios de nuestros sistemas sociales; ni quiero invalidar tal orden, ni niego los conflictos que presenta para la mujer. Por el contrario, me parece que diosas de la belleza y sagradas madres lo que hacen es confirmar la vida de los sexos, en el nivel más profundo no hablan del dominio de un sexo sobre otro, lo que dicen es que el hombre no puede ser satisfecho meramente por la mujer, ni la mujer por el hombre, ambos seres encontrarán plenitud en la trascendencia infinita del ser que llamamos Dios.

La deidad mujer Venus, forma de un eterno femenino, nos dice mucho en sus apariciones, un canon dialéctico que va pasando en el tiempo histórico de Occidente: *Venus de Cnido* (Praxíteles), *Venus de Milo*, *Venus Capitolina*, *El nacimiento de Venus* (Botticelli), la *Venus y Cupido con el panal de miel* (Lucas Cranach), *Venus dormida* (Giorgione), *Venus de Urbino* (Tiziano), *Alegoría de Venus* (Bronzino), *Venus del espejo* (Velázquez)... por mencionar algunas. Si el tema

de la desnudez interesa al lector, un estudio serio es el clásico de Kenneth Clark, titulado llanamente *El desnudo*. Respondiendo a la doble pregunta ¿Qué significan estas convenciones? ¿Qué significa un desnudo? John Berger, en su popular serie de ensayos *Modos de ver*, hace una breve enumeración de los matices y sentidos en el recorrido del canon europeo, sin conceder la elevación espiritual, su postura presenta el modo en que la mayoría de los espectadores ha visto el desnudo:

En la forma-arte del desnudo europeo, los pintores y los espectadores-propietarios eran usualmente hombres, y las personas tratadas como objetos, usualmente mujeres. Esta relación desigual está tan profundamente arraigada en nuestra cultura que estructura todavía la conciencia de muchas mujeres. Hacen consigo mismas lo que los hombres hacen con ellas. Supervisan, como los hombres, su propia feminidad.⁷

En lo general hay que concederle la razón, pero en la ruta particular de la vida espiritual no tengo duda de que existen individuos cuya mirada toca otras profundidades. Es tiempo de que retome el segundo mito platónico referido, contenido en una obra de maestría literaria, poética y filosófica por igual como lo es *El simposio*, como bien escribió Ramón Xirauá a propósito:

De esta fuerza dialéctica del amor, de esta capacidad de ascenso y de conocimiento, es el mejor testigo el discurso de Diótima en *el Banquete* [...], explica en una alegoría que Eros fue hijo de Poros (la Abundancia) y de Penia (la Pobreza). Del primero hereda su capacidad de crear; de la segunda, su capacidad de aspiración y su capacidad de deseo. ¿No es verdad que el amor es siempre y al mismo tiempo, aspiración y hallazgo, distancia anhelante y realización? Quien ama empieza por carecer lo que ama y la realización de amor es la realización de la unidad una vez trascendida la carencia.⁸

En Platón el impulso erótico es ascendente, la fuerza del *eros-amor* es una fuerza dialéctica cuyo comienzo son las formas sensibles, me-

⁷ Berger, John. *Modos de ver*. Gustavo Gili, Barcelona, 2002.

⁸ Xirauá, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM, México, 2008, pp. 61-62.

ras sombras, y su fin las ideas eternas. El sujeto no se *enamora* del cuerpo de una persona, en el fondo se está enamorando de la idea eterna que percibe como sombra en ese cuerpo. Porque el sujeto no concibe ideas, no inventa sentimientos, lo que experimenta son golpes de reminiscencia que le hacen amar la bella verdad eterna; el sabio, que viene a ser un lector profundo, es un ser que tiene su corazón más allá de las apariencias corruptas y mutables, ve la verdad como el bien más bello. Minusvalora lo mundano.

Así se entiende que al lector profundo no le molestan ciertas analogías. Sin caer en la actitud fundamentalista, identifica mismas cosas en Venus que en musas, en Isis que en Madonas. Está lúcido para ver lo que permanece por mucho que cambien las representaciones. No se trata de un cuerpo desnudo insignificante, se pasa de lo físico mundano a lo divino trascendente. El carácter simbólico de nuestra cultura codifica sus niveles signícos, y en la leche que brota del seno, sobre todo si es de la Virgen hacia el niño Jesús o un santo, se habla de nutrición espiritual, tal es el sentido de las lactancias eróticas. Cuando Juno alimentaba a Hércules, éste succionó tan fuerte que la leche se esparció, formando la *Vía Láctea*; la *caritas romana* se personifica como una joven que amamanta mendigos, ancianos o jóvenes, obsérvese el lienzo de Rubens.

No omitamos recordar aquí figuras mitológicas: Eros es el hijo de Afrodita, que en su variante romana tenemos un Cupido, hijo de Venus; los cupidos fueron asexuándose hasta alcanzar la forma de *putti*; de los amores de Hermes y Afrodita nació Hermafrodito; existe un Priapo, popular en las casas romanas. Estos nexos de familiaridad son nexos de relaciones simbólicas.

El monte de Venus en la anatomía femenina recubre con terminales nerviosas y blanda carne el hueso pelviano,⁹ todo oculta una sacra matriz de transformaciones que dará a luz. No pocos simbólogos aceptan que los artistas y sus lectores son cómplices en el provecho intencionado de analogías formales. Y así, la mandorla es a la nuez,

⁹ Para el estudio anatómico preciso sigo el segundo tomo de la cuarta edición de la *Anatomía humana*, de Michel Latarjet y Alfredo Ruiz Liard, Editorial Médica Panamericana, 2009.

como la nuez, o sencillamente la forma geométrica oval, es a la vulva. Por eso el discurso gnóstico ve en la insistencia de esta forma que aparece en el arte de íconos, miniaturas, y en las grandes catedrales góticas un código que oculta la verdadera devoción a lo femenino que corresponde al iniciado. Estemos o no de acuerdo con el mundillo de las pseudociencias esotéricas, *El misterio de las catedrales* de Fulcanelli nos ofrece un buen ejemplo de estas asociaciones que van de la analogía formal a lo iniciático:

Para nosotros, *arte gótico no es más que una deformación* ortográfica de la palabra *argótico*, cuya homofonía es perfecta, de acuerdo con la *ley fonética* que rige, en todas las lenguas y sin tener en cuenta la ortografía, la *cábala* tradicional. La catedral es una obra de *arth goth* o de *argot*. Ahora bien, los diccionarios definen el *argot* como «una lengua particular de todos los individuos que tienen interés en comunicar sus pensamientos sin ser comprendidos por los que les rodean». Es, pues, una *cábala hablada*. Los *argotiers*, o sea, los que utilizan este lenguaje, son descendientes herméticos de los *argonautas*, los cuales mandaban la nave *Argos*, y hablaban la lengua *argótica* mientras bogaban hacia las riberas afortunadas de Cólquida en busca del famoso *Vellocino de Oro*. Todavía hoy, decimos del hombre muy inteligente, pero también muy astuto: *lo sabe todo, entiende el argot*. Todos los Iniciados se expresaban en *argot*, lo mismo que los truhanes de la *Corte de los milagros* con el poeta Villon a la cabeza y que los *Frimasons*, o francmasones de la Edad Media, «posaderos del buen Dios», que edificaron las obras maestras *argóticas* que admiramos en la actualidad. También ellos, estos *nautas* constructores, conocían el camino que conducía al Jardín de las Hespérides...

Mismos sentidos se aplican a la concha, moluscos, e incluso la manzana seccionada que dio origen a utilizarla como el fruto del pecado, contra todo sustento bíblico. De igual modo hay labios en la boca, y labios mayores y menores rodeando la vulva, unos abren el conducto de la alimentación, otros son el umbral del *introito* vaginal. Locura perversa, práctica salvaje o religión incomprensible, el semen, la sangre menstrual y demás líquidos sexuales han sido vistos como medios sagrados a lo largo de los milenios. Aunque no esté de ningún modo codificado en esa línea, sentiremos algo confuso en muchos

retratos, como en *La joven de la perla* de Vermeer, con sus labios humedecidos.

De Rilke, tan poeta, tan simbolista, tan religioso, ¿aceptamos aquello que escribió en una de sus conocidas *Cartas a un joven poeta*?:

La voluptuosidad de la carne es una experiencia tan sensual como una mirada pura, como el sabor de un fruto maduro en nuestra boca. Es una experiencia sin límites que nos es dada, un conocimiento del universo, la plenitud y el brillo de toda sabiduría. Y lo malo no es experimentarla, lo malo es hacer mal uso de ella, convertirla en una distracción para los momentos de tedio, en una diversión, en lugar de servir para la concentración, para un ascenso hacia la cumbre.¹⁰

Tras la mitología artúrica, ¿depreciaremos el simbolismo de la fabulación hecha sobre la búsqueda del Santo Grial como búsqueda del útero de María de Magdala fecundado por Jesús Nazareno? Las interpretaciones por esa línea acaban siendo más jocosas que serias, pero nos dejan ver que la lectura simbólica humana es un asunto de ambigüedades y sugerencias significativas.

Frutos y flores¹¹

Pues bien, son los maestros artistas, de manera consciente e inconsciente, quienes capitanean la navegación que nos lleva por el océano de la expresión simbólica. Trazan lo que fluye a través de ellos, esculpen lo que brota, escriben lo que no se contiene. Asombroso es que nuestra lectura establezca relaciones seleccionando material a partir de las manifestaciones más dispares. Aún si no hubiese arque-

¹⁰ Rilke, Rainer Maria, *Cartas a un joven poeta*. Colofón, México, 2011.

¹¹ Para la preparación de este capítulo, he trabajado sirviéndome de algunas referencias bibliográficas extras: a) Cirlot, J.E. *A dictionary of symbols*. Routledge & Kegan, British edition, 1971. b) Bruce-Mitford, Miranda. *El libro ilustrado de signos y símbolos*. Diana, 1997. c) Carmona Muela, Juan, *Iconografía cristiana*. Istmo, España, 1998. d) Balasch Blanch, Enrique, *El lenguaje secreto de los cuentos*. Oberón, Madrid, 2004. e) Chevalier, Jean. *Diccionario de los símbolos*. Herder, Barcelona, 1986. f) Tressider, Jack. *Diccionario de los símbolos*. Editorial Tomo, México, 2003. g) Carr-Gomm, Sara. *Diccionario de arte a partir de sus símbolos*. Editorial Tomo, México, 2003.

tipos, sí hubo, hay y habrá convenciones culturales que condicionan a los individuos artistas en su producción, a veces institucionalizadas en rigor académico, establecidas en manifiestos o transmitidas en la tradición del taller; lo que no se puede dudar es de que ahí se da la transmisión de un conocimiento tácito para actuar en el mundo humano. Conociendo esto, los límites para la interpretación de una forma simbólica pueden definirse un poco mejor, nuestra lectura enfoca la figura significativa.

Las conjeturas se escriben, porque dichas convenciones son tan abiertas como cerradas; por ejemplo, una manzana ofrecida por una mujer desnuda a un hombre desnudo es un signo admitido para el pecado, pero lo que simboliza siempre tiene un margen que no se cierra más en el sentido del lector ante una palabra (pecado), ya que esté sujeta a nuevas discusiones. No hay ninguna manzana en la narración del libro del Génesis, Eva y Adán comen de un fruto prohibido indefinido, que bien puede ser higo, porque después de comerlo “se les abrieron los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos, y se hicieron unos taparrabos cosiendo unas hojas de higuera”.¹² ¿Cómo se llegó a la convención? Como sucede en los cuentos de hadas y las tradiciones populares, se tiene la convención y se escurre el origen de su escritura. Quizá porque *malus* es la palabra latina para manzana y para maldad, quizá porque su interior contiene una estrella de cinco puntas. El asunto de la manzana es un argumento a favor de la ambigüedad aprovechable por el artista, un prototipo del fruto placentero, delicioso, tentador, mundano, para digerirse. Un seguimiento de la manzana en las artes, es un viaje del hombre en busca del significado verdadero.

Prototipo de lo frutal-simbólico la manzana, sí. Sugerentes las pinturas que tienen higos, duraznos, fresas, cerezos, ciruelas, dátiles, uvas, una proliferación de exquisiteces. En este aspecto de gran interés resulta el desarrollo del *bodegón* en la pintura holandesa del siglo XVII, una vez prohibida la representación religiosa tradicional por el nuevo poder de la iglesia reformada (protestantismo), las *naturalezas muertas* han sido un campo fértil para lo alegórico mucho más allá

¹² Gn 3, 7.

de los Países Bajos. Piénsese en una mesa de mantel blanco donde esté servido un conjunto jugoso de uvas, una manzana partida, un cuchillo, agua en un jarro transparente...

La fruta sana es próspera, apetitosa, deleitosa, nutritiva. La fruta podrida puede relacionarse con la decadencia de algo, la falsedad de las cosas mundanas, es corrupción, es recordatorio de muerte, transformación, tiempo que consume. La cuidadosa composición que hace el pintor puede resultar elocuente o críptica, tanto el artista como su espectador se mantienen en el nodo de lo que no tiene que definirse –porque no es posible– por completo. Dichos signos se actualizan en la mitología, un espacio *proto* o *meta* histórico que siempre va haciéndose ritual. Cada ojo cultivado por su civilización nos lleva a la conciencia de aquello que está presente en nuestras vidas: el misterio.

