

Xipe tottek

Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades ITESO

Vol. XIX/Nº.1/31 de Marzo de 2010/60 Pesos



73

no.

FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
ASESINATOS EN LA UCA
PARLAMENTO RELIGIONES
ROCK. CINE
MUJERES ZAPATISTAS

● PRESENTACIÓN	
<i>Raúl Héctor Mora, sj</i>	pág.2
● FILOSOFÍA	
<i>Ciclo Filosofía y Educación</i>	
<i>Invocación del vértigo: pensar de otra manera</i>	pág.3
Mtro. Miguel Fernández Membrive	
● DEFyH (Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO)	
<i>El profetismo utópico de “la civilización de la pobreza”</i>	pág.22
Dr. Alfonso Ibáñez	
<i>Candidatos recibidos en 2009</i>	pág.40
Lic. Carlos Sánchez	



*Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO (antes ILFC),
Guadalajara. Vol. XIX, No. 1. No. de Publicación 73. 31 de Marzo de 2010*

● CEFyT (Cibernética, Erótica, Filosofía y Teología)	
<i>Relatoría del Preparlamento de religiones</i>	pág.41
Dr. Jorge Manzano, sj	
● ARTE	
<i>Rock</i>	pág.44
Lic. Alberto Carrasco	
● CINE	
<i>Descubrimos maravillados</i>	pág.63
Dr. Luis García Orso, sj	
● DERECHOS HUMANOS	
<i>Mujeres zapatistas y las luchas de género. I</i>	pág.66
Dr. David Velasco Yáñez, sj	

Raúl Héctor Mora sj, + 12 de enero 2010

Fue miembro del Equipo de consulta de nuestra revista *Xipe Totek*, desde 1992, cuando nació la revista. Este número quisiera ser un homenaje a quien se movió en varios círculos vivificados por el jugo y sangre de los grandes ideales de los jesuitas. Asumió y cooperó con gozo a los cambios provocados por el Vaticano II, que se tradujeron en el nuevo enunciado de aquellos ideales jesuitas: servicio de la fe y promoción de la justicia; y en un estilo de vida más apropiado a nuestros tiempos. Se doctoró, Estudios Ibéricos, con una tesis sobre Alfonso Reyes en la Sorbona; fue profesor de literatura en la casa jesuita de estudios en Puente Grande, dos años rector del ITESO, luego viceprovincial de formación de los jesuitas. Valiente periodista en *Proceso*. En los tiempos turbulentos de El Salvador colaboró en la Universidad Centroamericana, donde varios de sus colegas serían asesinados la noche del 15 al 16 de noviembre de 1989. En los últimos años de su vida fue profesor de literatura, semiótica y periodismo en el Instituto Libre de Filosofía, en el ITESO y en el IFFIM. Son inolvidables sus cine-forums, especialmente la serie *Dios en el cine*. Quizás con la melancolía de no haber caído mártir como sus compañeros de la UCA, se sobrepuso activo, luchador incansable por los derechos humanos, imbatible ante las adversidades, fabuloso intérprete de hechos y dichos, cercano a todos, especialmente a nuestros colaboradores y a la gente humilde. En su etapa final dio la impresión de que el cuerpo ya no podía seguir los impulsos de su espíritu. Puede decirse de él lo que se dice de Sócrates y de los grandes maestros: amó a la juventud, y la juventud lo amó. Guardamos en la memoria su rostro sonriente.



En este número 73 continuamos con las carpetas ya conocidas, e inauguramos otra, para profesores y estudiantes de nuestro Departamento de filosofía. El primero, el artículo prometido en la presentación del número 72, en memoria de esos jesuitas y dos colaboradoras asesinados en la UCA. ●

Ciclo Filosofía y Educación
Invocación del vértigo: Pensar de otra manera*
*Mtro. Miguel Fernández Membrive***

abstract Professor Miguel Fernández Membrive. *Invoking dizziness: The process of thinking in a new manner.* This lecture identifies some tendencies seen today in Mexican education, and the contrasts with a “tentative” manner of forming conceptions. It recommends inserting philosophy in the educative processes. This new way would represent a vertiginous challenge and would thus imply that the actors in the educative process be open to the supposition that we have not stopped knowing what it means to think nor recognizing what is worthy of reflection.

resumen Mtro. Miguel Fernández Membrive. *Invocación del vértigo: Pensar de otra manera.* Esta conferencia identifica algunas tendencias de la educación en el México actual, y las contrasta con una manera ‘tentativa’ de concebir y de recomendar la inserción de la filosofía en los procesos educativos. Esta manera representaría un reto vertiginoso, pues implicaría, para los actores del proceso educativo, la apertura al supuesto de que no hemos terminado de saber qué significa pensar y tampoco de reconocer qué es digno de ser pensado.

* Conferencia sustentada en la librería del Fondo de Cultura Económica, Guadalajara, 19.04.06

** Doctorando en filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesor del Centro de Formación Humana y del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. Investigador en torno a Richard Rorty, membrive@iteso.mx



1. Contexto e introducción

Cuando a finales del pasado 2005 el equipo organizador de este ciclo de conferencias, se decantó que filosofía y educación fuera el marco temático de las conferencias de este año 2006, surgieron algunas interrogantes muy generales que de alguna manera sirvieron de pauta para la ulterior propuesta de conferencias y conferencistas. Algunas de estas interrogantes, por ejemplo, fueron las siguientes: ¿Qué relación guarda y ha guardado históricamente este binomio? ¿Cuál podría ser hoy la aportación de la filosofía en los procesos de formación escolar? ¿Qué podría decirse desde la filosofía sobre algunas políticas y tendencias educativas del México actual?, etc.

Estas primeras interrogantes efectivamente sólo cumplían un papel de pautas para orientar las conferencias que vendrían, y con ello quiero decir que no era necesario que todas las preguntas se abordaran en cada una de las conferencias, ni tampoco que se seleccionaran y se abordaran alguna o algunas de ellas exactamente como en un principio se habían formulado.

El sentido de mencionarles este escueto contexto es enmarcar un tanto más lo que diré en esta plática. De esas varias preguntas que originalmente se formularon en el equipo Filosofía en el Fondo, personalmente me siento más cómodo con dos de ellas: con la pregunta sobre qué podría aportar la filosofía en los procesos de formación escolar, y con la cuestión de qué podría decirse desde la filosofía sobre algunas tendencias y políticas educativas del México actual. No obstante, no recogeré en esta charla ninguna de estas dos preguntas tal cual están formuladas, sino que me ocuparé, matizándola en su formulación, sobre todo de la pregunta por las aportaciones de la filosofía en los procesos de formación escolar y, sólo a modo de preámbulo, algo diré también sobre por qué me interesa esta pregunta, con lo cual, inevitablemente, estaré confesando una inquietud que poco a poco se me ha ido generando por experiencias relacionadas precisamente con esa segunda cuestión que remite al panorama educativo del México actual.

El modo en que matizo, pues, la pregunta por las posibles aportaciones de la filosofía en el ámbito de la educación escolar, es el siguiente: (me pregunto) ¿Podría hacerse *presente la filosofía*, entendida como actividad, como actividad filosófica, en los procesos de educación escolar (pienso sobre todo en educación superior, y no exclusivamente en licenciaturas en filosofía)? Ahora, de ser o de no ser así, ¿hasta dónde entonces podría ser efectivamente esta actividad filosófica el producto de una *paideia*, esto es, algo modelado por un proyecto y proceso educativo? En esta charla intentaré primero pronunciarme sobre qué preferiría entender por actividad filosófica, para en un segundo momento discutir la cuestión de si esta actividad podría o no, o de qué manera, hacerse presente en la educación. Pero antes, a manera de prólogo confesional, quisiera hacer un recuento de las experiencias que poco a poco han estimulado mi interés en este tipo de cuestiones.

Recordarán que la primera conferencia de este mismo ciclo, a cargo de Gabriel Morales, llevaba por título “*Claroscuros de la formación en competencias profesionales*”. Pues bien, obviamente por algo Gabriel Morales puso el foco en esta apuesta educativa. Sin que este modelo de educación escolar, como bien dijo Gabriel en su conferencia, represente en esencia novedad alguna (los rasgos más básicos de su estructura y lógica, por ejemplo, ya están implícitos en el modo en que se aprenden muchos oficios -como el de “pescador”), también es cierto que la educación con base en competencias ha ido ganado terreno internacional en las últimas décadas y que en México hoy por hoy muchas universidades públicas y privadas están tratando de interpretarla, discutirla e impulsarla¹.

Este modelo, tanto en otros países del mundo como en México, emerge como un intento de responder a las necesidades derivadas del mundo del trabajo; es, en este sentido, un hijo de las inercias del neoliberalismo económico, y un hijo robustecido en gran medida a la sombra de la expansión del fenómeno globalizador. Es por ello tam-

¹ Para una más amplia observación de los antecedentes del modelo de educación en competencias en Europa y Norteamérica, y para mayor contexto sobre su implantación en México, puede verse Ileana Rojas Moreno, “La educación basada en competencias como un nuevo modelo de formación profesional en México”, *Pensamiento universitario*, No 91, México, 2000, pp. 45-75.

bién que a la fecha muchas instituciones educativas en México, sobre todo en educación media superior, pero igualmente en educación superior, siguen considerando que la principal validez de dicho modelo estriba precisamente en su capacidad para hacer de puente entre las instituciones escolares y el sector productivo; en otras palabras, y en el caso específico de la educación superior, en su potencial para formar profesionales mejor capacitados para responder a las exigencias reales del mercado profesional.

Pero esta versión de la educación basada en competencias, de sesgo exclusivamente laboral, también ha sido fuertemente criticada y acusada de reduccionista por muchas otras instituciones mexicanas de educación superior, sobre todo por aquéllas con un más marcado énfasis humanista en su oferta formativa. Muchas de estas universidades no han rechazado los rasgos más generales del modelo, pero sí han tratado de imprimirle un sello menos técnico o más integral, cosa que en ocasiones ha afectado tanto a la definición del término competencia como a las competencias mismas que se han deseado impulsar; muchas de ellas con más acento en el compromiso social y en la solidaridad que en la productividad o la eficiencia; y es precisamente desde estos horizontes menos reduccionistas o más humanistas que se habla, por ejemplo, de “competencias integrales o genéricas” en lugar de hablar de competencias exclusivamente laborales.

Sobre el *quid* más estándar de este modelo, no quisiera repetir muchas cosas que Gabriel Morales ya dijo en su conferencia, así que más bien me limitaré a compartir la descripción de la educación basada en competencias que en 1996 daba la UNESCO y luego pasaré directamente a referir una observación sobre este modelo educativo que estará presente como telón de fondo en el resto de mi charla. La UNESCO, pues, define así al modelo: “estrategia educativa que evidencia el aprendizaje de conocimientos, las capacidades, actitudes y comportamientos requeridos para desempeñar un papel específico, ejercer una profesión o llevar a cabo una tarea determinada (...) se basan en el contexto (cultura y lugar) en el cual se lleva a cabo la acción. Incorporan la ética y los valores”². Ésta es una descripción

² Descripción citada por Margarita Tinoco, “Educación basada en competencias en el ámbito de la educación superior”: *Annies, DIDAC*, No 31, México, 2001, p. 30.

bastante estándar del perfil menos reduccionista del modelo; en otras descripciones semejantes, por ejemplo, se sustituye el término “capacidades” por el término “habilidades”, y a veces también, en la misma descripción se subraya uno de los principales atributos de las competencias: el de ser transferibles a diversas situaciones o contextos problemáticos³.

De esta somera descripción del modelo, quisiera pasar directamente a la observación que me interesa hacer sobre el mismo. Pero antes quiero aclarar que esta observación que haré no pretende ser categórica, sino que sobre todo hace eco de algunas dudas o inquietudes que se me han ido removiendo por experiencias de acercamiento a la comprensión y al ejercicio práctico de la educación con base en competencias.

Especialmente me pone un poco nervioso este modelo educativo por dos cosas que, creo, van de la mano: su exaltación del “saber hacer” y lo que, me parece, pudiera ser un efecto de este temple instrumental: su aliento más a la reproducción del conocimiento que a la creación o transformación del mismo. Diré algo en un mismo tiempo sobre estos dos aspectos.

Ultimadamente las competencias, con todos los elementos que articulan (conocimientos, habilidades, actitudes, valores, etc.) constituyen herramientas para la acción, para hacer algo; y no sólo para hacer algo, sino también para hacer algo de una manera “presumiblemente adecuada” en uno o varios contextos dados. En este sentido creo que no sería descabellado afirmar que todos esos elementos que conciertan representan un saber en pro de la acción exitosa; en definitiva, un saber práctico, un “saber hacer” más o menos flexible. Pero entonces da la impresión de que la aplicación de todos esos elementos implícitos en las competencias, desplaza o sofoca a cualquier otra posible

³ Una universidad de prominente orientación humanista, como La Iberoamericana (Sta. Fe), en el año 2002 optaba, por ejemplo, por esta descripción general de competencia: “la interacción de un conjunto estructurado de conocimientos, valores, habilidades, actitudes y principios, que intervienen en el desempeño reflexivo, responsable y efectivo de tareas, transferible a diversos contextos específicos” (Consejo Académico del SEUIA. Marco conceptual para la revisión curricular del SEUIA. Noviembre 2002).

forma de relación con los mismos; como pudiera ser, por ejemplo, la intención de transformación de esos elementos o la exploración de posibilidades diferentes a éstas que ya se reconocen adecuadas para algo. Por lo mismo, pareciera que al educar en competencias, de manera análoga a un adiestramiento, sobre todo se invita al educando a incorporar y reproducir (en o para la aplicación), a reproducir algo que ya se supone sabido y que además el educador ofrece con una fuerte carga de deber ser: como un “deber saber hacer”.

No quiero decir que en un proceso educativo procurar la reproducción en este sentido, es decir, la reproducción de lo que ya se sabe, o por lo menos de lo que los educadores sabemos, y de lo que además también sabemos que hace falta que otros sepan, salga sobrando; sería absurdo afirmar algo así; pero a mí sí me preocupa que tal cosa llegue a pesar tanto, en el caso específico de las competencias por vía de una apoteosis de la aplicación, que acabe por desalentar en los educandos toda voluntad creadora en lo que a “saber”, simplemente, o a “saber hacer” se refiere.

Ésta es básicamente mi observación sobre el modelo de educación con base en competencias. Como dije antes, a esta observación de momento sólo le concedo estatus de preocupación: de preocupación anclada en mi propia experiencia como docente y, por lo tanto, como educador. Pero eso no quiere decir que no me la tome en serio como preocupación; tan es así que por ella quise participar en este ciclo de conferencias y también por ella llegué a preguntarme si podía hacerse presente la filosofía, entendida como actividad, como actividad filosófica, en el marco de un acontecimiento educativo escolarizado; y también hasta dónde esta actividad filosófica, en caso de ser afirmativa la primera respuesta, podía ser considerada el producto de una *paideia*. (Y bueno) La relación entre estas últimas preguntas que, como había adelantado ya, asumo como ejes en esta conferencia, con la preocupación que acabo de plantear sobre el modelo de educación con base en competencias, finalmente descansa sobre la intuición de que la filosofía, precisamente, pudiera ser la actividad más distante a los acontecimientos educativos meramente reproductivos.

Pasaré ahora ya ocuparme de esas cuestiones centrales que asumo como orientadoras de esta charla. Pero antes quisiera hacer sólo una última aclaración que considero necesaria. De algún modo ya la había insinuado al principio; ésta sería que no me estoy preguntando por la pertinencia de impulsar y fortalecer la carrera de filosofía en las instituciones que gestionan la educación superior. Y tampoco por la relevancia de que en el plan de estudios de cualquier carrera se incluya la asignatura de filosofía u otras asignaturas típicamente filosóficas. Esto es, en las preguntas que elegí abordar, como podrá notarse enseguida, no estoy aplicando el término filosofía exclusiva o restringidamente a lo que hacen o podrían hacer los filósofos de profesión, sino que estoy explorando un significado mucho más amplio; aplicable, me parece, a cualquier disciplina y a cualquier profesión, incluida la filosofía.

2. ¿Qué podría aportar la filosofía a un proceso educativo?

Como contrapunto de la preocupación que mencioné en relación a la educación con base en competencias, la preocupación de meramente apuntarle a la reproducción de lo mismo que “ya se sabe” o “se sabe hacer” a través de la educación, ahora desde la clave “pensar de otra manera” quisiera esbozar esa idea de filosofía, de actividad filosófica que, en el plano ideal (casi de la fantasía), me gustaría que fuera asumida como una de las principales apuestas de cualquier tipo de acontecimiento educativo. Para comenzar a perfilar esta idea sólo necesito por lo pronto advertir que a esta clave, “pensar de otra manera”, me la imagino diferente a otro tipo de claves como podrían ser, por ejemplo, “pensar bien”, “pensar adecuadamente” o cualquier otra con un ribete semejante (ribete de autolegitimación). La principal diferencia entre la primera y éstas últimas estribaría en que “pensar de otra manera”, en contraste con “pensar bien o con pensar adecuadamente”, no arrastraría el supuesto, es más, no podría arrastrarlo, de que se sabe con absoluta certeza lo que es pensar o lo que es digno de ser pensado. No obstante, como usaré mucho el verbo pensar en el resto de esta conferencia, para evitar este último supuesto y a la vez poder mantener un mínimo control del lenguaje, diré que por pensar podrán entenderse muchas maneras de imaginar y plantear

problemas de índole teórica o práctica y también múltiples modos de ensayar la solución de los mismos, además de todos los referentes simbólicos involucrados en estos procesos.

Desde esa clave, “pensar de otra manera” me siento muy cercano a Michel Foucault en las ideas que hoy me interesa sugerir. Éste, en uno de sus últimos trabajos, formula la siguiente cuestión sobre el sentido del pensamiento filosófico:

“Pero, ¿qué es pues hoy la filosofía – quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste (en lugar de legitimar lo que ya se sabe) en proponerse saber cómo y hasta qué punto sería posible pensar de otro modo?”⁴

Resulta claro que lo que Foucault quiere entender aquí por actividad filosófica dista mucho de un puro episodio de adiestramiento en la repetición de lo mismo, por legítimo o útil que esto pueda ser. El principal reclamo del pensador francés (y de por sí es provocador que en el pasaje que he citado Foucault lo diga con un estilo tentativo) es en todo caso la posibilidad de explorar alternativas frente a lo instaurado, de dar un paso más allá o en otra dirección de lo que ya goza de este estatus⁵.

Sin perder de vista esta estela, Miguel Morey, investigador de la Universidad de Barcelona y especialista en la obra de Michel Foucault, ha interpretado que éste exactamente ha sido el estilo de los diversos análisis del pensador francés desde sus más tempranos escritos. Según el filósofo español, el talante analítico de Foucault, pero también su concepción de lo que atañe a la actividad filosófica, oscila entre dos nociones (o recursos) capitales: “decir el presente” y “pensar de

4. Michel Foucault, « Introduction », *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité* (3 Vols.), 2 Vol., Paris, Gallimard, 1984. Citado por Miguel Morey en “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal”, en *Foucault, Filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1995, p.117.

⁵ Puede verse, por ejemplo, la resonancia de estas preguntas en la crítica que Herbert Marcuse dirigió al positivismo lógico en la segunda parte de *One-Dimensional Man: Studies on the ideology of advanced industrial society*, Boston, EUA Beacon Press, 1968.

otro modo”. Quiero detenerme un momento aquí, porque ciertamente esta interpretación del estilo filosófico de Foucault que hace Miguel Morey me parece altamente inspiradora y en ella encuentro casi todo lo que me gustaría señalar, extrapolándolo un poco, acerca del papel que pudiera jugar la filosofía en un suceso educativo y también sobre cómo, quizás, pudiera contrastar esta apuesta filosófica con una visión de formación escolar “predominantemente” reproductiva.