Si el lenguaje frutal va pasando de maestro a aprendiz, el floral no lo es menos. Son frágiles pero distintivas, inolvidables. La flor del camino que estará muerta el siguiente día querré inmortalizarla en un poema tan bello como ella, querré pintarla para que la vean los ojos del mundo hoy y mañana, querré que mi amada conserve el aroma en un pomo y lo rocíe alrededor de su cuello cada alborada. La flor encarna los prodigios de la creación por la luz del creador. Pero también muestra sus enigmáticas caras, una flor puede ser terrible, venenosa, engañosa. *Flor maldita, flor traicionera, flor fatal*. Puede buscarse una *flor azul* toda la vida.

Más todavía que los frutos, las flores se han codificado para convertirse en emblemas, como la *fleur de lis* para la realeza francesa, también en el escultismo; la azucena que lleva el arcángel Gabriel o que está en un florero ubicado al centro de las composiciones de las numerosísimas *anunciaciones*. En la temática de la mitología greco-latina los nacimientos florales son trágicos, anémona que nace de la sangre de Adonis, girasol de Clitia, enamorada de Apolo, y el más famoso de todos, el Narciso. Los romanos tienen a Flora, una divinidad específica para ello.

De entre las flores, la rosa en occidente puede indicarse como reina. El loto en oriente. La rosa no tiene rival, puede decirse de ella

que alcanza el grado de un símbolo del símbolo. Cada variante en color, cada parte de ella, cada conjunción es pródiga en significado. Los labios del poeta divino hablan pétalos, el rosario es suma de los misterios. No puedes decirle a la mujer lo que no puedes decir de otro modo, porque tú mismo no lo sabes muy bien, tendrás que darle una rosa. Lo que no resulta coherente en la lectura de frutos y flores es rebajarlas a simples asociaciones concupiscentes, ni elevarlas siempre como si todos los artistas actuaran con una consciencia mística.

Albures, indiscreciones, prosapia y otras vulgaridades

El albur mexicano es impertinente y sabe fijarse en estas cosas que el decoro tendería a evitar. A veces es como un niño —salvo que perdió la inocencia— que dice en voz alta lo que todos están pensando. En ciertos contextos, el frenesí publicitario se presenta tocando a las puertas de la vulgaridad; por ejemplo, una chica joven en bikini toma una paleta y acercándose a un hombre que la observa —deseándola sexualmente— dice “me encanta chuparla, pero también morderla”. Un segundo ejemplo: un hombre elegantemente vestido sostiene entre los dedos de su mano un cigarro, luego una mujer que lleva minifalda pasa frente a él, y entonces erige el cigarro y lo lleva a su boca. Mujeres semidesnudas están presentes sin importar cuál es el producto anunciado, de lo que se trata es de atacar la libidinosis del cliente consumidor. Las fotografías de David LaChapelle exploran los usos publicitarios, me pregunto si saben algunas de las mujeres fotografiadas lo que con inteligente malicia el fotógrafo hace. LaChapelle es un maestro de los dobles sentidos y lo sabe, lo maneja con mujeres desnudas, plátanos, salchichas, leche, al mismo tiempo que muy seriamente en sus actualizaciones de iconografía sacra cristiana.

No es nuevo, no es algo impensado antes del psicoanálisis o la semiótica contemporánea. Los dobles sentidos, el chiste obsceno y la voluptuosidad verbal han estado presentes por siglos, tal vez milenios. Concedamos el beneficio de la duda hacia la pregunta de si se tomaba seriamente la devoción a Príapo como protector de cosechas, huertas, rebaños; el dios del enorme pene siempre erecto, hijo de

Afrodita –como en el *Nacimiento de Príapo* de Poussin– ha sido motivo tanto de burla como de censura. Los *Priapeos* en texto latino, rayan en lo ofensivo, por ejemplo:

*Donec proterva nil mei manu carpes,
Licebit ipsa sis pudicior Vesta.
Sin, haec mei te ventris arma laxabunt,
Exire ut ipsa de tuo queas culo.*¹³

Enormes falos no son cosa exclusiva de Príapo, están presentes en muchos rituales y tradiciones desde la noche de los tiempos. Hoy día existe un caso muy curioso en Japón, el *Hōnen Matsuri* o “festival de la cosecha”, de tradición sintoísta, atrae turistas en plena banalización para ver y tocar falos de todo tipo de materiales y tamaños, los que miden varios metros son cargados por hombres en una procesión, hay penes comestibles y suvenires; sobre un fondo milenario se curiosean la impudicia del extranjero.

Distingo al lector pornógrafo del erótico profundo con un criterio muy personal, el primero se queda muy abajo, en la excitación vil, quizá es onanista y en sus mejores días se preguntará qué le molesta de ese hábito; su lectura pornográfica es obsesiva y perversa, le consume el deseo, el cuerpo del otro le interesa en la medida que pueda satisfacer su placer egoísta. Mientras que el segundo querrá llegar a las alturas bellas de la serenidad espiritual, tiene un respetuoso sentido del pudor, no teme al cuerpo desnudo aun cuando sabe lo que le puede provocar. Se sabe atraído, sabe que puede atraer sexualmente, y ese conocimiento forma parte de su práctica religiosa, por eso muestra mesura, es cauto, pudoroso. Encuentra su corazón dirigido hacia una paz infinita que fuese gozosa, no le importaría prescindir de la excitación corpórea o sentimental, ha visto los engaños de su ego.

Si únicamente se hiciera publicidad de una pornografía explícita de cuerpos desnudos sin más o coitos sacados del ámbito de la priva-

¹³ Mientras no robes nada con esa atrevida mano, podrás mantenerte tan casto como la mismísima Vesta. De lo contrario, esta arma te abrirá en canal de tal modo que podrás salirte entero por tu propio culo.

cidad, si no se hiciera conquista a través de la seducción, entonces se alcanzaría un alejamiento de la popularidad civilizada que, entre miedo, ingenuidad e ignorancia, prefiere refugiarse en el imperio admitido de vulgarizar dobles sentidos antes que profanar absolutamente el rastro de sacralidad reservado para lo más íntimo de los significados cordiales del espíritu.

Seducción y amor, lo sagrado y lo profano

A nadie se oculta que la diversidad sexual de las criaturas evidencia un continuo *modus operandi* de seducción. Danzas de aves, abanicos de pavo real, insectos vistosos, peces exquisitos y el artista maestro hacen lo que Dios hace a través de ellos. Dios es seductor, suya es la Voluntad y la ejecución de lo que debe ser, porque Él es. Encuentro expresión providencial y perfecta la del profeta Jeremías:

Me has seducido, Yavé, y me dejé seducir por ti. Me hiciste violencia y fuiste el más fuerte.¹⁴

Ya nos hemos asomado al impulso erótico, aquel que nos dirige hacia la unión de los opuestos, la armonía de las cosas. La fuerza dialéctica de los sexos es un simbolismo en nuestra existencia, la unión plena no es la del hombre y mujer en la cópula, sino la del alma arrebatada de su individualidad hacia el océano de Dios, y esa, no necesariamente implica una cópula corpórea, no malinterpretemos lo simbólico.

Notamos que ciertas personalidades santas optan por una castidad radical. Aun cuando toda religión permite e incluso alienta la vida en pareja, el abstinentes, el renunciante, la virgen, el que se hace eunuco a sí mismo por amor al reino de los cielos,¹⁵ la monja o el monje de claustro... son figuras de alta espiritualidad en oriente y occidente. El lenguaje de los místicos nos habla del Dios seductor por encima de la cultura del deseo inmediato en que estamos inmersos. El *Éxtasis de Santa Teresa* de Bernini, inequívocamente de signos corporales placenteros, ha de entenderse según su trasfondo religioso, de otro modo no ha atinado el escultor a representar el sentido de la santa

¹⁴ Jer 20, 7.

¹⁵ Rf. Mt 19, 12.

escritora de *Las moradas* y *El castillo interior*. Lo mismo acontece en la lectura del *Cantar de los cantares*, o el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, por mucho que haya lectores que nieguen toda noción espiritual como si fuese un agregado discursivo de la iglesia, no puede invalidarse lo místico bajo el argumento de que no ha sido experimentado por tales lectores.

Xavier Quinzá Lleó ha escrito sobre las relaciones del deseo y la seducción. En un cuaderno breve titulado *La cultura del deseo y la seducción de Dios*, contrapone la vulgarización de nuestros modos publicitarios contemporáneos a los modos del actuar seductor de la divinidad, para así reaccionar con valor y humildad:

Nos sabemos seres necesitados, carenciales y limitados; pero también nos sentimos y experimentamos capaces de simbolizar aspiraciones y deseos del corazón que desbordan los mismos límites que nos impone la condición contingente en la que nos reconocemos.¹⁶

Por mucho que seamos seducidos, el sentido último de aquello que nos atrae, producto de nuestra interpretación del mundo, es el asunto más íntimo y sagrado de todos.

En lo visual, *El amor sagrado y el amor profano* de Tiziano. En lo literario, *Pepita Jiménez* es la novela que siempre viene a mi memoria cuando se habla de amor sagrado y profano. Primero, porque está muy bien escrita, con amenidad y no le falta erudición; segundo, por el tino que tiene su argumento (un joven seminarista de delirios místicos se enamora perdidamente, con gran sensualidad, de Pepita; luego tiene una tremenda crisis existencial en sus ideales; y se resuelve la situación cuando realiza su vocación en la vida conyugal); tercero, porque estos factores conjuntados la vuelven pretexto para dialogar el tema. El cierre de la novela escrita a base de cartas, es una de don Pedro, padre de Luis —el joven protagonista. Invocando en la lectura de las siguientes líneas una conjugación de lo esencial que he escrito en este ensayo, a saber, que símbolo es género de lo cual sexo es especie, y que tomando símbolo como unidad de significación primaria

¹⁶ Quinzá Lleó, Xavier. *La cultura del deseo y la seducción de Dios*. Sal Terrae, Madrid, 1993, p. 24.

Llegamos al mito como articulación común para la expresión individual y colectiva, artística o coloquial, transcribo las últimas líneas de *Pepita Jiménez*, susodicha novela de Juan Valera:

En la casa de mis hijos hay, pues, algunas salas que parecen preciosas capillitas católicas o devotos oratorios; pero he de confesar que tienen ambos también su poquito de paganismo, como poesía rústica amoroso-pastoril, la cual ha ido a refugiarse extramuros. La huerta de Pepita ha dejado de ser huerta, y es un jardín amenísimo con sus araucarias, con sus higueras de la India, que crecen aquí al aire libre, y con su bien dispuesta, aunque pequeña estufa, llena de plantas raras. El merendero o cenador, donde comimos las fresas aquella tarde, que fue la segunda vez que Pepita y Luis se vieron y se hablaron se ha transformado en un airoso templete, con pórtico y columnas de mármol blanco. Dentro hay una espaciosa sala con muy cómodos muebles. Dos bellas pinturas la adornan: una representa a Psiquis, descubriendo y contemplando extasiada, a la luz de su lámpara, al Amor, dormido en su lecho, otra representa a Cloe cuando la cigarra fugitiva se le mete en el pecho, donde, creyéndose segura, y a tan grata sombra, se pone a cantar, mientras que Dafnis procura sacarla de allí. Una copia hecha con bastante esmero en mármol de Carrara, de la Venus de Médicis, ocupa el preferente lugar, y como que preside en la sala. En el pedestal tiene grabados, en letras de oro, estos versos de Lucrecio: *Nec sine te quidquam dias in luminis oras / Exoritur, neque fit laetum, neque amabile quidquam*.¹⁷

Pido a mi lector que siga conmigo un ejercicio imaginativo que nos permita cerrar el ensayo. Imagine escrita en rojo la palabra *deseo*, o quizás en escarlata, en uno de los muros de una habitación vacía. Para ser precisos, el primer muro que vemos al entrar en la primera habitación de una casa. Una habitación limpia y bien dispuesta, ahí está geométricamente escrito todavía más:

Deséame, desea este deseo, deseado. Deseada seas, deseo tu deseable deseo, desea el deseado desear. Desea, tú desea este deseo, deseando desearás más. Yo deseo, desea, desea. Deseado sea.

¹⁷ El Texto de Lucrecio se traduce: “Sin ti nada surge en las regiones de luz, ni nace la alegría, ni la amabilidad.”

Y nadie ha escrito a un lado, o debajo, o por encima. Nadie en la puerta de entrada ha puesto palabras tales como carne, sangre, fuerza, gemido, lágrima, sonrisa, llameante. Casi recorre un sudor a la par del pensamiento que las piensa, cuando le son explotadas con cierto grado y tipo de deseo. ¿Y pensamos en dicha, gozo, paz, pureza, serenidad o plenitud? Difícilmente si están en rojo y si no somos sabios dichosos en paz, ¿cómo podrían ser compatibles el desear y el estar en serena dichosa paz?