Decía que para Miguel Morey las nociones o recursos capitales del estilo filosófico de Foucault son “decir el presente” y “pensar de otro modo”. ¿Qué significa esto? De entrada, el filósofo español señala que se trata de nociones interdependientes, y que ambas quedan inscritas en la “crítica de lo normal”, esto es, trazan el esquema más general de los análisis de Foucault. Y enseguida, Morey caracteriza de esta manera, un tanto abstracta, a ambas nociones: “En primer lugar se trata ciertamente de un decir, de decir la verdad de la *parrhesía*, un decir cuya condición de posibilidad es ese de otro modo, en ruptura con la normalidad del decir de la *doxa*, un decir de lo que se dice y contra lo que se dice, contra lo que hay que decir, un decir que busca su posibilidad en el otro modo de la *doxa*. Bien pudiera ser que ese de otro modo sólo sea posible en el movimiento que penetra el volumen oscuro de los decires recibidos, como un rayo en medio del cielo negro”⁶.

Si parafraseo a Morey, tratando de ser un poco menos abstracto (o poético) que él, creo que lo que intenta decir es esto: en cada uno de sus objetos de análisis (locura, enfermedad, hombre, sexualidad, etc.), lo que Foucault hace es penetrar en el discurso presente sobre dicho objeto, discurso instalado como legítimo, y, tras un meticuloso trabajo genealógico (aunque esto último no lo dice aquí Morey), problematizarlo hasta decirlo de otra manera, hasta narrarlo en otra historia –si se me permite la expresión. No obstante, aunque muchas veces parezca suponerla, no sé si Foucault admitiría una distinción entre *alétheia* (verdad) y *doxa* (opinión) como la que le achaca Morey en el pasaje citado. Creo que para el pensador francés la nueva manera de hablar no es *necesariamente* más veraz que la vieja manera de

⁶ Miguel Morey, “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal”, Op. cit., p. 117.

hablar o de concebir algo: la nueva manera de hablar es simplemente un ensayo diverso, pero un ensayo rigurosamente elaborado y, sobre todo, bien dispuesto a ponerse a prueba a través de la confrontación con el discurso normalizado y normalizador al que se opone. (Pero) En suma, podríamos decir que el pensador francés ejerce la actividad filosófica socavando lo normal, lo que se tiene por normal, en el mismo haz en que lo dice, en que lo piensa, de otra manera.

Ahora bien, que éste pueda ser el estilo filosófico de Foucault no me parece que sea cuestión demasiado ruidosa; es más, que éste pueda ser el estilo filosófico de cualquiera de nosotros tampoco se me antoja demasiado inverosímil. Lo que sí me parece altamente espinoso es que nos podamos plantear, de forma deliberada, esa posibilidad de educar o de ser educados *en otra manera de pensar*. ¿Cómo podría educarse en lo que aún no es o en lo que aún no sabemos cómo es o sobre aquello de lo que aún no tenemos noticia alguna?

Hay en esta última dificultad algo similar a lo que se ha discutido sobre el carácter de las metáforas desde algunas trincheras de la filosofía del lenguaje contemporáneo. Richard Rorty, por ejemplo, estudiando los hilos de las teorías de la comunicación y de la metáfora de Donald Davidson, ha llegado a plantear que la historia de las prácticas, instituciones y discursos humanos, en una palabra, la historia de la cultura, es descriptible como la historia de la dialéctica entre los usos metafóricos y los usos literales del lenguaje. Enunciados o discursos de cualquier índole, son, desde esta óptica, por decirlo ahora en términos de Nietzsche, o bien metáforas vivas, o bien “ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible”⁷. Es así porque la única diferencia entre el lenguaje literal y el lenguaje metafórico consiste, desde esta perspectiva, en el grado de aceptación y uso social de los enunciados en cuestión. Lo literal hace referencia a un uso habitual del lenguaje, a un uso instaurado en una determinada cultura lingüística; por su parte, lo metafórico representa la intempestiva novedad, la sorpresiva emergencia de un uso inhabitual del lenguaje. Cuando lo que en algún momento fue una metáfora ha devenido familiar, nos

⁷ Friedrich Nietzsche y Hans Vaihinger, “Verdad y mentira en sentido extramoral”, en *Sobre Verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 25.

hallamos ante un uso literal del lenguaje, de cara a una metáfora que ha perdido ya su brillo original; ésta es la dialéctica de la cultura según Rorty: de lo metafórico a lo literal y desde lo literal a la ruptura metafórica. Pero precisamente por ese carácter sorpresivo e inhabitual de la metáfora, para el intelectual norteamericano el proceso de creación de ésta resulta oscuro y misterioso (a veces Rorty lo califica de azaroso): no podemos conocer cómo se construyen y funcionan las metáforas porque, si lo conociéramos, diría Rorty, sería precisamente porque las estaríamos tratando como lo que no son, esto es, como a lenguaje habitual o literal. No sorprenden, por lo mismo, estas palabras suyas: [Dice Rorty] “¿cómo funcionan las metáforas? es como preguntar ¿cómo funciona el genio? Si lo supiéramos, el genio sería superfluo”⁸. Y obviamente, si no es asequible el procedimiento que hace a un genio operar como genio, tampoco lo es el educar en la genialidad; y lo mismo valga para la posibilidad de educar en la creación metafórica.

Sirva la referencia a este modo de concebir la metáfora sólo como ilustración analógica del problema que vengo planteando. ¿Es posible modelar un hablar o pensar de otra manera a través de la educación? ¿Cómo podríamos, pues, en tanto educadores, educar o formar en pensar de otra manera? ¿Podríamos hacerlo sin meramente reproducir en otros lo que nosotros mismos hemos aprendido? ¿No estaríamos finalmente sólo ofreciendo a los educandos las normas, reglas, procedimientos, competencias o contenidos que a nosotros mismos se nos han ofrecido o inculcado en nuestros procesos de formación

⁸ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991. Y también en “Unfamiliar noises: Hesse and Davidson on metaphor”: “Pero nada en existencia antes de la aparición de la metáfora es suficiente para comprender el uso metafórico. Esta es la razón por la que lo denominamos metafórico”. Este aserto de Rorty viene precedido en el mismo escrito de estas otras afirmaciones: “Pues sólo si ya hemos puesto los usos impredecibles del lenguaje al alcance de nociones como <<domino del lenguaje>>, concebiremos que la reacción a las metáforas viene dictada por reglas, o por convenciones, o por el programa de una máquina intérprete. Sólo entonces concebiremos la pregunta ¿Cómo operan las metáforas? como una pregunta mejor que la de ¿Cuál es la naturaleza de lo inesperado? o ¿Cómo operan las sorpresas?”. En *Objectivity, relativism and Truth, Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, 1991, p. 166 y s. (Trad. al castellano de Jorge Vigil Rubio: “Ruidos poco conocidos, Hesse y Davidson sobre la metáfora”, *Escritos Filosóficos 1*, Paidós, Barcelona, p. 229).

social y profesional? El problema no es menor, pues pensar de otra manera al menos parece violentar uno de los límites implícitos en cualquier proceso de enseñanza- aprendizaje: el que un educador *pretenda* enseñar o instruir sobre algo que desconoce por completo.

El propio Miguel Morey (antes referido en su interpretación de Foucault) apunta lo siguiente en relación a la posibilidad de decir el presente, lo instaurado o lo normal de otra manera: “Sin duda no hay un camino seguro y único por el que ese decir alcance su verdad. Sin embargo poseemos criterios para ir en dirección del de otro modo (...) basta con ponerse en guardia contra las inercias que nos hacen decir lo que hay que decir y repetir un lugar normalizado que ocupa el lugar del pensamiento”⁹. En este pasaje puede apreciarse que Morey ya no está pensando únicamente en lo que hace Foucault; sino que está preguntándose por la posibilidad de que otros pudieran más o menos emular el estilo filosófico del pensador francés; y bien atendido, el tono con que responde Morey a esta cuestión, “basta con ponernos en guardia contra las inercias que nos hacen decir lo que hay que decir y repetir un lugar normalizado que ocupa el lugar del pensamiento...”, no es muy diferente al que Nietzsche usó para caracterizar al hombre intuitivo, al artista, en este otro pasaje de *Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*: [Éste, dice Nietzsche] “habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas, para corresponder de un modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual”¹⁰. Matices al margen, en los dos casos (el de Morey hablando de Foucault y éste último de Nietzsche) resulta evidente que, cuando se trata de indicar un camino para hacerlo, el énfasis del pensar o hablar de otra manera se pone en el rechazo o destrucción de lo establecido, de “lo normal” que es o deviene “normativo”. A lo más que llegamos, pues, es a una convocatoria a resistir lo instaurado, a impugnar lo que supuestamente ya se sabe y se debe pensar o decir. ¿Se podría ir más allá de esta filosofía negadora, de esta filosofía del

⁹ Miguel Morey, “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal”, Op. cit., p. 117.

¹⁰ Friedrich Nietzsche y Hans Vaihinger, “Verdad y mentira en sentido extramoral”, Op. cit., p. 36.

martillo (por seguir con la evocación de Nietzsche)? Ciertamente se ha podido ir y también me parece que se podría ir más allá, pero no creo que se puede señalar de antemano, y de manera afirmativa, el camino que conduce a este más allá; no es posible proponer un método, procedimiento o sistema de reglas para plantear de otro modo los problemas o para pensar de otra manera porque éstas ya se sabrían, porque éstas serían reproducción de algo existente: reproducción de un pensar de un cierto modo, y no de otro modo.

Esta dificultad, la dificultad de poder afirmar que sea posible modelar mediante la educación un pensar de otra manera, a la vez nos pone frente a otro problema de buen tamaño. Parece que no puede haber algún criterio preciso y estable que nos diga en qué consiste pensar de otra manera, y que por eso mismo resulta complicado responder que sea posible educar en ello. Pero entonces, y éste es el problema de buen tamaño, ¿cómo podemos afirmar que es viable, ya no digamos “educar en”, sino simplemente pensar de otra manera? ¿Cómo reconocemos un pensar de otra manera?

Me temo que sin poder apelar a ningún criterio acerca de lo que pudiera significar, en afirmativo, pensar de otra manera, el único modo coherente que se me ocurre de apoyar la convicción de que sí es posible hacerlo, de que es viable ir más allá o en otra dirección de la reproducción de lo dado, es remitir a múltiples personajes o sucesos históricos que, además de ejemplificar en su momento cierta crisis o ruptura con el modo hasta entonces vigente de plantear algunos problemas o de hablar de algunas cosas, consta que a su vez han devenido tradición intelectual. Ya he insinuado que Foucault pudiera ser un ejemplo del tipo, pero por supuesto no es el único; podríamos apelar a muchos más y los hay bastante plásticos, éstos sobre todo por algún tipo de escándalo o de agitación muy evidente que en su momento generaron en torno suyo. De querer, podríamos recordar para empezar a una de las más atractivas e influyentes figuras de la historia de la filosofía occidental, al ateniense Sócrates, finalmente condenado a muerte por la clase política de su ciudad bajo el título acusador de embaucador y corruptor de la juventud. Que él (Sócrates) se percibiera a sí mismo como aquel que no sabía nada, aun suponiendo que la presunción fuera sincera, no basta para ver en el ateniense sólo a

un implacable martillo, a un desestabilizador de lo normal; esto sin duda lo fue¹¹, pero también es muy probable que, además de muchas y variadas preguntas específicas y ciertas rutas de respuesta, Sócrates en general haya instaurado la mayéutica, ese estilo filosófico y los presupuestos de ese estilo que Platón, su inmediato heredero, nos presentó más tarde por su propia boca (por boca de Sócrates) en el *Teetetes*¹². Desde entonces, sobre decir que este estilo filosófico socrático ha atraído a no pocos filósofos y que inclusive ha resonado allende las parcelas filosóficas.

Y en este mismo terreno de la educación, específicamente en la sociología de la educación, se podría asimismo evocar el ejemplo de Pierre Bourdieu, quien en tiempos de énfasis y esperanza en el papel liberador de la escuela, hace aparecer *Los Herederos* y, más tarde, *La Reproducción*, acentuando así la contribución de la escuela en la reproducción de la estructura social y de su sistema de dominación vigente. Obviamente, el escándalo no se hizo esperar: están documentadas en diversos lugares algunas de las muchas reacciones feroces que estas obras provocaron en el momento de su emergencia, sobre todo de parte de los sectores más progresistas de la intelectualidad. El mismo Bourdieu se ha referido a éstas en más de una ocasión y, en retrospectiva, ha intentado explicar de muchas maneras el porqué de esa recepción escandalosa de su mensaje. De los argumentos que en este sentido ha ofrecido el sociólogo francés, éste me parece particularmente interesante: “la ciencia social es difícil de hacerse y de leerse, es difícil porque las categorías del pensamiento que actúan en la comunicación de los resultados son muy frecuentemente construidas contra las categorías del pensamiento que están comprometidas en la lectura. Se le hacen al libro preguntas que él rechaza; se le encierra dentro de las alternativas que él sobrepasa”¹³. O sea, la nueva manera de pensar o de plantear los problemas, en su apertura,

¹¹ Rafael del Águila, en su *Sócrates Furioso. El pensador y la ciudad* (Anagrama, Barcelona, 2005, p. 39), insinúa en un sentido muy amplio que, con Sócrates como uno de los principales ejemplos, “un cierto aire contracultural, a lo Diógenes, empieza a abrirse paso muy pronto en la reivindicación de lo que es un pensador”.

¹² Platón, *Teetetes* (149 A-151 E).

¹³ Pierre Bourdieu, “Entrevista sobre la educación”, en *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México, 2000, p. 157.

choca o no se deja asir por la vieja o actual manera de pensar. Pero esto no significa que después no pueda establecerse o normalizarse: hoy por hoy a nadie sorprenden aquellas tesis de Bourdieu, y muchos sociólogos de la educación, por ejemplo, gente como Michel Apple en Estados Unidos, las ha utilizado, con sus matices, casi como piedra de toque para pensar por qué sí puede ser posible romper con las inercias reproductivas desde la escuela.

Insisto en que estos dos ejemplos de un pensar de otra manera, el de Sócrates y el de Bourdieu, no son ni mucho menos los únicos y que los he elegido únicamente por su rica y documentada plasticidad. Personalmente, me sirven para apoyar mi convicción de que ha sido posible ir en otra dirección de lo “normal” y también más allá de la filosofía del martillo; y de paso para insistir en que pensar de otra manera no puede ser equiparable a algo que ya se reconozca en la tónica de un pensar bien. Si realmente hay ya algo como esto último, algo como pensar bien, y si efectivamente hay quienes lo saben hacer, buenos pensadores o pensadores competentes, este procedimiento puede ser comunicable, puede ser desarrollado en otros -en los educandos- mediante habilidades pedagógicas y didácticas. En cambio, como he tratado de insinuar, esto no puede suceder cuando se trata efectivamente de pensar de otra manera; pues pensar de otra manera, *al menos en su aspecto más radical, nos sugiere un vértigo, un lugar vacío*, el momento mismo de la creación de algo que aún no es y que, en todo caso, ha de esperar para ser o no compartido en su sentido. ¿Quiero decir entonces que la forma en que he preferido entender la actividad filosófica -como ese pensar de otra manera- queda desterrada del ámbito educativo? Para terminar esta charla me pronunciaré sobre esto.

3. Invitar a pensar de otra manera

Considero que la actividad filosófica, tal cual he querido perfilarla en esta charla, sí pudiera estar presente en todo tipo de situación educativa. Sin embargo, también creo que no podría actualizarse como algo más que esa invitación a la *resistencia frente a lo dado* que arrastra como su primer momento. Lo que intento decir es que no me retracto de lo que he tratado de problematizar hasta aquí; rechazo

que propiamente se pueda educar en pensar de otra manera (en cómo se piensa de otra manera), por más que tal cosa sea la más filosófica y la más deseable; no obstante, también me parece que sí podemos preocuparnos, preocuparnos en tanto educadores de cualquier campo disciplinal -no exclusivamente de la filosofía-, en propiciar algunas condiciones para que eso, “lo más filosófico o lo más deseable”, pueda ser viable al margen de nuestro control. Estoy afirmando, entonces, que me imagino una distinción entre, por un lado, invitar a pensar de otra manera y por otro, lo que pudiera ser propiamente la actividad, actualidad o el hecho de pensar de otra manera; esto último escaparía del control educativo, mientras que sí estaría en las manos del educador incidir en ese modesto nivel de fertilización del terreno (para pensar de otra manera).

En este sentido considero que, en principio, podrían encauzarse las energías de un proceso educativo en provocar un fino reconocimiento del presente y en contrarrestar toda inercia dogmática o absolutista en lo que a discursos teóricos o prácticas se refiere.

Me refiero a que, si la convocatoria a pensar de otra manera finalmente se entiende como invitación a ir más allá o en otra dirección de lo que “ya se sabe” o “debe saberse”, primero ha de entenderse profundamente cómo es que opera esto: es allí también donde puede estar la clave para desarticular cualquier cosa instaurada que no queramos (si es que, por alguna razón, no la queremos). En la misma frecuencia de lo que intento decir, el propio Bourdieu se expresó veinte años después de haber publicado *La Reproducción*: [Dijo] “Es porque conocemos las leyes de la reproducción por lo que tenemos alguna oportunidad de minimizar la acción reproductora de la institución escolar”¹⁴. Para poder, pues, ir más allá o en otra dirección del presente, hay que entenderlo antes, hay que poder notarlo, ser capaz de advertir que estamos yendo más allá o en otra dirección del presente, de lo “normal”, de lo asumido como legítimo. Esto suena sencillo, pero hablo de que, como educadores, convendría que efectivamente fuéramos capaces de provocar en los educandos un análisis rico o profundo, incubador de muchas preguntas de toda índole, de

la cuestión, sea cual sea, que en determinado momento esté en juego en el proceso educativo; y para ello, obviamente tendríamos que ser capaces de semejante análisis nosotros mismos, lo cual nos implicaría saber en buena medida, en la mayor medida posible, qué es lo que se sabe y se supone “debe saberse” sobre dicha cuestión. Ya Ortega y Gasset, en sus *Ideas para una Historia de la Filosofía*, exhortaba a algo semejante a lo que estoy imaginando aquí, a una suerte de desconstrucción que habría de hacer de condición de posibilidad tanto de la apropiación de los modos usuales de pensar o de plantear las cuestiones como de la alteración de los mismos: “Para adquirirlos [decía Ortega] efectivamente es necesario que los aniquilemos, que rehagamos hacia atrás el movimiento que sus inventores hicieron hacia delante”¹⁵.

Por otro lado, como medida de conjuro o de resistencia ante ese peligro siempre latente de la mera reproducción de lo establecido como legítimo, considero también sería deseable que supiéramos poner en guardia a los educandos contra todo fanatismo, contra todo dogmatismo teórico o práctico. Mientras se crea que sobre determinada cuestión hemos llegado a la última conclusión o al fin de la indagación, y que equis cosa es la única que deben conocer o saber hacer los educandos, difícilmente será posible desarticular las inercias reproductivas, que éstos mismos (los educandos) puedan sentirse invitados a pensar de otra manera. Desde premisas educativas dogmáticas bien pueden formarse expertos en cualquier terreno disciplinal o profesional, pero más complicado será que éstos conciban siquiera la posibilidad de resistir, crear o transformar el estado de cosas vigente. No quiero afirmar que todo lo presente, lo instaurado o “normalizado”, sea despreciable o guisa de un poder perverso y que por ello hayamos de resistirlo o cambiarlo; habrá cosas que sí lo sean y cosas que no, y esto finalmente dependerá de posiciones y criterios; pero sí me parece que de entrada la educación no tendría que cerrarle puertas a los ensayos alternativos, a las tentativas de ir más allá o en otra dirección de lo que por descontado se sabe, se hace, se tiene o se nos exige.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 160.

¹⁵ Ortega y Gasset, *Ideas para una Historia de la Filosofía*, Obras Completas, Tom. VI, Revista de Occidente, Madrid, 1964, pp. 401-402.

Ciertamente, así como no dispongo de recetas específicas para pensar de otra manera, de momento tampoco tengo algo más que estas señales o pautas para llevar a cabo esa suerte de *invocación del vértigo*, equivalente a la invitación a no conformarse con lo dado. La diferencia es que, según lo que he tratado de argumentar, lo primero, educar en pensar de otra manera, lo considero inviable, mientras que lo segundo, invitar o provocar a pensar de otra manera, sí me parece que pudiera estar al alcance de una intención y de una planeación educativa (institucional, curricular o pedagógica). Añado nada más que me imagino que este tipo de intención y de invitación, aunque tenga predominantemente un cariz negativo, el de un *no obstaculizar o no desanimar los procesos de creación*, exige mucha más responsabilidad de la requerida cuando simplemente se educa para “ser erudito”, “ser competente” o para “saber pensar o hacer” algo, pues en el mejor de los casos cualquier cosa de éstas no pasa de ser *un momento*, quizá ese momento de reconocimiento del presente, de la invitación a pensar de otra manera.