Aún más en la casa. Si penetrásemos otro tanto en ella, a una segunda habitación, y viésemos allí una línea vertical desde el techo hasta el suelo, y frente a nosotros a la derecha de la línea escrita en la pared con letras pequeñas de oro la palabra *sagrado*; y a la izquierda del mismo modo escrito *profano*. Filósofo, crítico de arte, sociólogo, semiólogo, psicoanalista... no importa, alguien que ha entrado a las dos habitaciones y ha pensado que una línea tal puede hacer presente y consciente nuestra experiencia de la realidad como polaridad dialéctica. Así puede mentalmente poner por ejemplo *cuerpo* y *mundano* por un lado, y *alma* y *celestial* por otro. No olvidemos que hemos recorrido dos habitaciones: la primera invoca una de nuestras certezas condicionantes, la certeza de que deseamos. No sabemos dónde estábamos, o de dónde venimos, si es que estábamos o venimos antes de esta experiencia corpórea terrenal; no sabemos a dónde iremos, o si estaremos, o si seremos. Sabemos no obstante que, como mamíferos pensantes, nacimos, moriremos y aquí deseamos.

Como el orden de lectura siempre altera las consecuencias de la misma, hemos de tener presente que leer con atención *deseo*, y hago gran énfasis en leer con atenta, filosófica, minuciosa, sensible, meditativa atención *deseo*, y minutos después *sagrado* y *profano*, inevitablemente algo muy dentro de nosotros se siente pulsado y vibrando, como la cuerda de un arpa tensada. Porque el deseo se nos presenta como conflicto inevitable de la carne y el alma, como la existencia misma, y tan radicalmente significativo que vivimos nuestra vida humana en las distintas tonalidades de satisfacerlo. Mas ¿cómo satisfacemos y cuándo satisfacemos lo que creemos satisfacer? Si la línea entre lo sacro y lo profano borrada fuese, ¿nos quedamos satisfaciendo deseos sacra o profanamente? Nadie pasa impasible ante la suge-

rencia de tener deseos *más altos*, o el señalamiento de la *bajeza* de los que atiende. Pienso que la presencia fundamental de las doctrinas religiosas que nos den respuesta a esta cuestión es que su respuesta sea una respuesta ética que precise y exija –pero seduciendo– una experiencia de satisfacción más alta de deseos más altos –o más profundos si se quiere; si para ello hay que depreciar –no despreciar– la tierra, depreciada sea, pero nunca como un requisito o una destrucción de lo que late y respira. Y es entendible que la satisfacción del deseo no se atribuya a nuestros méritos egoístas, sino al entregarse a algo más grande.

En este nuestro siglo posmoderno mal entendemos la difundida idea de que los sostenes metafísicos o la experiencia de un deseo movido por el aliento de un espíritu divino que todo lo puede y todo lo trasciende, hayan perdido vigencia. Porque de ser eterna y universal una única verdad, no sujeta a las modas intelectuales o constructos paradigmáticos del día, lo único que evidenciaremos es la ingenuidad y soberbia de nuestras palabras.

Más vibra la semántica interna de las acciones auténticamente generosas del amor –y todos experimentamos de eso– que los doctos *tractatus*, las asombrosas terminologías teóricas y los eruditos elogiados académicos que se acumulan. Pero queremos definirlos, queremos que alguien en un lugar pruebe y escriba científicamente –tanta fe hay en eso– qué significa “acción simple de amor”, o “deseo más alto”. Me atrevo a creer como verdadera la percepción de que hay sabios entre nosotros, hay buenas almas que no levantarán metodologías de pretensión precisa tratando de hacer una deconstrucción lingüística de lo que tal o cual quiso decir cuando dijo “amo”, “deseo” o “sagrado”; o trabajando en impecable lógica desde un campo del saber algún irrefutable acerca del origen y funcionamiento de acciones colectivas. Explicar el deseo o explicar el amor no ha sido francamente tarea de ciencias exactas, sino más bien del poco científico método de decirlo como un tono en el que es pulsado lo más bello de nuestro ser. Un escritor que además está en el mundo académico asume la labor de expresar, razonar y meditar los temas del vivir porque está deseando junto con otros un amor que plenamente le satisfaga, del que venga y al que va. Ya estamos deseando eso y nuestro cora-

zón estará insatisfecho hasta que repose en él. La madurez psíquica de una persona humana, lo dirán típicamente las ánimas sabias, es esencialmente su grandeza en la práctica del sacro amor, cuando éste disuelva al profano y nunca al revés.

Artistas manipuladores de símbolos, cuya mitología es la mitología del hombre frente al misterio de las formas, son servidores del Gran Seductor. Quiero a la mujer y quiero la luz, quiero la paz y quiero su amor, quiero comer el fruto y acariciar la flor. Quiero experimentar la reconciliación de mis conflictos más profundos, así tenga que dejar de ser un obcecado individuo. Somos seres anhelantes, mendigando migajas, en el nombre sea de Dios que un día sea nuestro amor absolutamente satisfecho●

Al cine con Luis García Orso**Dr. Luis García Orso*****I.- LA DEMORA**

María es madre soltera, trabaja en una maquiladora de ropa, y vive en una modesta casa, con sus tres hijos pequeños y el abuelo Agustín, que tiene problemas de memoria y de la vejez. María está agobiada, trabaja agobiada y vive agobiada. Busca apoyo en su hermana pero ésta responde que no puede ayudarla. Hace trámites en apoyos estatales, pero igualmente le responden que no es sencillo ingresar a su padre en una casa para ancianos. En un momento desesperado, María decide abandonar a su padre en un parque. Sentado en una banca Agustín espera el regreso de su hija, pero las horas pasan y su hija no vuelve, y él no sabe la dirección de su casa. Los vecinos insisten en que la espere más abrigado en alguna de las casas cercanas, pero él se niega a abandonar el lugar: cree que su hija va a regresar. *La demora*, del uruguayo-mexicano Rodrigo Plá, es una historia íntima, cercana, austera. Sus imágenes dan cuenta de una realidad a la que nos acerca en su descripción, sin discursos ni moralismos. No hay en la historia una voluntad de juzgar a sus personajes, sino más bien de situarlos. Si una cualidad tiene la película es que no explica nada. Es más bien una especie de testigo incómodo de la vida, una rendija abierta en una casa, una ventana desde la que mirar a otros y mirarnos a nosotros mismos. De ahí esa serie de planos que contribuyen a colocar a los protagonistas en espacios donde estos se sienten oprimidos y enclaustrados. La casa de María es un espacio cargado de elementos apilados, amontonados unos sobre otros. La sensación de opresión se ve aumentada por la forma en la que Plá sostiene la duración de los planos. Esa opresión del espacio físico refleja la ansiedad que existe en el interior de María, al igual que el color gris e

* Estos cuatro artículos llegaron a nuestra redacción en la primavera 2013.

** Doctor y profesor de Teología. Miembro de SIGNIS México y de OCLACC (Organización Católica Latinoamericana y Caribeña de Comunicación), y del Consejo Editorial de la Revista Jesuitas de México. Correo: lgorso@jesuits.net

invernal que recorre todo el filme. Detrás de esta cercanía tan física y personal, la historia también se sitúa en una realidad social nuestra de familias pobres, de madres trabajadoras, ancianos marginados, opresión laboral, crisis económica, desidia gubernamental. Una realidad social que pesa sobre cada vida y la va desgastando, ahogando, dejando sin horizontes y sin sentimientos. Pero ahí mismo, en la frialdad y el abandono, hay un germen de humanidad en cada vecino que trata de ayudar al viejo en el parque, y una apuesta a la esperanza en la honda convicción de él de que su hija va a regresar y en su preocupación entrañable de que algo le pudo haber sucedido. El amor de un viejo puede hacernos reaccionar a algo distinto y enseñarnos desde su impotencia esperanzada.

La película ha sido premiada en lugares tan diversos como Berlín (premio del jurado ecuménico y de los lectores), Pune, Motuvun Croacia, Hamptons N.Y., Lima. Nominada a seis premios Ariel como una de las tres mejores cintas mexicanas del año pasado.

II.- TANTA AGUA

Alberto, quiropráctico, papá divorciado, lleva de vacaciones a sus dos hijos: Lucía, una adolescente de 14 años, y Fede, un niño de nueve años. El lugar elegido para esos días de convivencia es un balneario de aguas termales y cabañas familiares, ahora pasado de moda. Salen con lluvia desde Montevideo y no cesará de llover por varios días mientras están en la cabaña. No hay televisor y está prohibido usar la alberca mientras llueva. El papá buscará hacer buena cara al mal tiempo inventando juegos y conversaciones; los chicos, pero especialmente Lucía, no sabrán disimular la mala cara por el aburrimiento y por los pasatiempos poco graciosos del papá. Para los tres será una situación no preparada para conocerse mejor, para aprender a relacionarse, para hallar cómo ser papá, hija, hijo.

Dirigida por dos jóvenes uruguayas, Leticia Jorge Romero y Ana Guevara Ponce, *Tanta agua* es una historia muy sencilla, cercana, cotidiana, que va fluyendo sin fisuras, aunque con lentitud, como la vida: parece que no sucede nada y sin embargo sucede tanto; fluyendo porque algo que parece serio en realidad esconde más humor, sorpresa y

ternura de lo que uno cree. Una historia hecha para ir descubriendo con cariño a cada uno de sus personajes a medida que ellos también van descubriéndose a sí mismos y a los otros: sus manías, gustos, caprichos, egoísmos, soledades, ilusiones... Como la ilusión de Alberto por reencontrarse con sus hijos, la ilusión de Lucía en su primer amor de adolescente, y las frustraciones que no esperaban. Por ello la cámara se detiene cercana en pequeños detalles, miradas, gestos, reacciones, tan naturales que se nos podrían escapar, y que hacen posible que vaya creciendo una mirada más comprensiva -de los protagonistas y del espectador- que deseche juicios y etiquetas, reclamos y durezas.

La película se inserta en esta nueva corriente del cine joven uruguayo con historias cotidianas de gente común y corriente, sin heroísmos ni bellezas, que casi sin decir nada dicen tanto de nosotros, como *Whisky* (de 2004), *Acné* (2008) y *Gigante* (2009). *Tanta agua* (de 2013) fue premiada en los festivales de Guadalajara, Cartagena, Miami, San Sebastián. *Tanta agua* es una historia sobre la ilusión y la desilusión: ambas nos llegan tan de repente que a veces no sabemos qué hacer. La lluvia es una imagen de aquello que frustra nuestros planes, pero que nos lleva a aprender y a relacionarnos de otra manera: los tres protagonistas de la familia lo harán cuando piensen en lo que el otro ha hecho por uno, porque nos ama. En la secuencia final, ya no está la lluvia, sino Lucía que se sumerge en la alberca. Cuando salga del agua, la vida continúa, y seguirán cosas parecidas, pero ella y su papá habrán aprendido algo nuevo, y habrán abierto los ojos y el corazón, y ya el agua no será la misma.

III.- LA CAZA

Lucas es profesor en una guardería infantil y convive muy bien con todos los niños. También con su grupo de amigos, con quienes sale a cazar venados y a beber. Está separado de su esposa y extraña no poder ver a su hijo adolescente. Un día, la hijita de su mejor amigo cuenta con mucha inocencia, a la directora de la guardería, que su profesor Lucas, muy querido por ella, le mostró sus partes íntimas. En Clara, la niña de cinco años, se mezclan la imagen pornográfica que su propio hermano le ha mostrado, con la imaginación y los sentimientos contrariados. A partir de ahí se inicia el juicio de los adultos

contra un presunto pederasta. No hay pruebas ni defensas, sólo que “los niños siempre dicen la verdad”. No cuentan amistad compartida, actitudes anteriores, ponderaciones, búsqueda de la verdad, sólo el juicio, la condena, la persecución, la violencia. Un asunto tan actual e importante como la pederastia tiene en esta película un abordaje distinto e interpelante.

La caza es un trabajo perfecto de guion, dirección, actuación, del danés Thomas Vinterberg que vuelve al tema de la culpa y la expiación, como en sus películas anteriores: en *La celebración* (*Festen*, 1998), es la culpa oculta, la conducta deshonesta disfrazada de honorabilidad en medio de la misma familia; en *Submarino* (de 2010), la culpa del inocente que se vuelve un peso de soledad y de expiación desesperada; en *La caza* (*Jagten*, de 2012), la búsqueda de un falso culpable como salida fácil para guardar las apariencias y echar sobre otros la propia violencia.

Toda la historia sucede dentro de dos meses -noviembre y diciembre- y luego un año después para el epílogo. Este tiempo es simbólico de lo que pasa en lo profundo: los colores otoñales de noviembre van reflejando la sequedad de los corazones en el grupo de convivencia y de trabajo, y pintan la falsedad de la aparente paz de una comunidad; el frío y la nieve de diciembre acentúan el extremo de frialdad, oscuridad, violencia, injusticia, a los que se pueda llegar, hasta en una sociedad supuestamente civilizada. Conforme avanza, también para el espectador va aumentando una carga de sensaciones de dolor, impotencia, rabia, parálisis, en medio de tal cacería, y cuestionan lo que cada uno haría. La celebración de la noche de Navidad llevará todo a su justa revelación: de la verdad, de la bondad gratuita, de la redención, para los que quieran abrir su corazón.