Por último, quisiera sólo referirme brevemente a un asunto que ha sido transversal a toda esta última parte de mi charla. He hablado de que lo más deseable sería, en primer lugar, pensar de otra manera y no sólo remedar los modos presentes de plantear y resolver los problemas; en segundo lugar, invitar o provocar a pensar de otra manera mediante un fino reconocimiento del presente, reconocimiento si se quiere *desconstructivo*, que a su vez sea capaz de poner en guardia contra todo fanatismo o dogmatismo. Me gustaría ahora más bien decir algo acerca de una pregunta latente en mi discurso: *¿Habría alguna razón o motivo particular para invitar a pensar de otra manera? ¿Por qué sería deseable que tal cosa sucediera?* Pudiera haber muchas, como en todo asunto, pero yo al menos percibo una, y ésta, además de hallar obvias dificultades para universalizarse, es de carácter moral: no todos podemos estar seguros de vivir en “el mejor de los mundos posibles” (por usar esa célebre expresión de Leibniz con todo lo que ella conlleva); y sabemos que a muchos les sobran razones para sentirse aun en el más hiriente de los mismos. Creo que para cualquiera que se encuentre en esta situación de desamparo o de inconformidad, al menos puede ser estimable la aventura de ensayar mundos alternativos (discursivos o prácticos). Y aprovecho aquí para

apuntar que no sé si esto mismo fue lo que ultimadamente llevó a Foucault a seleccionar esos objetos de sus análisis históricos, pues más de una vez declaró que lo común a todos ellos era arrastrar un catálogo de sufrimientos de mucha gente.

Obviamente esta razón para invitar a pensar de otra manera, el que muchos no puedan sentirse en “el mejor de los mundos posibles”, encuentra dificultades para universalizarse; las encuentra naturalmente porque también a muchos les conviene la reproducción de lo mismo, de los saberes, estructuras o mecanismos de poder vigentes. Pero esa razón que, me parece, sí pudiera ser compartida por todos los inconformes, y por solidarios con los inconformes, la percibo como la única alternativa a la resignación o a la “forzada complacencia” con aquello que no se quiera del estado de cosas vigente. Es cierto que nada puede asegurar que de un pensar de otra manera emerja algo mejor, mejor para los inconformes con el presente o para los solidarios con estos inconformes; muchas atrocidades históricas seguramente han sido o son también buenos ejemplos de un pensar de otra manera. Sin embargo, aunque esto sea innegable, tampoco pienso que ésta haya sido o sea la única cara de la moneda; y además, sin duda me parece mucho menos probable que de un afán terca y exclusivamente reproductivo, pueda estallar cualquier tipo de alternativa. No sé si en este sentido convendría examinar con mayor cuidado el potencial de algunas modas educativas de nuestros días. ●

*El profetismo utópico de “La civilización de la pobreza” (primera parte)**

Dr. Alfonso Ibáñez**

abstract Dr. Alfonso Ibáñez. *The utopian propheticism of “the civilization of poverty”*. In remembrance of the 20th anniversary of the assassination of Ellacuría (the Latinamerican Socrates), Alfonso Ibáñez shows the internal unity in the life and thought of Ellacuría. This is a moral life up until its ultimate consequences: First, for having exercised a radically philosophical thought and interdiscipline. Second, for its practice from which the civilization of poverty is offered as a real alternative to the worn out civilization of wealth. The project can be legitimately universalized for its prophetic departure point of questioning to the negativity of reality, for its utopian liberating horizon and for its transforming fruits. It is also an overwhelming response to the fatalism of a sole thought, sustained philosophically in an understanding of intelligence and reality as intrinsically historical.



resumen Dr. Alfonso Ibáñez. *El profetismo utópico de “la civilización de la pobreza”*. Con motivo del XX aniversario del asesinato de Ellacuría (el Sócrates Latinoamericano), Alfonso Ibáñez hace resaltar la interna unidad de vida y pensamiento en Ellacuría. Éste es una vida ética hasta sus últimas consecuencias: Primero, por el ejercicio de un pensamiento radicalmente filosófico e interdisciplinario. Segundo, por su praxis desde la cual propone la civilización de la pobreza, como alternativa real a la agotada civilización de la riqueza. El proyecto es legítimamente universalizable por su profético punto de partida de cuestionamiento a la negatividad de la realidad, por su horizonte utópico liberador y por sus frutos transformadores. También es una contundente contestación al fatalismo del pensamiento único, sustentada filosóficamente en una comprensión de la inteligencia y la realidad como intrínsecamente históricas.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 02.10.09.

** Profesor-investigador en la U de G y profesor asociado de filosofía en el ITESO, alfiz@prodigy.net.mx

“Sólo recordando la historia desde el punto de vista de los vencidos y muertos por la felicidad de los otros y ejerciendo la compasión solidaria, crearemos formas de vida plurales y más humanas.”
(José María Mardones)

Al conmemorar el brutal asesinato de Ignacio Ellacuría hace veinte años, junto con otros jesuitas y dos colaboradoras de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador, conviene evocar la estatura de su personalidad enorme y polifacética. Fue un filósofo y teólogo, pero también un analista socio-histórico, un pensador de la universidad y, sobre todo, un protagonista social en la arena académica como en la política. Aquí nos referiremos al carácter filosófico de su actividad intelectual, pero no de cualquier filosofía, sino de una que se despliega al modo socrático haciendo de su pensamiento en acto un comprometido y eficaz recurso para edificar un estilo de vida humana auténtica, una verdadera forma de existencia ética hasta las últimas consecuencias. Por ello ha señalado Antonio González que “lo característico de la labor intelectual de Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación”.¹ Se trata de una inteligencia que, muy zubirianamente, se hace cargo de la realidad para cuestionarla en su negatividad y afirmarla en su plenitud siempre abierta, que le llevó a plantear testarudamente una alternativa civilizadora para nuestro tiempo. Pues como lo dice Jon Sobrino en una de sus cartas, “cuando denuncias la riqueza concreta e injusta y, sobre todo, cuando sueñas utópicamente y nos pides que nuestra utopía sea una civilización de la pobreza, mucho me temo, Ellacu, que te quedas solo, a pesar de que tu argumentación es muy razonable”.² En este ir contra la corriente predominante del “pensa-

¹ González, A. “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, en José A. Gimbernat-Carlos Gómez, *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, EVD, Navarra, 1994, p. 309.

² Sobrino, J. *Cartas a Ellacuría, 1989-2004*, Mínima Trotta, Madrid, 2004, p. 55.

miento único”, hasta unos días antes de su muerte en una conferencia que dio en Barcelona insistió en la necesidad de subvertir o “revertir la historia” para construir un mundo nuevo muy diferente del actual: “El problema de un nuevo proyecto histórico que se va apuntando desde la negación profética y desde la afirmación utópica apunta hacia un proceso de cambio revolucionario, consistente en revertir el signo principal que configura la civilización mundial”.³

La realidad histórica como horizonte y objeto filosófico

Aquí nos concentraremos en el último Ignacio Ellacuría (1930-1989), el de los años ochenta, cuando emprende la formulación explícita de su proyecto de filosofía de la liberación sobre la base de su reflexión sobre la realidad histórica. Sin embargo, es oportuno tener muy en cuenta que, como él lo escribió de Sócrates, “no pedía nada para sí; sólo la libertad de pensar y decirle al mundo sus pensamientos. Era demasiado pedir, porque no hay ciudad que soporte la libertad de pensamiento... un pensamiento que ponía la justicia por encima de toda otra consideración... filosofaba en su ciudad y para la ciudad, vivía para filosofar pues el filosofar era su vida”. Aquél que decía que “sólo sé que nada sé”, buscaba un saber verdadero y riguroso sobre el hombre y la ciudad, en realidad sobre sí mismo según el “conócete a ti mismo”, porque perseguía la recta humanización y politización para hacerse a sí mismo y a la ciudad: “El ejemplo de Sócrates es así pauta para quienes sienten la necesidad de filosofar, para quienes ven la filosofía como una necesidad. Sócrates pensaba que sin filosofía el hombre y la ciudad no pueden llegar a conocerse a sí mismos y mucho menos realizarse como debieran”. Esto le indujo a inaugurar el método *mayéutico*, que en su acepción griega original tiene que ver con ayudar en el parto o desatar, discutiendo con los otros los fundamentos deleznable de las ideas recibidas y poniendo en cuestión el ordenamiento de la ciudad como morada del hombre. Acusado de ir contra las buenas costumbres, de ofender a los dioses y pervertir a la juventud, este incómodo filósofo “pagó con su vida la imperiosa

³ Ellacuría, I. “El desafío de las mayorías populares”, en la revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), N° 493-494, San Salvador, 1989, p. 1076.

necesidad de filosofar”,⁴ como también le sucedió en su momento al propio pensador vasco-salvadoreño. De ahí que el estilo socrático de filosofar y ser filósofo sea la primera clave para aproximarse a su obra. El constituir una filosofía desde y para la realidad latinoamericana, haciendo de la liberación una forma de vida no es un mero problema ético-político, ya que es una cuestión que concierne a una concepción específica del filosofar. Por ello Ellacuría plantea el pasaje de una filosofía de la política, como podría ser de la ciencia o el arte, a una filosofía política en cuanto tal y así a la consecuente politización de la filosofía. Si la “filosofía de lo político” se ocupa de la política como un tema filosófico, por más privilegiado que se quiera, la “filosofía política” considera la dimensión política que tiene todo filosofar. Pues si se filosofa desde una situación que hoy más que nunca es pública y política, no se puede estar al margen de la actual experiencia histórica que es ciertamente política. Correlativamente, el filósofo elabora una interpretación importante de la realidad total que influye en la configuración socio-política, mucho más si interviene como un crítico radical ante el predominio de la injusticia. Ellacuría enuncia que la filosofía “pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad”, que se consuma en y por la historia, ya que si en la tradición clásica se ha interpretado el ser desde la naturaleza, la filosofía moderna se inclina hacia la historia: “En la historia que incluye y supera la evolución, es donde la realidad va dando cada vez más de sí, según la feliz conceptualización de Zubiri, y donde esa realidad va desvelándose cada vez más, va haciéndose más verdadera y más real”.⁵ Y la historia, a diferencia de la biografía individual, es forzosamente pública y política, dando paso a la politización de la filosofía que consistirá en “hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta” (FYP, 53).

Este tratamiento de la filosofía política lo completa con tres conceptos de filosofía que retoma de su maestro Xavier Zubiri, ya sea como un “saber” de las cosas, una “dirección” para el mundo o como una “forma de vida”. Estas vertientes de la filosofía expresan una triple

⁴ Ellacuría, I. “Filosofía ¿para qué?”, en *Abra*, N° 11, San Salvador, 1976, pp. 42-48.

⁵ Ellacuría, I. “Filosofía y política” (FYP), en ECA, N° 284, 1972, p. 51.

dimensión del hombre y, más concretamente, tres concepciones de la inteligencia que conducen a sus respectivas formas de intelectualidad. Si la filosofía como saber responde más a un sentido contemplativo de la inteligencia, no por ello deja de suministrar elementos para la orientación del mundo, mientras que las otras dos acepciones responden más al sentido activo y rector de la inteligencia, que llevan a la transformación del mundo y de la propia vida, después a un cambio de la vida ciudadana. Se trata de un dirigir sabio que supone una inteligencia históricamente situada que pretende entrar al fondo de sus circunstancias tomadas en su conjunto, lo cual abarca un *logos* de la historia porque sólo un *logos* histórico y dinámico puede dar razón de la realidad:

“Tenemos así una inteligencia teórica, una inteligencia práctica, y una inteligencia histórica. Las tres... están mutuamente implicadas: el saber teórico lleva a una práctica y configura y es configurado por una situación; el saber práctico es un saber situado e implica y supone un saber teórico; el saber histórico es a la par teoría y acción. La forma suprema de intelectualidad sería aquella que potenciara al máximo esa triple dimensión de la inteligencia, y la forma más perfecta de la filosofía sería igualmente aquella en que fueran más potenciadas y unificadas las tres posibles dimensiones”.

Sin embargo, como el peso específico de cada una de ellas puede ser en cada caso y en cada época distintos, tal vez la clave esté en la cabal comprensión de la “situacionalidad” histórica que engloba al pensar, ya que “la politización implicaría que la filosofía –por estar situada históricamente– está, quiérase o no politizada como las demás actividades del hombre y aún más por su especial sensibilidad teórica a lo que está aconteciendo; sólo tomando conciencia de esta politización y separándose críticamente de ella podrá la filosofía cumplir consigo misma y con su mundo” (FYP, 60). La politización estribaría a su vez en que la filosofía contribuyera a la construcción del mundo, de un mundo que por ser cada vez más histórico y político obliga a la filosofía a ser histórica y política.

Ahora bien, adoptando un punto de vista muy antiguo, que se remonta hasta los presocráticos, Ellacuría estima que la filosofía no posee

un objeto de estudio preestablecido, porque no sabe de antemano de qué va a tratar pero que al encontrarlo se va constituyendo a sí misma de modo indeterminado. En tanto que “ciencia que se busca”, como indicó Aristóteles, el filosofar greco-occidental clásico ha apuntado desde siempre a lo que se tenía por ser algo en que coinciden o son abarcadas todas las cosas. De ahí que la visión tradicional haya comenzado por fijarse de preferencia en el *ente natural*, otorgándole un tratamiento metafísico muy variado. Es con el arranque de la modernidad que se da un vuelco radical al ponerse a la *subjetividad humana* como la “realidad última” que unifica todas las cosas, provocando el pasaje del fisicismo al subjetivismo real, quedando así ampliado y enriquecido el tema central. No obstante, la historia definirá el tercer horizonte de la filosofía distinto del helénico o del moderno, posibilitando una nueva concepción de lo último de la metafísica. Entonces, si la filosofía pretende dar cuenta de lo que última y totalmente es la realidad, la historia, en cuanto es su total y última realización concreta, se convierte en el verdadero objeto de la filosofía. Pues como lo precisa Ellacuría, “tras el siglo XIX se habría visto la necesidad de ampliar aún más ese concepto de lo último de modo que en él entrase con plena vigencia la realidad de lo histórico, que como tal parecería haber sido excluido del estatuto de realidad plena reservado últimamente para lo que siempre-es-así”.⁶ Lejos de un ser estático y como ya acabado en su determinación fundamental, comprendido de manera intemporal, nos encontramos ante una ontología del movimiento incesante por el poder creador de la historia.

Dinamismo y maldad histórica

El gran aporte de Ignacio Ellacuría fue colocar a la *praxis histórica* en el núcleo central de la reflexión filosófica, nuevo punto de partida al cual llegó por medio de una profundización y radicalización creadora de la metafísica zubiriana que interpretó como un “realismo materialista abierto”. Un antecedente significativo del asunto de la *praxis* se puede hallar en el impacto recibido por Zubiri de dos pen-

⁶ Ellacuría, I. “Función liberadora de la filosofía” (FLF), p. 8. Aquí se citará el texto mecanografiado por el mismo autor donde se especifica que es un “borrador de trabajo”, fechado a mano en julio de 1983. Después fue publicado en ECA, N° 435-436, San Salvador, enero-febrero de 1985.

sadores post-hegelianos de la talla de Nietzsche y Marx. Para el primero el error clásico del idealismo tiene en su raíz la artificiosa escisión entre inteligencia y sensibilidad, que provoca la separación entre el “mundo sensible” y el “mundo inteligible”, sirviendo además para fundamentar la división entre los “sabios” que se guían por el logos y el “vulgo” que sigue las impresiones engañosas de sus sentidos. Zubiri entiende, con Nietzsche, que para ir más allá del idealismo occidental se impone reafirmar la estrecha unidad entre sentir e inteligir. Por otro lado, el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, que busca superar el materialismo y el idealismo precedentes, enfatiza que la sensibilidad no es una facultad pasiva y meramente receptora, motivo por el cual la relación del hombre con su medio natural y social no consiste primariamente en la contemplación, sino en la actividad transformadora. “En virtud de este carácter activo del sentir humano Zubiri no habla de ‘sensibilidad’, sino de *proceso sentiente* –advierte Antonio González. En cuanto este proceso, como hemos visto, está radicalmente unido al inteligir, usa el término nada caprichoso de *inteligencia sentiente*”.⁷ De ahí que la historicidad constitutiva de la inteligencia humana tiene su razón de ser en el carácter práxico de la unidad estructural de la intelección con un sentir que es en sí mismo activo. Ahora bien, Ellacuría hace desembocar a su obra clave de *Filosofía de la realidad histórica*, que lamentablemente quedó medio trunca y tuvo una edición póstuma, en la cuestión del sujeto y de la praxis histórica. Pues como él lo escribe: “Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia”.⁸ Al abordar este libro se le debería leer ahora, entonces, desde este enfoque y como un primer esbozo de lo que luego será su filosofía de la liberación.

Es que la metafísica zubiriana de la realidad estructural-dinámica se prolonga originalmente en una filosofía de la realidad histórica, y no de la “historia” a secas, porque para Ellacuría ella es la totalidad de la

⁷ González, A. “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, op. Cit. p. 322.

⁸ Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica* (FRH), UCA, San Salvador, 1990, p. 594.

realidad tal y como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta en tanto que campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. Allí es donde la realidad puede ir dando más de sí y en este realizarse se puede manifestar la riqueza y el poder de la realidad, ya que el ser humano puede hacerse a sí mismo construyendo el poder de realizarse más plenamente: “Es la realidad entera, asumida en el reino de la libertad. Es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades... pero ya desde el mismo subsuelo de la realidad histórica” (FRH, 43). Ámbito que globaliza al resto de realidades que se configuran en su especificidad como momentos estructurales suyos, ya sea lo material, lo biológico, lo psicológico, lo personal, lo social, lo político o ideológico, adquiriendo concreción real y sentido. Pues un estudio de la persona y de la vida humana, por ejemplo, al margen de la historia, resultaría abstracto e irreal, y lo mismo cabe decir de cualquier otra forma de realidad. Es también el lugar intramundano donde el conjunto de lo real, incluyendo las personas y las sociedades humanas, puede abrirse a la trascendencia, porque es en la totalidad de la experiencia histórica donde se hace patente la inmensidad y el misterio de Dios. Ellacuría puntualiza que puede haber un Dios de la naturaleza o un Dios de la persona y de la subjetividad, pero subraya que hay sobre todo un Dios de la historia: “No debe olvidarse que las grandes religiones muestran siempre un Dios del pueblo, de un pueblo que marcha por la historia; lo cual, como es sabido, no excluye la singularidad del revelador de Dios” (FRH, 601).

La realidad histórica es una totalidad cualificada por sus diversos elementos constitutivos, y está activada por la praxis y no por una razón lógica, como pretende Hegel, o por cualquier otra entidad abstracta que puede llamarse materia, naturaleza, espíritu o ser. Estamos ante una totalidad compleja y plural de carácter abierto, cuyo devenir no está prefijado teleológicamente, sino que depende de las opciones humanas y los dinamismos que éstas desaten una vez que permanecen objetivadas en las estructuras históricas. Por ello no lleva inscrito en su seno el arribo a un estadio culminante que cierre el proceso de la realidad o la reduzca a una identidad simple e indiferenciada, anulando así la compleja pluralidad de sus partes constitutivas. En la visión zubiriana, que adopta Ellacuría, el dinamismo histórico actualiza posibilidades, pues la historia humana no es sino

la creación sucesiva de nuevas posibilidades, junto con la obturación o marginación de otras. De tal manera que no hay que entenderla desde el futuro como un progreso hacia una meta ideal preconcebida, que sería ver el sentido de la historia fuera de la misma historia. Héctor Samour comenta por ello que “la historia no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico”.⁹ No existe nada predeterminado al estilo hegeliano o de los proyectos modernos de emancipación porque, anota Ellacuría, “el trazado y el destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias posibilidades, se va dando sus propias capacidades... y se va dando, o al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica” (FRH, 561). El proceso histórico es arriesgado y azaroso justamente por no estar determinado ni orientado por nada que no sea lo que puede crear la actividad humana, ya que tampoco se da un “hombre abstracto” o un supuesto “macrosujeto” que se mueva por encima de las vicisitudes históricas. Motivo por el cual la praxis histórica no es liberadora de por sí, sino que además no existe un paradigma único de liberación humana. Siempre será necesario esclarecer, en cada tiempo y lugar, los objetivos y los contenidos de una eventual praxis liberadora.