El epílogo del filme nos deja todavía más imágenes para seguir meditando: una celebración del día en que “los niños se vuelven hombres” y –terrible desgracia- reciben su rifle y pueden ya cazar; las imaginaciones de una cacería que quizás aún no ha terminado; y las líneas en el piso de un sociedad intolerante e hipócrita, violenta y equivocada, que le falta aprender la bondad de cargar a una persona para ayudarla con amor y verdad a caminar en la vida.

IV.- REDES SOCIALES, PORTALES DE VERDAD Y DE FE

Este es el título que, a principios de 2013, Benedicto XVI dio al Mensaje por la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales de este año, celebrada el pasado 12 de mayo. Benedicto XVI confirmó las redes sociales digitales como un modo en el que las personas se comunican hoy, una plaza pública y abierta en la que las personas comparten ideas, informaciones, opiniones; verdadera comunicación, nuevas formas de relaciones y de comunidad, formas de diálogo y de debate; no un mundo paralelo o puramente virtual, sino parte de la realidad cotidiana de muchos, parte del tejido de la sociedad; un factor de desarrollo humano, un instrumento de evangelización. Cada una de estas afirmaciones merecería una ponderación detenida, que ahora no hacemos. Este compartir en las redes, consiste no sólo en la expresión explícita de la fe, sino también en el testimonio, es decir, «en el modo de comunicar preferencias, opciones y juicios que sean profundamente concordes con el Evangelio, incluso cuando no se hable explícitamente de él», dijo el Papa Benedicto. Para que las redes sociales digitales alcancen lo mejor de sí -en ese sentido de verdadera comunicación y relación interhumana- cada persona ha de ofrecer lo mejor de sí misma en lo que es como ser humano, creyente, abierto a los valores trascendentales de verdad, bondad, amistad, justicia, paz. Evidentemente que pueden usarse las redes sociales para unos objetivos distintos y contrarios, más afines a la falsedad, discriminación, violencia, superficialidad en las relaciones, etc., pero entonces no son comunicación verdadera, digna, humanizadora. El mismo mensaje invita a que hagamos un ‘atento discernimiento’ de su uso, y da también un criterio fino y hondo para que las redes digitales sean ese valioso espacio humano y social: *“Las redes sociales se alimentan de aspiraciones radicadas en el corazón del hombre”*.

Los que usamos estos espacios estamos llamados a alimentar y compartir nuestras motivaciones, preocupaciones, esperanzas, satisfacciones, y aquello que da sentido y ánimo a nuestra vida toda. Esto es lo que hará una comunicación y una relación *verdaderas*, en la acepción más honda de este adjetivo: aquello que nos hace como personas, que nos permite valorar nuestra dignidad, que nos abre a los

otros y a lo trascendente, que apunta hacia el sentido pleno de nuestra vida. En mi experiencia de redes sociales digitales (por Facebook) encuentro unas preocupaciones y aspiraciones más repetidas, y algunas motivaciones también. Así, los usuarios informan y comunican de estas situaciones más relevantes y urgentes: migrantes, educación de los niños y adolescentes, violencia sobre mujeres, personas desaparecidas; abuso de autoridades, ilegalidad, corrupción, impunidad; empobrecimiento, desempleo, falta de condiciones de vida digna, etc. Junto a ellas se expresan las ‘aspiraciones radicadas en el corazón’: búsqueda de justicia, de paz, de vida digna; deseos de colaboración, unión, lucha, por alcanzar algo mejor para todos; propósito de informar con la verdad, de servir a los otros, etc. En el cruce de estas aspiraciones es valioso constatar cómo la palabra de Dios, el magisterio de la Iglesia, testigos de la fe cristiana, hombres y mujeres entregados a las causas más nobles, grandes pensadores de la humanidad, siguen siendo una luz, un aliciente, una compañía, en el camino de búsqueda y de comunicación de hombres y mujeres de hoy, y quizás más de los jóvenes.

Ya en la carta *Porta Fidei* (núm. 10), el mismo Benedicto XVI nos invitaba a contemplar las búsquedas del hombre contemporáneo por dar sentido último y verdadero a su existencia, y a reconocer en esta búsqueda un “auténtico preámbulo”, un camino previo de la fe, un camino al encuentro con el misterio de Dios. Nos invitaba a entrar en el corazón del hombre de hoy y a identificar y discernir sus *anhelos* de algo que valga verdaderamente y para siempre. Toda experiencia que sea apertura y comunicación de la persona será algo que vale inmensamente porque ensancha nuestra capacidad humana. Descubrirnos en relación con otros nos enriquece en nuestra verdad, como origen común, identidad compartida, responsabilidad solidaria. Abrirse para escuchar y acoger lo que viene de otros, como don gratuito y comunicación amistosa, enriquece a cada persona y le ofrece elementos preciosos para confirmarse en su identidad social y fraterna, para descubrir a qué está llamada y qué puede responder a su búsqueda y a su acción. Esto ha de *alimentar* las redes sociales. La experiencia humana más auténtica -como el amor, la amistad, la búsqueda de la verdad, la sinceridad, la generosidad- lleva en sí un dinamismo que conduce al hombre más allá de sí mismo para encon-

trarse con lo mejor de sí y con el misterio que envuelve la existencia, y puede abrirlo al Dios de Jesucristo que en amor encarnado viene a comunicarse y entregarse al ser humano para darle Vida y vida plena. En el camino de sus deseos y de sus búsquedas, el hombre escucha la Voz que lo desea a él y le habla al corazón de muchas formas y personalmente: así Dios se hace presente en nuestra misma comunicación (Cfr. Benedicto XVI, en la catequesis del 7 de noviembre de 2012)●

Defensores de derechos humanos en México, (2ª parte)

[Causas estructurales y coyunturales de la desaparición forzada y ejecuciones extrajudiciales de los defensores de los derechos humanos en México]. La lógica teórica del campo de los ddh en México. Delimitación del campo y su relación con el campo de poder*

*Dr. David Velasco Yáñez, sj***

Con la colaboración de:

Paola Jacqueline Anaya Cobos,

Andrea Lissete Ramírez Rentería

*y Sarahí Romo Uribe****

abstract Dr. David Velasco, Yáñez, sj. *Human Rights Defenders in Mexico, (part 2) [structural and conjunctural causes of the forced disappearance and extrajudicial executions of human rights defenders in Mexico]*. I use as my basis the practical sense-generating formula proposed by Pierre Bourdieu: {(habitus) (capital)} + field = practice. I briefly describe the theoretical logic of the field of human rights defenders in Mexico. Then I attempt to delimit the field and its relationship to the field of power.



resumen Dr. David Velasco Yáñez, sj. *Defensores de derechos humanos en México, (2ª parte) [causas estructurales y coyunturales de la desaparición forzada y ejecuciones extrajudiciales de los defensores de los derechos humanos en México]*. Tomo como base la fórmula generadora del sentido práctico propuesta por Pierre Bourdieu: {(habitus) (capital)} + campo = práctica. Describo brevemente la lógica teórica del campo de los defensores de derechos humanos en México. Y luego intento delimitar el campo y su relación con el campo de poder.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 16.07.13

** Investigador del ITESO en el Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos, dvelasco@iteso.mx

*** Becarias de investigación y alumnas de la carrera de Relaciones Internacionales del ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara.

Introducción

En esta parte abordaremos dos aspectos fundamentales en el desarrollo de la investigación acerca de las causas estructurales y coyunturales de la desaparición forzada y ejecuciones extrajudiciales de las(os) defensoras de los derechos humanos (DDH) en México. El primer aspecto es una descripción sumamente sintética de lo que sería la lógica teórica del campo de los DDH en México. Para esto, nos basamos en la fórmula generadora del sentido práctico propuesta por Pierre Bourdieu y establecemos su relación con nuestro campo de análisis. La fórmula es la siguiente: {(habitus) (capital)} + campo = práctica. Para nuestro estudio, esto significa que hay agentes sociales, individuales y colectivos dotados del habitus del defensor, que movilizan un conjunto de recursos para luchar en un campo específico, como es el campo de los DDH en México y establecen una práctica específica, con diversas expresiones, en torno a su defensa. Estos conceptos fundamentales de la fórmula los veremos en la primera parte. El segundo aspecto tiene que ver con el primer ejercicio o momento de la investigación, que sugiere Bourdieu para analizar una situación en términos de campo; esto es, vamos a intentar la delimitación del campo de las(os) DDH en México y su relación con el campo de poder. La delimitación tiene que ver, en parte, con nuestro objeto de estudio, pero también con un aspecto de la realidad social relacionado con el discurso en torno a los DDH, no tanto con sus violaciones sistemáticas y el nivel de garantías que se van logrando, ni mucho menos con la plena vigencia de todos los derechos para todos(as). Esto último equivaldría a la imposibilidad de analizar la utopía de todas las utopías. En cambio, la construcción del campo de las(os) DDH supone un corte analítico que tiene que ver con la disputa por el discurso legítimo de los DDH, pero también con el conjunto de prácticas, luchas y confrontaciones que se dan en torno a esa disputa.

1. La lógica teórica del campo de los DDH en México

1.1 El campo teórico de las y los DDH y su relación con el campo de poder

Un aspecto fundamental, dentro de la presente investigación, es llevar a cabo la delimitación del campo de los DDH en México y su rela-

ción con el campo de poder. La lógica teórica de los campos que nos propone Bourdieu, nos ayuda a comprender correctamente en qué medida y de qué manera se desarrolla dicho campo. Como todos los campos, el campo de defensores se define:

como una configuración de relaciones objetivas entre posiciones, las cuales a su vez, se definen con base en su existencia y a los dictámenes que determinan a sus agentes, esto dado por su situación (*situs*) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder o de capital, [que puede ser la experiencia acumulada de las organizaciones, el financiamiento, los reconocimientos logrados a lo largo del tiempo, la presencia en medios de comunicación, sus alianzas a nivel nacional o internacional, su legitimación lograda, etc.] cuya disposición otorga el acceso a ciertos beneficios que están en juego en el campo de los defensores y, al mismo tiempo, por sus relaciones objetivas con las otras posiciones (dominación, subordinación, etc.) (Bourdieu y Wacquant, 1995:64).

El campo de los DDH surge cuando el discurso de los derechos humanos y su pleno ejercicio entran en oposición con la visión que los poderes dominantes, tanto del Estado como de empresas particulares, tienen de los mismos DH y, además, cuando hay agentes que reivindican autoridad de todo tipo para decir qué son y qué no son los DH. Explicado de una manera más simple, el campo de los defensores:

[...] puede ser comparado con un juego, comprendiendo así que las apuestas son el producto de competición entre los jugadores (los cuales están atrapados por el juego), y si no surgen de ellos antagonismos es porque otorgan al juego una creencia, es decir, un reconocimiento que no se pone en tela de juicio, (aceptan su posición por el hecho de jugar el juego y no por un “contrato”) y esta connivencia está en el principio de su competición y de sus conflictos. (Bourdieu y Wacquant, 1995:65).

Esto es, en el campo de las(os) DDH todos apuestan, unos a mantener su dominio sobre la visión legítima de los DH y otros para conseguir justicia en casos emblemáticos de violación a derechos fundamentales, otros más a simular que respetan y garantizan los DH. Todos, arriba o abajo, a un lado o al otro del campo, tienen una *creencia* fun-

damental en el valor de los DH, con independencia de su manera de entenderlos y, por supuesto, de exigirlos. Lo que se pone en juego en el campo, o dicho de otro modo, el principal capital en disputa, es el monopolio de la definición legítima de los DH y -en su momento- su pleno ejercicio. La disputa se da entre quienes ejercen diversos tipos de poderes fácticos y su dominio sobre las burocracias del Estado – caso emblemático de las empresas mineras canadienses– y aquellos que son víctimas de diversas violaciones a derechos fundamentales, en particular, quienes reivindican la defensa, protección, garantía y pleno ejercicio del derecho a la tierra y a los territorios, y a partir de ese derecho, todos los derechos para todos y todas.

“La jerarquía de las diferentes especies de capital (económico, cultural, social, simbólico, entre otros) varía en los diferentes campos, entendiéndose así que el valor de una especie de capital depende de la existencia de un campo en donde dicho capital pueda provocar un triunfo o ventaja sobre otros agentes.” (Bourdieu y Wacquant, 1995:65). En el campo de los DDH, las especies de capital que implican mayores beneficios son: el capital jurídico, en particular, la subespecie correspondiente al llamado Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH), que sólo se consigue si de manera simultánea se obtiene suficiente capital económico –el que proviene de las agencias de la cooperación internacional–; el capital político, resultado de las alianzas con organizaciones internacionales y el cabildeo con organismos del Sistema ONU y del Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH); y, en conjunto, se acumula suficiente capital simbólico, del cual profundizaremos más adelante.