Contra las visiones deterministas de las filosofías ilustradas de la historia, para Ellacuría el tipo de necesidad histórica no excluye el azar y la indeterminación: “Hay un azar histórico y no sólo porque puedan darse coincidencias fortuitas de gran significación para la marcha de determinados procesos históricos... sino porque hay un margen de indeterminación por la interacción constante de los elementos innumerables que intervienen en la totalidad concreta de la historia” (FRH, 575). Esta imprevisibilidad del curso histórico surge de la misma complejidad y pluralidad de elementos y fuerzas que se hacen presentes y que ningún sujeto histórico es capaz de dominar completamente, por más que este proceso estuviese dirigido racionalmente por fuerzas reflexivamente liberadoras y creadoras. Dada esta contingencia y ambigüedad de la realidad histórica, puede ser principio

⁹ Samour, H. “La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría”, en *Pensares y Quehaceres*, N° 2, México, 2006, p. 48.

de humanización y personalización, pero también de opresión y alienación, de liberación y libertad como de dominación y servidumbre. Y el mal histórico, cuando se da, no es reducible a un momento de negatividad transitoria dentro de un devenir histórico unilineal y ascendente, ya que radica en un determinado sistema de posibilidades del cuerpo social por medio del cual actualiza su poder para moldear maléficamente la vida de los individuos y colectividades: “Hay una maldad histórica –como hay sin duda una bondad histórica...– que está ahí como algo objetivo y es capaz de configurar la vida de cada uno... es un sistema de posibilidades a través del cual vehicula el poder real de la historia” (FRH, 590). De ahí que el mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica, como sucede en las concepciones especulativas de la historia, especialmente en la filosofía de Hegel y en la dialéctica materialista de Engels que posteriormente se instalará en el marxismo soviético. Luego, la supresión del mal no vendrá automáticamente por un desenvolvimiento lógico predeterminado o por una pretendida ley histórica, sino sólo por el cambio del sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado. Lo cual supone la puesta en marcha de una praxis histórica liberadora que, como una acción ética efectiva, oriente la “negación de la negación”, la negación que supere el mal histórico.

Para Ellacuría, la presencia del mal real se vuelve de mayor gravedad en el momento actual de la historia, cuando la humanidad ha ido adquiriendo un cuerpo más compacto dentro de un proceso unitario: La historia

“hoy es cada vez más ‘una’, aunque esta unidad sea estrictamente dialéctica y enormemente dolorosa para la mayor parte de la humanidad. Aunque se habla de distintos mundos (un primer mundo, un tercer mundo, etc.), el mundo histórico es uno, aunque contradictorio. Quizás sólo lograda la unidad del mundo empírico y de la historia constatable, haya llegado la hora de hacer de esa única historia el objeto de las diferentes filosofías” (FRH, 46).

Ya que la universalidad histórica que experimentamos no proviene de la inscripción de todos los individuos y grupos humanos en una

La filosofía de la praxis liberadora

hipotética línea temporal de mayor o menor desarrollo, cuya punta de lanza serían las naciones occidentales, sino el resultado de la estructuración de distintas líneas y tiempos históricos, que han conformado así una verdadera sociedad mundial. Perspectiva global en la que se hace patente desde la realidad histórica latinoamericana, y en general desde las mayorías populares del planeta, que la mayor parte de los seres humanos viven no sólo en condiciones muy desiguales respecto a las minorías ricas, sino en condiciones absolutamente inhumanas. Esta ruptura de la solidaridad humana, que implica una creciente violación de los derechos humanos fundamentales, evidencia el “mal común” que promueve la actual civilización mundial:

“El agudo planteamiento de Kant podría aplicarse a este problema... Si el comportamiento y aun el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sean morales y, ni siquiera humanos: cuanto más, si el disfrute de unos pocos se hace a costa de la privación de los más”.¹⁰

Motivo por el cual propone una nueva civilización, un proyecto global que sea realmente universalizable y donde haya posibilidades de supervivencia y humanización para todos. Y así como Ellacuría tuvo la osada iniciativa de proponer una “tercera fuerza social” de paz que operase desde la sociedad civil salvadoreña, a fin de impulsar una solución política negociada de un conflicto militar que se hacía muy cruento e interminable,¹¹ así también elaboró desde las mayorías oprimidas del planeta una alternativa utópica que denominó “la civilización de la pobreza”. Pero este asunto de tan crucial importancia será retomado especialmente en un acápite posterior.

¹⁰ Ellacuría, I. “Utopía y profetismo” (UYP), en I. Ellacuría-J. Sobrino, *Misterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, T. I, Trotta, Madrid, 1990, p. 406.

¹¹ Para profundizar en este punto puede consultarse a Víctor Flores García, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Universidad Iberoamericana-Miguel Ángel Porrúa, México D.F., 1997, pp. 51-108.

La *Filosofía de la realidad histórica*, como hemos evocado, es un análisis de la presencia en la historia de las demás realidades y de los demás dinamismos, porque es justamente ahí donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto la posibilidad de la liberación integral de la humanidad. Motivo por el cual Ellacuría concluye que

“en la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deveniente... La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación... La consideración unitaria de todos los dinamismos que intervienen en la historia muestra a las claras la complejidad de la praxis histórica y los supuestos requeridos para que sea plenamente praxis histórica” (FRH, 596).

Considerada en su concreción dinámica, la realidad histórica tiene un carácter de praxis que conduce a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad, ya que la verdad de la realidad no se agota en lo ya hecho: “Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera” (FRH, 599). Resulta de ello que la praxis histórica es principio de realidad y de verdad por cuanto en ella se da un *summum* de realidad como porque la historización de las formulaciones teóricas es lo que, en definitiva, muestra su grado de verdad y de realidad. Además, la praxis histórica plantea cuestiones vivas, siempre nuevas, que provocan un pensamiento creativo capaz de dejarse incitar por una realidad que debe ser conocida y transformada (FLF, 15). Si antes se sostenía que la realidad histórica constituía el objeto último de la filosofía, ahora se percibe a la praxis histórica como un lugar de llegada y nuevo punto de partida que permite enunciar la cuestión central que debe ser elucidada: *la praxis de liberación*. De todo lo cual se desprende, entonces, que la *praxis liberadora*, en tanto que compromiso ético, proporciona su sentido más pleno al filosofar.

Para Ellacuría la filosofía desde siempre, aunque de diversas formas, ha tenido que ver con la libertad, y ahora la historia se presenta como un crecimiento de la libertad, a través de un proceso de liberación progresiva de la naturaleza y de toda suerte de condicionamientos, materiales, sociales y políticos. Por tanto, la tarea de liberación le es exigida a la filosofía no sólo por razones éticas, sino también por razones epistemológicas y metafísicas. De ahí la connotación ontológica de ciertas nociones que usualmente se refieren al ámbito sociopolítico, pues como subraya Héctor Samour, “categorías como ‘praxis’ o ‘liberación’ adquieren densidad metafísica al quedar vinculadas al plano trascendental. Así, por ejemplo, *praxis* no significa un mero hacer consciente y libre, sino un ‘hacer real de realidad’; *liberación* no significa mera liberación sociopolítica, sino, más profundamente, liberación de nuevas formas de realidad”.¹² Ya que en el proceso de humanización y personalización de los distintos individuos y grupos humanos en la realidad histórica se juega la manifestación y realización trascendentales de la realidad. Por su carácter de transformación, es en la praxis donde ocurre la interacción entre hombre y mundo, posibilitando la creación o liberación del *plus* de realidad que todavía queda por plasmar. Ello plantea el problema de saber cuál es la praxis histórica adecuada, en cada momento del proceso histórico, para hacerlo posible. Sobre esta cuestión Ellacuría advierte que

“si el dinamismo fundamental de la historia es un dinamismo hacia la libertad y la personalización, es un punto que puede discutirse, aunque sea en sí plausible y responda a justificaciones filosóficas de muy alto rango. Lo que es menos discutible es que los pueblos latinoamericanos necesitan imperiosamente un proceso de liberación, que al menos en su término *a quo* no exige demasiadas disquisiciones” (FLF, 12).

Enfoque que nos permite ubicar al pensamiento ellacuriano desde América Latina al interior de una tendencia de la filosofía de la liberación de carácter universalista, que no se entretiene en construir una ontología del ser latinoamericano, por ejemplo, sino que busca reflexionar sobre la historia con el fin de elaborar alternativas que

¹² Samour, H. “Filosofía y libertad”, en Jon Sobrino-Rolando Alvarado, *Ignacio Ellacuría, “Aquella libertad esclarecida”*, UCA, San Salvador, 1999, p. 105.

fundamenten la praxis histórica de liberación de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos del planeta.

Lejos de contraponerse a otras actividades humanas como a la teoría o a la *poiésis*, según Aristóteles, la praxis es una noción abarcadora: “Por praxis entendemos aquí la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad natural como histórica; en ella las relaciones sujeto-objeto no son siempre unidireccionales, por eso es preferible hablar de una respectividad codeterminante” (FLF, 13-14). La filosofía no puede desplegarse a plenitud si no se la concibe como un momento específico de una praxis histórica global, que la condiciona y le da sentido. Y en un contexto histórico de deshumanización, la función liberadora de la filosofía sólo se realizará colocándose explícitamente a favor de una praxis liberadora. El aporte de la filosofía a la libertad no responde, entonces, a una preocupación puramente especulativa, pues tiene una finalidad práctica ético-política. Ello porque se constata que el continente latinoamericano, aunque no sólo él, vive estructuralmente en condiciones de opresión y aun de represión, sobre todo por lo que toca a las mayorías populares. A esta situación han contribuido, directa o indirectamente, si no filosofías estrictamente tales, al menos manifestaciones ideológicas de esas filosofías. Por añadidura se constata que el continente latinoamericano no ha producido una filosofía propia que surja de su realidad histórica y desempeñe una función liberadora respecto de ella. Asunto

“tanto más de extrañar cuanto puede decirse que ha producido una teología propia, una cierta socio-economía propia y, desde luego, una poderosa expresión artística propia, especialmente en los campos de la poesía, la novela y las artes plásticas; es de notar, además, que la producción en estos campos ha logrado una reconocida universalidad, cosa que no lo han conseguido eventuales producciones filosóficas latinoamericanas, que han tenido el propósito de ser nacionalistas, indigenistas, autóctonas, etc.” (FLF, 1).