“Son las relaciones de fuerza entre los jugadores [en este caso: las empresas transnacionales, las burocracias del Estado mexicano, organizaciones de defensa de DH y víctimas o familiares de víctimas de violaciones a DH] lo que define la estructura del campo” (Bourdieu y Wacquant, 1995:65) de los defensores. La manera como queda estructurado el campo de los DDH y las posiciones que ocupan los diversos agentes va a depender “no sólo del volumen y estructura de su capital [estructura patrimonial], sino también de la evolución en el tiempo de dicho volumen y estructura del capital, es decir, su trayectoria social y de las disposiciones que se constituyeron en la

relación prolongada con una cierta estructura objetiva de chances.” (Bourdieu y Wacquant, 1995:65). Esta desigual distribución de todos los recursos, en particular de una visión de los DH, va a determinar las estrategias de un agente o “jugador”, o serán estrategias de conservación según la “ortodoxia” dominante o, por el contrario, serán estrategias de “subversión” o heterodoxas, incluso de variaciones al interior de uno de los bloques en el campo. Un aspecto importante a destacar dentro de la lógica de los campos es la lucha, por parte de los agentes, para aumentar o conservar su capital. Al aumentar su capital, dichos agentes modifican su posición dentro del campo, todo ello genera la estructura de posiciones, en donde aquellos que buscan aumentar o conservar su capital están ubicados arriba —en las posiciones dominantes en el campo— mientras que aquellos que desean subvertir las reglas del juego, esto es, una determinada estructura del campo, se ubican abajo. En este sentido:

[...] los agentes del campo [de los defensores, por ejemplo] pueden jugar para aumentar o conservar su capital, pero también pueden trabajar para transformar las reglas inmanentes del juego, cambiar por ejemplo el valor entre las distintas especies de capital, por estrategias tendientes a desacreditar la sub-especie de capital sobre la que reposa la fuerza de sus adversarios (por ejemplo el capital económico) y a valorizar la especie de capital de la que ellos están dotados (por ejemplo el capital jurídico). Numerosas luchas en el campo de poder son de este tipo, especialmente las que apuntan a apoderarse de un poder sobre el Estado, es decir sobre los recursos económicos y políticos que permiten al Estado ejercer un poder sobre todos los campos y sobre las reglas que los rigen. (Bourdieu y Wacquant, 1995:66).

En este sentido son emblemáticas las luchas del movimiento de DH en México por la revisión del fuero militar, una práctica que ha propiciado la impunidad de los militares que han cometido graves violaciones a los DH. Otros casos concretos los veremos más adelante.

En el campo [de los DDH], los agentes y las instituciones luchan, siguiendo las regularidades y las reglas constitutivas de ese espacio de juego, con grados diversos de fuerza y, por lo tanto, con distintas posibilidades de éxito para apropiarse de los beneficios específicos

que están en juego, siendo el principal, la obtención del monopolio legítimo de la definición de los derechos humanos. Los que dominan están en posición de hacer funcionar al campo según su provecho, pero deben tener siempre en cuenta la resistencia, la protesta, las reivindicaciones y las pretensiones políticas o no de los dominados. (Bourdieu y Wacquant, 1995:68).

Un caso representativo de este “tomar en cuenta” a los dominados, tiene que ver con la fundación de todo el sistema público de protección de los DH en México, por un lado, y por el otro, con la apertura del Estado a la firma de convenios e invitaciones a los expertos de los comités de las convenciones y relatores especiales para diversos derechos.

“El campo es el lugar de las relaciones de fuerza y de luchas tendientes a transformarlo y, por tanto, el lugar del cambio permanente.” (Bourdieu y Wacquant, 1995:69) En el campo de los DDH las principales luchas que se desarrollan son luchas que denuncian la violación de ciertos derechos más que de otros, por financiamiento, lucha entre tribunales comerciales y tribunales de DH, lucha entre las ONG y gobierno por la legitimación frente a los ciudadanos, lucha por la presencia en medios —lo cual les da reconocimiento—, lucha por la legitimación de su causa, entre otras, como veremos más adelante con mayor detenimiento.

En todo campo social, hay un precio de entrada. Para ingresar al campo de los DDH, el precio es el capital específico que en dicho campo se disputa, principalmente, capital jurídico, en la subespecie del DIDH; pero no sólo. Es necesario estar dotado de otros recursos como el conocimiento, la cercanía y aun la participación en diversidad de movimientos sociales, en particular de aquellos en mayor vulnerabilidad, ahí donde mayores violaciones a los DH se han cometido y hay una particular resonancia e indignación ante la violencia e injusticia que se comete contra las(os) diferentes, las(os) indígenas, las(os) luchadores sociales. Para establecer la relación del campo de los DDH con el campo de poder, nos ayuda la siguiente observación de Bourdieu:

Desde el momento en que miramos de cerca el modo en que agentes u organismos “privados”, ellos mismos en competencia, colaboran mutuamente para orientar o determinar la política del Estado en cada una de las áreas de actividad económica o cultural, cómo constituyen coaliciones y redes de influencia con otros agentes u organismos con los cuales comparten los intereses y la preferencia hacia determinada política o medida, nos alejamos irremediabilmente de las especulaciones en torno a la correspondencia y autonomía” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 75).

Hemos mencionado anteriormente el caso emblemático de las mineras canadienses. Desde la formulación de la ley minera vigente, ahí se concreta el despojo y la violación al derecho a las tierras y territorios de los pueblos indígenas en particular. Igualmente podemos incluir a todos aquellos megaproyectos y empresas eco-turísticas. De ahí la importancia de establecer esta relación del campo de los DDH con el campo de poder, dado que Bourdieu nos advierte:

La construcción del Estado es simultánea a la construcción del campo de poder, entendido como el espacio de juego dentro del cual los poseedores de capital de diferentes especies luchan, sobre todo, por el poder sobre el Estado, es decir, sobre el capital estatal que otorga poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción. Entendido de otro modo, el campo de poder no es un campo como los demás, sino que es el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital o entre los agentes que están suficientemente provistos de uno de los diferentes tipos de capital para estar en disposición de dominar el campo correspondiente y cuyas luchas se intensifican todas las veces que se pone en tela de juicio el valor relativo de los diferentes tipos de capital. (Bourdieu y Wacquant, 1995:76).

Desde aquí podemos comprender la relevancia de considerar la intervención de los grandes intereses que dominan la economía, la política y las industrias culturales en el campo de los DDH. No hablamos de una intervención directa, sino a través de un conjunto de mecanismos cruzados que, finalmente, derivan en la impunidad, la corrupción y, en los casos más extremos, en la desaparición forzada y/o ejecuciones extrajudiciales de DDH, como veremos en su momento.

1.2 Una aproximación teórica a la estructura de posiciones en el campo de los DDH

Además de lo ya establecido en el protocolo de investigación (*Cfr. Xipe Totek* 85, pp. 94-100), conviene avanzar en la aproximación teórica de lo que sería la estructura de posiciones en el campo de los DDH en México, sólo para desarrollar y explicar la gráfica de los cuadrantes que, como dijimos en aquel momento, quedan integrados en una aproximación general en cuatro conjuntos de agentes sociales: arriba a la derecha, las grandes empresas trasnacionales y sus alianzas con los organismos de la ONU dedicadas al desarrollo; arriba a la izquierda, el conjunto de burocracias del Estado mexicano y los organismos internacionales de DH, tanto del Sistema ONU, como del SIDH; abajo a la derecha, colocamos al conjunto de ONG que se distinguen por su mayor organización, cuentan con financiamiento y larga trayectoria; finalmente, abajo y a la izquierda están las ONG integradas por voluntarios y el conjunto de organizaciones y colectivos de reciente creación, que surgen ante la agudización de la violencia tanto del Estado como del crimen organizado, y en ocasiones con aquiescencia del Estado. Como señalábamos en el protocolo de investigación, cada uno de los cuatro cuadrantes principales tiene su propia complejidad y una estructura de posiciones particular, y dado que la estructura de posiciones determina el tipo de estrategias que desarrollan los agentes para lograr el monopolio de la visión legítima de los DH y su imposición a través de leyes y reglamentos —aun de reformas constitucionales—, entonces daremos un desagregado de la gráfica que expusimos anteriormente, sólo para dar una idea del dinamismo que supone la aparentemente rígida estructura de posiciones en el campo. De la gráfica inicialmente expuesta, avanzamos a desagregar de cada uno de los cuadrantes, las principales oposiciones que se dan en su interior.

El primer cuadrante, arriba a la derecha, lo integran los agentes de mayor relevancia que se mueven en esa posición del campo porque sus estructuras patrimoniales son mayores, son básicamente las mayores empresas trasnacionales que intervienen en México:

Cuadro 1.2 Grandes bancos estatales/privados: Industrial and Commercial Bank of China (ICBC) Banco de China, Banco Agrícola de China En algún lugar: el Banco de Desarrollo de Brasil (BNDES) y BTG Pactual y el papel que tienen la Reserva Federal de EEUU y el Banco Central Europeo, además del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.	Cuadro 1.1 Agencias calificadoras Standard & Poor's, Moody's y otras grandes administradoras de fondos de retiro y de seguros de todo tipo. Algunos analistas incluyen todos los mecanismos de lavado de dinero sucio, a partir de información y análisis realizado por la Oficina de Estupefacientes y Crimen de la Organización de Naciones Unidas (UNODC)
Cuadro 1.4 Multinacionales de medios de comunicación y sus relaciones con otras redes; las nuevas hermanas: Time Warner, Disney, Bertelsmann, CBS, NBC Universal, Yahoo, Google, Microsoft, Apple.* Alianzas y nexos comerciales con empresas nacionales de radio, televisión, telefonía. * El análisis de Manuel Castells en <i>Comunicación y poder</i> ilustra las conexiones de estas empresas con agencias financieras y "redes globales de creatividad e innovación". (Castells 2012: 557-566)	Cuadro 1.3 Energía: petróleo, gas, electricidad: Medidas por sus reservas: 1) NIOC (Irán: 310 mil millones); 2) Saudi Aramco (305 mil millones); 3) PDVSA (¡Venezuela!: 225 mil millones); 4) Kuwait Petroleum (110 mil millones); 5) Gazprom (Rusia: 108 mil millones); 6) Qatar Petroleum (105 mil millones); 7) NOC, SOC, MOC (Irak: 90 mil millones); 8) ADNOC (Emiratos Árabes Unidos: 80 mil millones); 9) Turkmengaz (Turkmenistán: 48 mil millones); 10) Libia NOC (25 mil millones); 12) PetroChina (China: 30 mil millones); 13) NNPC (Nigeria: 20 mil millones); 14) Rosneft (Rusia: 10 mil millones); 15) ExxonMobil (Estados Unidos: 22 mil millones, lugar 11) y 16) Lukoil (Rusia: último lugar, 8 mil millones): <i>Cfr.</i> Alfredo Jalife-Rahme, <i>LJI20129</i>

Del segundo cuadrante, arriba y a la izquierda, desagregamos algunos de los agentes que forman las burocracias estatales que intervienen en la problemática de los DH en México, tanto perpetradores como protectores; además, el Sistema ONU de DH y el SIDH:

Cuadro 2.2 Secretarías de seguridad pública municipales Estados que apoyan al sistema ONU y SIDH-OEA Lucha por la sucesión en la CNDH (involucra agentes sociales de todas las posiciones en el campo Comisión Nacional de los Derechos Humanos). Dr. Raúl Plascencia Villanueva Organización para la Cooperación y el Desarrollo	Cuadro 2.1 SEDENA, MARINA, SSP Procuraduría General de la República Grupos paramilitares/narcotráfico Secretarías de seguridad pública estatales Diversas CDH de organismos empresariales
Cuadro 2.4 Comisiones de DH del Poder Legislativo federal y en los congresos estatales. Diversas ONG cercanas al gobierno federal, conservadoras, frecuentes interlocutoras del gobierno, por ejemplo, México Unido contra la Delincuencia, hay muchas más y son activas en momentos clave. Consejo Ciudadano de Seguridad Pública del DF.	Cuadro 2.3 Sistema ONU de DH: Comités especiales de las Convenciones y Relatores especiales. Sistema interamericano (SIDH) Comisión Interamericana de DH, Instituto Interamericano de DH, Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH) y Relatores Especiales. Sistema público de protección de los DH: Comisión Nacional y comisiones estatales Subsecretaría de Gobernación, Jurídica y DH Dirección General de DH de la Secretaría de Relaciones Exteriores.

El tercer cuadrante, abajo y a la derecha, están el conjunto de organismos que integran el movimiento de los DH en México, con alianzas estratégicas con las ONG internacionales y que se caracterizan por su prestigio, la profesionalización de sus miembros y su trayectoria:

Cuadro 3.2 Centros de formación en DH: (Cátedra Unesco, Universidad Carlos III, Univ. Sevilla, Washington, Ginebra y otros)	Cuadro 3.1 ONG internacionales – Independientes: AI, HRW, OXFAM, ¿FIDH?, OMCT. Las ONG con estatus consultivo del Sistema ONU y SIDIDH, miembros de la Red TDTYT. Organizaciones de la Red TDTYT con financiamientos y sin financiamientos. ONG no miembros de la red TDTYT con estatus consultivo.
Cuadro 3.4 Centros de investigación y programas universitarios en DH: Programa de DH Ibero/Iteso; Comités sindicales defensores de los DH	Cuadro 3.3 Las ONG regionales de mayor relevancia: Chiapas, Oaxaca y Guerrero Las ONG regionales de menor relevancia

El cuarto cuadrante, abajo y a la izquierda, encontramos agentes recién llegados al campo, organizaciones y colectivos integrados por activistas voluntarios y con escasos recursos y en la mayoría de los casos, de reciente creación y cuya trayectoria es ascendente, en el sentido de ir construyendo alianzas estratégicas a nivel nacional e internacional.

Cuadro 4.2 Las ONG locales y defensores voluntarios individuales, víctimas de la violencia de estado: 61 víctimas sólo en 2011 (Casos emblemáticos)	Cuadro 4.1 Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad; Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (Atenco); Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y Agua de Morelos, Puebla y Tlaxcala. Red contra la represión (La Otra Campaña)
---	---

Cuadro 4.4 Grupos locales como la Asociación Civil Tetela Hacia el Futuro, que ha dado una dura batalla contra la minera Frisco, divulgando información e interponiendo recursos legales para evitar que esa compañía del Grupo Carso, que dirige Carlos Slim Helú, abra la mina Espejeras, para extraer a cielo abierto oro y plata; Todos Somos Tulcingo <i>vs</i> The Oro East Mining Company; Olintla <i>vs</i> Grupo México. (Fermín Alejandro García, <i>LJ 130201</i>). Comunidad rarámuri de Bakéachi, que sigue demandando castigo para los asesinos de su defensor, Ernesto Rábago. (Víctor Quintana, <i>LJ130201</i>)	Cuadro 4.3 Comités y pequeñas comisiones locales que hacen un trabajo elemental en torno a los DH, preferentemente de difusión y capacitación. Organizaciones sindicales que participan en el Movimiento de Regeneración Nacional (Morena) y realizan trabajo específico de defensa de los DH
--	---

1.3 Aproximación teórica al análisis de los habitus de los agentes del campo de lo DDH

En este apartado presentamos de manera breve la descripción teórica del habitus de los agentes relevantes en el campo derechos humanos, en especial de los DDH. El tercer paso de la lógica de los campos que nos propone Pierre Bourdieu es el análisis de los habitus de los agentes que se encuentran comprometidos en el campo. Esto quiere decir que existe una relación de “complicidad ontológica” entre los habitus y el campo, ya que el campo de los DDH surge a partir de la existencia de agentes dotados de un sentido del juego en torno a los DH que les permite apreciar un capital específico en disputa —el discurso y/o la práctica de los DH, su vigencia o violación— que, bajo ciertas condiciones, resulta práctico para la dominación simbólica de los intereses imperiales; o por el contrario, hace relevante la importancia del pleno respeto, vigencia y práctica de derechos fundamentales como el derecho a la vida y el pleno respeto a la dignidad humana. El habitus da cuenta del hecho de que los agentes sociales se encuentran en un “sistema abierto de disposiciones, enfrentándose continuamente

a experiencias nuevas, a la par que también son afectados por las mismas” (Bourdieu y Wacquant, 1995:92), al ser ellos “producto de la historia de un espacio social concreto y de la experiencia acumulada en el curso de una trayectoria determinada de un sub-campo considerado” (Bourdieu y Wacquant, 1995:93), como sería el caso del campo de los DDH. Hecho que nos lleva a plantear que el *habitus* habla que “lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social y colectivo; en pocas palabras, el *habitus* es una subjetividad socializada” (Bourdieu y Wacquant, 1995:87), donde las prácticas no están orientadas por una elección racional, pero no por ello menos razonable. Si bien podemos distinguir, para claridad de las exposiciones que en su momento haremos, hasta cuatro características globales de los *habitus* de los DH, cada uno correspondiente a una posición general en el campo, es destacable que, para el caso de las(os) DDH, no es lo mismo el *habitus* del defensor que el *habitus* de las defensoras y el *habitus* de otros modos, según las preferencias sexuales,¹ como en su momento expondremos. Esas cuatro características generales de variaciones de los *habitus* en el campo DDH corresponden, la primera, al sentido práctico de las empresas trasnacionales, un sentido de la ganancia donde quiera que esté y al precio que sea, con la certeza de que reivindican el único y verdadero DH, la máxima ganancia; la segunda, corresponde a las burocracias estatales, un sentido práctico de la simulación de quien se sabe “responsable” de proteger y defender los DH, pero al mismo tiempo está al servicio del dinero, de la “atracción de inversiones”; la tercera, es propiamente el “*habitus* del defensor(a)”, que corresponde al sentido práctico del profesional de los DH, que vive de la defensa y protección siguiendo con mucha atención la agenda que le imponen las grandes agencias de financiamiento; finalmente, la cuarta característica corresponde al sentido práctico de las(os) DDH recién llegados al campo; por lo común, son familiares de víctimas de desaparición forzada, criminalización de la protesta social o ejecuciones extrajudiciales como la desaparición de ocho miembros de la Unidad Popular de Iguala, Guerrero y la posterior ejecución de tres de los luchadores sociales desaparecidos: Arturo Hernández Cardona, Ángel Román Ramírez y Rafael Balderas Román. Sucesos de principios del mes de junio de 2013. Por

¹ Como son la agenda LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y personas transgénero).

eso, en el análisis de los *habitus* de DDH en México nos centraremos principalmente en el análisis de algunos discursos, pero también de algunas prácticas de los agentes que participan de manera relevante en este campo.

Siguiendo esta línea, otro aspecto importante del análisis de estos *habitus* es distinguir los diferentes tipos de prácticas que desarrollan y en torno a qué tipo de luchas. Esto con el fin de explicar, por ejemplo: luchas de carácter estructural (en torno a la hipótesis del estadocentrismo, el efecto en los DH de los tratados comerciales, ausencia de cultura de los DH, *habitus* de jueces, abogados o ministerios públicos, que desconocen el DIDH); o de carácter cultural (disputa por la visión legítima del derecho internacional de los DH); o luchas elementales de supervivencia (mecanismos de seguridad protección de defensores, derecho al territorio).

El análisis de los *habitus* de los DDH, nos permitirá comprender, por ejemplo, las luchas que se dan por frenar el ejercicio del poder del Estado, a través de la reivindicación de algunos derechos más que otros —seguridad o libertades diversas—, dependiendo de la correlación de fuerzas. Cabe destacar que entre uno y otro extremo se encuentra presente una gran diversidad de circunstancias donde se desarrollan las diversas estrategias y actividades de las(os) defensores; debido a que “los agentes sociales determinan activamente, mediante categorías de percepción y apreciación social e históricamente constituidas, la situación que los determina” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 94). Por eso es que “los agentes sociales están determinados solamente en la medida en que ellos mismos se auto-determinan; pero, las categorías de percepción y apreciación que forman la base de esta autodeterminación están en sí mismas determinadas en gran parte por las condiciones económicas y sociales de su constitución” (Bourdieu y Wacquant, 1995:94). Esto es, como vimos en la estructura de posiciones en el campo, el *habitus* tiene una correspondencia (complicidad ontológica) según la posición ocupada en el campo. Eso nos permite comprender la prevalencia de unas luchas por encima de otras, según la posición en el campo. La trayectoria que conduce a cada agente, individual o colectivamente, a esta oposición, es otro factor explicativo. Esto quiere decir que las trayectorias de los

agentes relevantes en el campo de DDH, “se distinguen por la cantidad de intereses específicos puestos en juego dentro del campo” (Bourdieu y Wacquant, 1995:80), como veremos en su momento en casos emblemáticos tanto de defensores como de funcionarios públicos involucrados en tareas de protección en derechos humanos y expertos mexicanos en DH.

Además, el habitus de DDH queda matizado por el tipo de derecho que defienden. Hecho que nos permite una cierta reconstrucción del “habitus del defensor(a)”, debido al abordaje de varios casos emblemáticos que se han registrado en torno a diversos derechos en particular, pero que dada la indivisibilidad e integralidad de los DH, la violación de un derecho implica la violación de muchos otros derechos. Una cuestión que debemos tener bien clara es que, “la relación entre el habitus y el campo, es una relación de condicionamiento” (Bourdieu y Wacquant, 1995:87) —en otro momento, Bourdieu llega a plantear que se trata de una relación de *posesión*—, y ésta depende de la relación de condicionamiento que le precede y que conforma las estructuras del habitus, significando que el campo estructura el habitus al ser un producto de la incorporación de la necesidad inmanente de este campo o de un conjunto de campos más o menos concordantes; las discordancias pueden ser el origen de habitus divididos. Igualmente es una relación de conocimiento y construcción cognoscitiva ya que el habitus contribuye a constituir el campo como mundo significativo dotado de sentido y de valía, donde vale la pena desplegar las propias energías demostrando que las condiciones dentro del campo afectan e influyen en los habitus de todos los agentes comprometidos en el campo DDH. Y esto es así, porque

[...] los cuerpos sociales tienen sus rutinas, tendencias inmanentes a perseverar en su ser, algo semejante a una memoria o una fidelidad y que, en realidad, no es más que la “suma” de todas las conductas de los agentes que, confiando en su “experiencia”, generan (dentro de los límites de las coerciones inscritas en las relaciones de fuerza constitutivas del campo donde actúan, así como de los conflictos que las oponen) las conductas adaptadas a la situación y hechas para reproducir aquella estructura cuya necesidad han incorporado (Bourdieu y Wacquant, 1995:96).

Un aspecto relevante de este análisis tiene que ver con los grandes mecanismos de producción, circulación y difusión de los discursos de DH internacionales; no sólo ubicaremos a los más importantes centros de investigación sino a universidades e institutos que forman agentes en una perspectiva de DH; ahí trataremos de identificar las *astucias de la razón imperialista*² al interior de algunos discursos en torno a los DH. Un ejemplo que pudiera ser casi emblemático, es la “Carta de la Tierra”, o el documento básico para la Cumbre de Río+20. No debiera extrañar que un documento emanado de un organismo del Sistema ONU proponga una refuncionalización del sistema capitalista y mantenga el esquema depredador de la tierra, con el argumento –totalmente ideológico– de una “economía verde”. Por el contrario, diversos movimientos sociales en México, Latinoamérica y el mundo entero han formulado diversas propuestas en torno a una economía sustentable y a favor de los Derechos de la Tierra. Como señalábamos en el protocolo, uno de los lugares privilegiados para el análisis de los habitus de los agentes del campo DDH está en las relaciones entre organismos de la ONU o del SIDH y el Estado mexicano, y la participación de algunas ONG. Esta parte del juego la analizaremos en su momento, sólo para contrastar la manera como el habitus de los agentes los pone en jugadas que colocan al Estado en entredicho y bajo presión para el cumplimiento de las recomendaciones.

Uno de los aspectos más finos y sutiles del análisis del habitus, tiene que ver con las diferentes posturas de los DDH ante el Estado y sus diversas burocracias, incluyendo el financiamiento que ofrece para muy concretos proyectos, en particular, en relación con los DESCA, pero nunca o muy poco, en torno a derechos civiles o políticos. Esta diferenciación corresponde a ciertos habitus de DDH que colocan buena parte de sus apuestas y sus creencias en el Estado garantista, en contraste con el habitus de DDH que colocan al Estado como el mayor perpetrador de violaciones a DH, y que colocan la vigencia de derechos fundamentales en otros ejercicios de autonomías comunitarias y otras maneras de hacer política. De fondo, hay concepciones encontradas en torno al capital jurídico y a la misma noción de DH; se

² Título de un artículo de Bourdieu y Wacquant en: *El misterio del ministerio: Pierre Bourdieu y la política democrática*, coordinado por Louis Wacquant, 2005, p.209.

parte más de un pluralismo jurídico y de una noción pluricultural de los DH. Un análisis de mayor hondura, que nos permitirá una cierta reconstrucción del habitus del defensor(a) y sus diferencias de género, es el abordaje a varios casos emblemáticos que se han registrado en torno a diversos derechos en particular, pero que dada la indivisibilidad, interdependencia e integralidad de los DH, la violación de un derecho implica la violación de muchos otros derechos, según establece la Declaración de Viena, que este año cumplió 20 años de su adopción por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos (1993).

De la misma manera, con hondura pero sobre todo con análisis fino, encontraremos diversos habitus de DDH, cuando se plantea el debate del carácter de la lucha por la plena vigencia de los DH. Diversas organizaciones adherentes de La Otra Campaña plantean luchar contra la represión y hacer una denuncia permanente del capitalismo como causa y origen de las violaciones. Consideran que no es suficiente luchar por los DH sin más, sino que hay que denunciar el sistema capitalista. Se trata de luchas antisistémicas vs luchas funcionales al capitalismo.

2. Delimitación del campo de los DDH en México y su relación con el campo de poder

Para la presente investigación, delimitar el campo DDH es como “pintar la cancha” y establecer quiénes participan en el juego de manera directa y quiénes quedan fuera. En este sentido, hay una delimitación espacial y física que tiene que ver con los límites geográficos de México; aunque también, en otro sentido, la “cancha” tiene otras dimensiones en cuanto que hay agentes relevantes que no radican en México pero sus actuaciones tienen un efecto en el país y, en particular, en el campo DDH. Por ejemplo, las sentencias de la COIDH contra el Estado mexicano, las recomendaciones de relatores especiales del CDH-ONU, de los comités de las convenciones y las que se emiten en el EPU, que ahora se prepara su segundo capítulo para octubre de 2013. De la misma manera que una decisión tomada en Bruselas por la *troika* –Banco Central Europeo (BCE), Comisión Europea (CE) y el Fondo Monetario Internacional (FMI)– afecta a un país como Grecia, por ejemplo, también decisiones tomadas fuera de México tienen efectos

desastrosos, como echar a la calle a 40 mil trabajadores afiliados al Sindicato Mexicano de Electricistas (SME) o precarizar todavía más las condiciones laborales a través de una contrarreforma laboral que afecta derechos fundamentales de los trabajadores. No de otro modo, el conjunto de recomendaciones de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), especialmente en materia educativa, afecta a los cientos de miles de profesores que se manifiestan contra la mal llamada Reforma Educativa, que de educativa sólo tiene el nombre pues se trata de una reforma laboral que afecta a más de un millón de profesores. En este sentido, tenemos otra manera de delimitar el campo DDH-MX cuando establecemos una relación en torno a un modelo de política económica que aplica medidas de ajuste estructural o desregulación casi total, siguiendo las grandes directrices de lo que algunos llaman “el Consenso de Washington”, que no es otra cosa que los grandes intereses de las mayores transnacionales de diversas ramas financieras, industriales, comerciales y de servicios, con inversiones en México. Así podemos establecer una relación estrecha, aun cuando no de manera directa, entre lo que sería el campo de poder y el campo DDH. Es una relación antagónica a través de un conjunto de mecanismos cruzados en los que intervienen las diferentes burocracias del Estado mexicano que cumplen con las recomendaciones que les señalan los grandes organismos internacionales en apoyo de las demandas de las grandes empresas transnacionales, para las que no existen propiamente “derechos” sino servicios que se venden al mejor postor, como la salud, la educación, la vivienda, el agua. Así, delimitar el campo y establecer su relación con el campo de poder, es un movimiento casi simultáneo, en el sentido de que, al mismo tiempo que describimos al conjunto de agentes relevantes, destacamos aquellos que participan de manera indirecta desde el campo de poder, no sólo de México sino a nivel global, reconociendo que no son intervenciones directas, sino a través de un conjunto de mecanismos cruzados o articulados, como ya señalamos.

La construcción del campo DDH es paralelo al establecimiento de la oposición entre, por una parte, el conjunto de “profesionales” de distinto tipo y diversa profesionalidad, que participan en este campo, y por otra, el conjunto de profanos que, en su mayoría, ignoran que serían potenciales demandantes de servicios de los profesionales, en

particular cuando la experiencia de padecer algún tipo de injusticia los lleva a solicitar el apoyo y la orientación, o simple asesoría, de alguno de las(os) “profesionales” del campo DDH. Cuando afirmamos que la mayoría de la gente ignora sus derechos, nos referimos a una de nuestras cuatro hipótesis orientadoras de esta investigación, en el sentido de que existe una notable ausencia de cultura de los DH. Cabe señalar que, como hemos comentado anteriormente, todo campo social tiene un boleto de entrada, por tanto, al campo DDH-MX no entra cualquier agente, individual o colectivamente, sino sólo aquellos que están en condiciones de pagar ese precio. En este sentido, aunque la Declaración de Defensores de la ONU establezca en su Artículo 1: “Toda persona tiene derecho, individual o colectivamente, a promover y procurar la protección y realización de los derechos humanos y las libertades fundamentales en los planos nacional e internacional” (A/RES/53/144), el campo DDH-MX queda restringido a quienes en la práctica ejercen ese derecho y, además, van acumulando experiencia, desarrollan habilidades y destrezas, aumentan su conocimiento del DIDH, desarrollan relaciones con diversos mecanismos internacionales de DH y su habitus les posibilita contender en un juego de alto nivel de complejidad, en buena medida porque ese habitus es el resultado de las condiciones sociales del campo DDH-MX, y también porque las luchas desarrolladas por DDH modifican algunas condiciones de dicho campo. Hay un “efecto de campo de los DDH-MX” cada vez que se da un triunfo para alguna de las partes en conflicto, o de tipo mediático –presencia en medios o de tipo jurídico–, alguna resolución judicial favorable –o de tipo político–, alguna negociación favorable para las víctimas de violaciones a DH o a DDH –o incluso de tipo legal–, la promulgación de alguna ley o, incluso, alguna reforma constitucional. Es decir, en el campo de los DDH-MX hay un dinamismo permanente que enfrenta, no necesariamente y de manera directa, a los dominantes del campo con los diversos tipos de dominados, el conjunto de los agentes relevantes del campo, con independencia de la región del campo en la que se muevan de manera ordinaria.

En ocasiones, las luchas se intensifican del lado de las batallas jurídicas –por ejemplo, la defensa o el litigio estratégico que concentra muchas energías de los(as) abogados de las ONG que toman un caso emblemático, sea contra un expediente fabricado para criminalizar la

lucha social o, en ocasiones, para responder demandas jurídicas impulsadas por empresas mineras para legalizar el despojo de las tierras y los territorios de los pueblos indígenas— en la mayoría de los casos, son procesos judiciales impulsados por empresas mineras; quizá el caso más emblemático sea el de la Minera San Xavier, en el estado de San Luis Potosí, al que se opone el Frente Amplio Opositor, como ya analizamos hace algunos años.³ Pero también hay momentos en que el campo DDH-MX se intensifica por el lado de las movilizaciones políticas, como es el caso de la defensa del agua de los pueblos yaqui en el estado de Sonora, en contra del Acueducto Independencia, incluso con resoluciones de la SCJN que les son favorables y en contra del gobierno del estado.

El campo DDH-MX es lo suficientemente amplio y dinámico como para señalar que hay subcampos más o menos climáticos y conflictivos — como en las situaciones de intensa y masiva movilización social, en su momento el que desarrolló el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPDJD)— y otros en los que se intensifica la negociación y el cabildeo con algunas burocracias del Estado —el mismo caso del MPDJD, al sentar al mismo presidente de la república para negociar sus diferentes demandas, hasta conseguir la promulgación de la Ley General de Víctimas de la Violencia, en actual fase de burocratización y simulación de que se atiende la reinante y brutal situación de violencia que padece el país.

Otra manera de delimitar el campo DDH-MX —que no deja de ser un ejercicio difícil y complejo y que vale para él lo que Bourdieu señala para la comprensión del campo jurídico: por establecer “el conjunto de las relaciones objetivas entre el campo jurídico, lugar de relaciones complejas y que obedece a una lógica relativamente autónoma, y el campo de poder y, a través de él, el campo social en su conjunto”. (Bourdieu, 2000:207)— tiene que ver con la identificación de la diversidad de agentes del Estado que tienen una directa relación con la materia y en los que reciben la autoridad delegada para garantizar y

³ Cfr. Velasco, David. “Derechos humanos y grupos de poder. La Minera San Xavier y el desafuero del Jefe de Gobierno del Distrito Federal. Revista *Xipe Totek*, Vol. XIV, No. 2 No. de Publicación 54. 30 de junio de 2005, p. 180-204.

proteger los DH en México. En este sentido, los llamados “organismos autónomos” como la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) y el conjunto de comisiones estatales (CDH) integran el también reconocido como *sistema ombudsman* y representan un conjunto de instituciones cuyo mandato principal gira en torno a la garantía, protección y defensa de los DH, además de que, en conjunto, cuentan con uno de los mayores presupuestos del mundo, si no es que el mayor, ciertamente por encima de presupuestos como el de la OACNUDH, institución que presta servicio a todos los países integrantes de la ONU.

El conjunto del campo DDH-MX quedaría incompleto si no incorporamos a los “productores de los productores”, tanto de servicios jurídicos como aquellos profesionales que, dotados del suficiente capital jurídico, se orientan a la defensa de los DH con independencia de si forman parte de las burocracias estatales o integran ONG u otro tipo de organización. No todas las universidades, en sus escuelas de Derecho, forman DDH; en la gran mayoría de los casos forman especialistas que el orden establecido demanda. Pero en algunos casos particulares se ha introducido el DIDH como parte de la formación de los abogados y en situaciones casi extraordinarias se desarrollan posgrados, diplomados y especializaciones en algunos aspectos del DIDH y, en ocasiones, en su totalidad. Estas universidades y centros de investigación son agentes relevantes en el campo DDH-MX y para cualquier país con un fuerte movimiento DDH. Dado que la lucha fundamental que se da al interior de este campo es por el monopolio de la visión legítima de los DH y su pleno ejercicio, es clave ubicar a los agentes productores de esos discursos, expertos en materia jurídica, pero también especialistas en el DIDH y en alguno de sus aspectos fundamentales. Esta “experticia” también se pone en juego y es motivo de algunas de las más importantes batallas simbólicas que, en su momento, se van a traducir en, por ejemplo, que la tipificación del delito de tortura —que no en todos los estados está tipificado— no siempre alcance los estándares internacionales establecidos por el DIDH; o, peor todavía, para el caso de la desaparición forzada que, en más de la mitad de los estados de la república no está debidamente tipificado. Hay otros elementos de las luchas simbólicas en torno al DIDH que veremos con más detalle, para analizar los principales aspectos del debate.

Otro aspecto para la delimitación del campo DDH-MX tiene que ver con la imposición al interior del movimiento de los DDH de una manera de entender la defensa y la protección de los DH; la asunción con mayor o menor consenso de una “agenda” supone un conjunto de oposiciones y diferencias entre organizaciones que, finalmente, consienten en asumir dicha agenda con la autonomía relativa de cada una de las organizaciones que la asumen. De esa manera es como se han dado concentraciones en torno a la defensa de casos emblemáticos –que suelen ser por violaciones a derechos civiles o políticos–, alianzas estratégicas entre organizaciones regionales dentro del país y de alianzas con organizaciones internacionales, y el lugar privilegiado que tiene el litigio estratégico y el papel del trabajo de educación en DH, así como de las estrategias de comunicación, que recientemente ha tomado mayor importancia.

Otra manera de delimitar el campo DDH-MX tiene que ver con tiempos y espacios claramente delimitados como por ejemplo, cuando el Estado mexicano es llamado por el CDH-ONU a rendir el Examen Periódico Universal (EPU) sobre la situación de los DH en el país. En octubre del presente año (2013) corresponde el segundo capítulo, pues la primera ocasión se realizó en febrero de 2009. En esta circunstancia, y en medio de las luchas materiales y simbólicas que se dan en el campo DDH-MX, se da la concurrencia de la representación del Estado ante el CDH-ONU y sus expertos para escuchar su informe, al mismo tiempo que estos expertos reciben y escuchan a diversos representantes de ONG que se dieron a la tarea de elaborar el *Informe Sombra*, en el que aportan su punto de vista sobre la situación de los DH en México. Lo más interesante, y por tanto, también de mayor conflicto, es que para este segundo capítulo hay el antecedente del primero en el que los expertos del CDH-ONU hicieron recomendaciones al Estado y, en buena parte, el segundo capítulo se centrará en la revisión del cumplimiento o no y en qué medida.

Dentro del campo DDH-MX podemos establecer una especie de subcampos o regiones específicas como la que se da en torno a reformas legales y/o reformas constitucionales. Ahí se da una peculiar disputa por el capital jurídico entre legisladores –los productores de normas, reglas y todo tipo de legislación– expertos en materias específicas del

DIDH –por lo general, académicos e investigadores, productores de los productores– y activistas del movimiento DH que han luchado por esas modificaciones legales. Otra región o subcampo DDH-MX representa la fase final o cuasi final de la defensa de casos emblemáticos que llegan a la COIDH y, además, se obtiene una sentencia favorable a las víctimas de estas violaciones. Estamos hablando del final de un largo trayecto de más de diez años, en un caso hasta 36 años, para lograr que se haga justicia, pues a pesar de las sentencias de la COIDH, no siempre se cumplen a cabalidad.

Hasta aquí, hemos intentado visualizar las diferentes regiones de un campo tan complejo como el de DDH-MX, pero ninguna tan discretamente oculta como la región en la que se negocian los financiamientos que han apoyado la lucha de las más importantes ONG de DH en México. Pareciera que el problema se reduce a una mayor o menor habilidad para la “procuración de fondos”, como eufemísticamente se llama a toda una batalla fundamental para la sobrevivencia y la continuidad de la lucha por los DH en México, y en cualquier parte del mundo. Estas batallas tienen sus protocolos, sus historias y trayectorias particulares, al grado de que en la actualidad representa una de las formas sutiles de violación al derecho a defender los derechos, como veremos. En esta región se da la concurrencia de aquellos profesionales del campo DDH-MX cuya experticia se da en torno a su capacidad de formular proyectos en los términos en los que las agencias de la cooperación internacional los exigen, cosa que tiene su ambigüedad y su paradoja, porque, al mismo tiempo que ayudan al fortalecimiento de los colectivos, también imponen una agenda.

Un aspecto que puede ayudar a la comprensión del campo DDH-MX tiene que ver con no perder de vista las trayectorias de muchos DDH, en la medida en que ellas dan una especie de “derecho de picaporte” para moverse entre diversas burocracias estatales ante los organismos intergubernamentales del sistema ONU o del SIDH, incluso entre diversas ONG de DH. Amplias y ricas trayectorias, en años acumulados y en diversos reconocimientos, permiten entrar y salir a discreción en las diversas regiones del campo DDH-MX, así como tener una palabra “autorizada” en materia de DH, incluso para dirimir diversas controversias que suelen suscitarse entre sus agentes.

Finalmente, cabe señalar otro aspecto relevante de la delimitación de este campo del que venimos hablando, y es la perspectiva de género. Si ya habíamos señalado que la entrada al campo tiene un precio, en cuestiones de género también se juegan diversas luchas para garantizar a hombres, mujeres y otros modos, su legítima y justa entrada al campo. Lo que en su momento analizaremos, es el precio diferenciado que tiene este ingreso, puesto que si revisáramos la membresía de la mayoría de las ONG de DH encontraríamos una participación mayoritaria de mujeres; pero si aplicamos un indicador de la ocupación por género de los principales cargos directivos, entonces la relación se invierte a favor de los hombres. Con todo y que quienes han ocupado la titularidad de la OACNUDH en los últimos años sean mujeres y que entre los relatores especiales haya una buena presencia de femenina. En su momento abordaremos las luchas de género en términos de caracterización de los habitus de la/el DDH.

Este ejercicio de delimitar el campo DDH-MX y su relación con el campo de poder, ya nos da suficientes elementos de construcción de respuestas críticas en torno a las causas estructurales por las que algunos(as) DDH se encuentran en mayor o menor vulnerabilidad, están más expuestos a recibir amenazas e intimidaciones, todo tipo de hostigamientos y, finalmente, nos podemos dar una idea de que no en cualquier “región” del campo DDH-MX registramos la desaparición forzada y/o ejecuciones extrajudiciales de DDH.

En la próxima entrega desarrollaremos la estructura de posiciones en el campo DDH-MX y ahí avanzaremos en esta búsqueda de explicaciones más convincentes de por qué se asesina en México, o se desaparece o se ejecuta extrajudicialmente a algunos DDH.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre, “La fuerza del Derecho. Elementos para una sociología del campo jurídico”, en *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 165-223.
- BOURDIEU, Pierre y Wacquant, L., *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México, 1995.
- CASTELLS, Manuel, *Comunicación y Poder*. Siglo XXI, México, 2012 ●

POSGRADOS



ITESO

Universidad Jesuita
de Guadalajara

#REINVENTA

ITESO Libres para transformar

INNOVACIÓN ACADÉMICA

Conoce los NUEVOS PROGRAMAS DEL ITESO



- DOCTORADO EN CIENCIAS DE LA INGENIERÍA
- DOCTORADO INTERNACIONAL EN BIENESTAR SOCIAL
- MAESTRÍA EN CIUDAD Y ESPACIO PÚBLICO SUSTENTABLE
- MAESTRÍA EN PROYECTOS Y EDIFICACIÓN SUSTENTABLES
- MAESTRÍA EN SISTEMAS COMPUTACIONALES
- ESPECIALIDAD EN COMPUTACIÓN GRÁFICA PARA VIDEOJUEGOS
- INGENIERÍA EN EMPRESAS DE SERVICIOS

ITESO, UNIVERSIDAD JESUITA DE GUADALAJARA iteso.mx [@ITESO](https://twitter.com/ITESO)

Carreras ITESO
Tels. 3669 3434 | 01 800 714 9092
admission@iteso.mx
carreras.iteso.mx

[f](https://www.facebook.com/ITESOCarreras)/ITESOCarreras

Posgrados ITESO
Tels. 01 (33) 3669 3569 | 01 800 364 2900
posgrados@iteso.mx
posgrados.iteso.mx

[f](https://www.facebook.com/PosgradosITESO)/PosgradosITESO



AUSJAL

NUESTROS REPRESENTANTES

Apizaco, Tlax.

Enrique Cacho
(241) 417-0193

Ciudad Juárez, Chih.

Edgardo Cervantes M.
Tel/fax (656) 618-0433,
618-0500
dcj@itelexis.com

Ciudad Obregón, Son.

Raúl Cervantes
Col. del Valle
(644) 414-1486

Estado de México

Ma. Teresa y Manuel Prado
Tel. (55) 5251-07-28
Jmp_mac@hotmail.com

Guadalajara, Jal.

Carmen Alvarez. Col. Chapalita
Tel. (33) 3121-7373

Heriberto Osorio B.

ITESO, Tlaquepaque, Jal.
Tel (33) 3669-3470
osorio@iteso.mx

Sara Gómez

ITESO, Tlaquepaque, Jal.
Tel. (33) 3669-3434 ext. 3248
sgomez@iteso.mx

Huatusco, Ver.

Carmen González Guzmán
(273) 734-0219

Jacona, Mich.

Roberto Govea
(351) 516-49-80
soloyorobert@hotmail.com
soloyorobert@gmail.com

León, Gto.

Federico Zermeño
(477) 712-1827 fax 715-4262
fzp@acerocentro.com

Germán Estrada L.

Univ. Iberoamericana
(477) 710-0632 fax 711-5477
german.estrada@leon.uia.mx

Mérida, Yuc.

Samuel Herrera Gómez
sammylove15@yahoo.com.mx/

Mexicali, B.C.

Guillermo Valencia Palomeque
Calle Pípila 417
Col. Independencia Magisterial.
C. P. 2129 Mexicali, B. C.
memoval@hotmail.com

México, D.F.

José Luis Bermeo
Universidad Iberoamericana
Tel. (55)5292-0883
luis.bermeo@uia.mx

Monterrey, N.L.

Francisco Ibáñez
(81) 8388-2096 / 8388-2217

José de Jesús Rodríguez

Col. Las Torres
(81) 8357-3575

Puebla, Pue.

Leticia Castillo
19 Sur No. 4129-6
celiaety4022@hotmail.com

Víctor Mendoza
Rinconada de la Fortuna 2
San Pedro Cholula
victor.mendoza@iberopuebla.edu.mx

Puerto Vallarta, Jal.

Ignacio Francisco Cuéllar C.
(322) 224-6575

Querétaro, Qro.

Víctor García Babb
Fracc. Arboledas
(442) 217-4941

Ma. Teresa Valero
Col. J. de la Hacienda
(442) 216-2327

Rosario, Sin.

Laura Peña Rendón
Col. Centro (694) 952-0345

San Luis Potosí, SLP.

Rodolfo Torres
U.H. Rancho Pavón
(444) 831-0167

Tampico, Tamps.

Roberto Guzmán Quintero
Col. del Bosque
tel/fax (833) 226-1019
guzmanasa@hotmail.com

Tehuacán, Pue.

Angel González López
Col. Jacarandas
(238) 382-0877

Torreón, Coah.

Urbano González Navarro
Col. Los Angeles
(871) 713-4059
papeleria_modelo@yahoo.com.mx

Extranjero**USA**

Maritza De Arrigunaga C.
Arlington, Texas, USA
(817) 272-3393 ext. 4964
arrigunaga@library.uta.edu

CHILE

Sgo. de Chile, Chile
Carolina Tocormal Cegers
Las Condes Sgo. de Chile
carotoco@mi.cl

EVENTOS ORGANIZADOS POR *XIPE TOTEK*

Conferencias *Filosofía en el Fondo*,

Tercer miércoles de cada mes.

Kierkegaard, en los doscientos años de su nacimiento.

Informes: juanitar@iteso.mx
 jmanzano2002@yahoo.com.mx

PAQUETES DE REVISTAS

La revista *Xipe Totek* ofrece a quien lo solicite las siguientes colecciones:

Ciclo	Comprende los Nos.	Total rev.
El Amanecer	33 al 41	(9)
Nietzsche	36 al 46	(11)
El nombre de la Rosa	29,30, 32 al 41	(12)
Espíritu, Crisis	45,46,47,48,49,51	(6)
Re encarnación y Karma	53 al 60	(8)
Vida Mística	61 al 66	(6)
Ética y Poder	67,68,69,72	(4)
Filosofía y Educación	70 al 76	(7)

Costo paquete completo: ¡20 pesos!

En Iteso, oficinas de *Xipe Totek*, 8 a 14 hr., Lunes a Viernes.

En el CAFI, Madero 836, Lunes a Viernes 9 a 17 hrs.

Revista Latinoamericana de Estudios Educativos

Se publica ininterrumpidamente desde 1971 y es una de las primeras revistas científicas del continente especializada en la comunicación de trabajos inéditos, con base en investigaciones originales.

Se caracteriza por ser una publicación abierta a las diversas temáticas y a la multiplicidad de posturas, enfoques teóricos y propuestas metodológicas, con la única condición del rigor propio del trabajo intelectual de calidad.

Ha sido, y quiere serlo cada vez más, espacio para la expresión de la diversidad de la comunidad científica nacional, latinoamericana y mundial dedicadas al estudio de la educación.

El proceso de dictaminación está orientado no solo a decidir sobre la eventual publicación, sino a retroalimentar el trabajo desde una opinión argumentada y estrictamente confidencial.



Centro de Estudios Educativos,
Av. Revolución 1291, Col. Tlacopac,
Del. Álvaro Obregón, C.P. 01040, México, D.F.
☎ (55) 5593 5719

www.cce.edu.com
cee@cee.edu.mx



Comparte vida

Paquetes de cinco números diferentes por \$150.00:

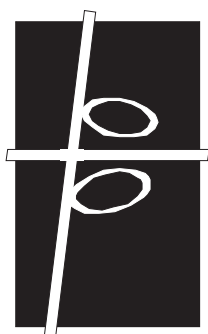
- 1: La fe
- 2: La sociedad
- 3: La vida: limitaciones y posibilidades
- 4: Lo cotidiano de la vida
- 5: Manejo de situaciones humanas
- 6: Acompañamiento
- 7: Parejas y género

Organiza tu propio paquete

Informacion y pedidos: admoncie@gmail.com



BUENA PRENSA



En la ciudad de Guadalajara
pone a su servicio la

Librería
San Ignacio

Madero 606 esq. con pavo, Centro. Tels. 3658-0936 y 3658-1170

DIDAC

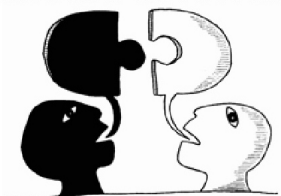


UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO

Dirección de Servicios para la Formación Integral

Prolongación Paseo de la Reforma 880.
Lomas de Santa Fe, Deleg. Álvaro Obregón. México, D.F., C.P. 01210
Tel: 5950-4000 exts. 4919 o 7600. FAX: 5950-4331 didac@uia.mx

Instituto de Filosofía



Revista **PIEZAS** en diálogo
y ciencias humanas

Suscripción Anual \$140.00*

Suscripción BIANUAL \$280.00*

Tel. (33) 36 31 09 34 ext.1102

revista.piezas@if.edu.mx
www.if.edu.mx

*Incluye envío



Próximos Temas

Ciclo *Responsabilidad de quienes tienen conocimiento*. 5ª parte.

Otros ámbitos de la filosofía. 3ª parte

Continúan las carpetas del Departamento de Filosofía, del
CEFyT, y Derechos humanos y/o indigenismo

PRECIOS 2013

	<i>México</i>	<i>Extranjero</i>
<i>Número individual reciente</i>	60 pesos	10 dólares
<i>Suscripción anual, 4 números</i>	200 “	22 “
<i>Suscripción a estudiantes</i>	150 “	17 “

Obtención directa y suscripciones:

Toda correspondencia **INCLUSO GIROS POSTALES a:**
Jorge Manzano, a nuestra dirección (y ya no al Apartado anterior)

Revista Xipe Totek
Filosofía y Humanidades, ITESO
Periférico Sur 8585
45090 Tlaquepaque
Tel. (33) 3134-2974
Fax (33) 3134-2975

Muy Estimados Suscriptores,
sugerimos la forma de realizar su colaboración:

SUSCRIPCIONES NACIONALES:

Depositar directamente a la cuenta de Jorge Manzano
Guadalajara, Santander Serfin (Sucursal La Paz): 56-50637614-9,
y enviarnos un fax del depósito.
Giro Postal Ordinario -NO telegráfico-, dirección arriba señalada.

SUSCRIPTORES DE GUADALAJARA:

Atención personal en nuestra oficina y teléfonos de ITESO
Horario: lunes a viernes 9:00 a 2:00 pm.