De allí que Ellacuría, en el culmen de su trayectoria intelectual y filosófica formule una gran pregunta que, a su vez, se vuelve un enorme desafío: “¿Por qué no hacer una filosofía latinoamericana, que si es estrictamente tal en sus dos términos, se convertiría en un aporte

universal teórico-práctico, que realmente desempeñara una función liberadora, junto con otros esfuerzos teóricos y prácticos, respecto de las mayorías populares que viven en secular estado de opresión-represión?”¹³ La finalidad principal estribaría indudablemente en contribuir, dialogando con otros saberes, a la liberación integral de esas mayorías, pero ello exige la constitución de una nueva forma de filosofar desde y para la realidad latinoamericana.

Para ello hay que entroncarse de manera inventiva en la tradición cuestionadora y propositiva de la mejor filosofía, la cual posee una capacidad crítica y creadora que “son dos poderosos factores de liberación y no sólo de liberación interior o subjetiva sino también, aunque en un grado reducido y complementario, de liberación objetiva y estructural” (FLF, 2). Ellacuría entiende así a la historización de los conceptos abstractos para ver de qué modo se verifican en la práctica concreta, como el primer momento lógico en la elaboración de un nuevo discurso liberador que pone en evidencia la falsedad encubridora del pensamiento dominante y los fundamentos imaginados y desfundamentados de las posiciones ideologizadas, con el fin de posibilitar la transformación de las condiciones estructurales de opresión. En un contexto histórico marcado por la negatividad y por la nada de lo ideologizado, lo que mueve a filosofar no es la angustia sino la protesta, la insatisfacción ante el estado de cosas existente y las ideologías que lo justifican. De ahí su reproche al Heidegger de *¿Qué es la metafísica?*, quien “en vez de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, debería haberse preguntado por qué hay nada –no ser, no realidad, no verdad, etc.– en vez de ente” (FLF, 7). Es que la ideologización nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad y con el no ser con apariencia de ser, asunto que no se resuelve con explicaciones meramente psico-sociales porque deben ser filosóficas y hasta metafísicas. La historización se ejercita, pues, como parte de un proceso

¹³ FLF, 2. Al respecto conviene tener en cuenta que la elaboración de la denominada “filosofía de la liberación” comienza a desplegarse, con diversas tendencias germinales, en el clima intelectual de inicios de los años 70. Cf. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México D.F., 1983 y 1992; Raúl Fornet-Betancourt, *Estudios de filosofía latinoamericana*, UNAM, México, 1992.

teórico-práctico orientado a la liberación histórico y supone una opción previa por las víctimas y los excluidos del sistema dominante. Pero como no es suficiente para acompañar efectivamente un proceso liberador, Ellacuría insistirá en la necesidad de que la filosofía realice también una función creadora en la propuesta de horizontes y teorías, en el diseño de modelos y en la fundamentación de soluciones viables para sustentar una alternativa de civilización.¹⁴ Específicamente hace referencia al requerimiento de elaborar una teoría crítica de la inteligencia y del saber humano (epistemología), una teoría general de la realidad (metafísica), una teoría abierta del ser humano socio-histórico (antropología), una teoría del valor y del sentido de las cosas (ética) y una reflexión filosófica sobre lo trascendente (teodicea) (FLF, 10-11). Este proyecto filosófico pudiera parecer demasiado tradicional, sin embargo todo depende de la perspectiva en que se realice. Ya que para Ellacuría no se trata de crear un sistema cerrado y definitivo, sino de construir un discurso crítico y abierto cuyo punto de partida sea el mal común que se manifiesta en la realidad histórica latinoamericana y las razones que ya portan, explícita o implícitamente, las fuerzas y grupos sociales que practican la resistencia y propugnan la emancipación.

Motivo por el cual enfatiza que el error de los filósofos ha sido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse capaces de contribuir a la liberación por sí solos, y según algunos podría darse una filosofía plenamente liberadora sin entroncarse con una praxis social liberadora. No obstante, “la realidad actual de América Latina, en cambio, nos llevaría a la hipótesis de que la filosofía sólo podrá desempeñar su función ideológica crítica y creadora a favor de una eficaz praxis de liberación, si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora, que en principio es independiente de ella”. Sucede

¹⁴ Sajid Alfredo Herrera sostiene que con estos dos momentos, el crítico y el creativo, podemos advertir que “el método de historización fue la forma peculiar de Ellacuría para enfrentarse con una realidad histórica concreta; su manera de filosofar, su manera de pensar, su denuncia y desideologización, sus propuestas creativas, su situarse en el lugar donde es más evidente la muerte y la vida”. “Aproximación al método de historización de Ignacio Ellacuría”, en *Para una filosofía liberadora. Primer encuentro mesoamericano de filosofía*, UCA, San Salvador, 1995, p.39.

que la labor liberadora es siempre concreta tanto por lo que se refiere a aquello de lo que uno debe liberarse como al modo de llevar a cabo la liberación y la meta de libertad histórica que se puede proponer en cada situación, lo cual va a suscitar que haya filosofías distintas con su propia universalidad. No existe una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía: “Hay, por tanto, que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación; el paso del previamente al definitivamente, el paso de la anticipación a la com-probación dará por resultado una filosofía original y liberadora, si es que realmente se ha puesto en el lugar adecuado del proceso histórico” (FLF, 12). De ahí su insistencia en que la tarea liberadora del filosofar se ubique, en tanto que momento teórico específico y con su propia autonomía, en el lugar de la verdad histórica y de la verdadera liberación. Pues “es necesario que el trabajo filosófico, para ser liberador, pueda ser asumido –problema de fondo– y sea asumido de hecho –problema de presentación– por aquellas fuerzas sociales que realmente están en un trabajo integralmente liberador” (FLF, 17). La determinación del “lugar-que-da-verdad” supone, en cada caso, un discernimiento teórico en torno a los sujetos de la praxis liberadora que conduce a una opción esclarecida, ya que las fuerzas sociales que en principio más pueden contribuir a la liberación son las que constituyen la contradicción principal de las fuerzas que son las responsables de la opresión.

A lo cual añade que

“desde el punto de vista cristiano ese lugar es en general la cruz como categoría general e históricamente es la crucifixión del pueblo bajo toda forma de dominación y de explotación... los crucificados de la tierra, que son la inmensa mayoría de la humanidad despojada de toda figura humana no en razón de la abundancia y de la dominación sino en razón de la privación y de la opresión a la que se ven sometidos”.

La locura de la cruz contra la sabiduría griega y occidental, es para Ellacuría uno de los lugares dialécticos por antonomasia, no para negar toda sabiduría sino la que está elaborada desde los crucificadores activos o desde quienes no están interesados por el fenómeno de la crucifixión histórica de la humanidad. Luego una filosofía de inspi-

ración cristiana tiene sentido porque “una filosofía hecha desde los pobres y oprimidos en favor de su liberación integral y de una liberación universal puede en su autonomía ponerse en el mismo camino por el que marcha el trabajo a favor del Reino de Dios tal como se prefigura en el Jesús histórico” (FLF, 18). Concluyendo este acápite se puede destacar, entonces, que si en Latinoamérica se hace auténtica filosofía en relación con la praxis histórica de liberación y desde los oprimidos que constituyen su sustancia universal, es posible que se llegue a crear una filosofía latinoamericana como se ha conformado una novelística o una teología latinoamericanas que, por ser tales, son además universales. ●

[N. de E. Continúa en *Xipe Totek* 74]

Trabajos recepcionales 2009

Lic. Carlos Sánchez Romero

Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales



JESÚS NORBERTO GARCÍA BÁEZ

Existencia impropia e idolatría. Tesis. 29 de mayo 2009.

MARIA DEL MAR ESTRADA REBULL

Schopenhauer. Hacia una ética con tendencia política.

Tesis. 17 de junio 2009.

ALEJANDRA PÉREZ FERNANDEZ

Bailando sobre abismos. Crítica nietzschana al determinismo metafísico. Monografía. 10 agosto 09.

GABRIELA GIL VELOZ

Casa Huichol: un espacio de intermediación. Relaciones interétnicas entre huicholes y mestizos materializadas en espacios físicos.

Tesis. 10 julio 09.

ALEXANDRA SILVA IGARTUA

El voluntariado bajo sospecha. Tesis. 25 agosto 09.

ARTURO ESTRADA ACOSTA.

Lo que las imágenes gráficas hacen con nosotros. Monografía.

4 de octubre 09.

HOMERO APODACA LOPEZ

El dolor en Schopenhauer. Monografía. 2 de octubre 09.

Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales.

LUCIA GOMEZ PIETRINI

U2. Análisis de los temas de algunas canciones desde el punto de vista de la posmodernidad. Tesis. 9 de octubre 2009.

FRANCISCO URRUTIA DE LA TORRE

La "formación ética" con jóvenes mexicanos, urbanos y del estrato medio alto: una propuesta filosófico-pedagógica, zubiriana-ignaciana.

Tesis. 12 de enero 2009. ●

Pre Parlamento de las religiones del mundo.

Guadalajara, 21 a 22 octubre 2009*

*RELATORÍA del miércoles 21 de octubre***

PRIMERA PARTE



Países presentes: Brasil, Colombia, Estados Unidos, Indonesia, Israel, México, Perú, Venezuela.

Grupos culturales artísticos: *Casa Tibet*, ceremonia "Mil luces". *Hare Krishna*, Cantos y Meditación. *Xipe Totec*, danzas aztecas prehispanicas. *Sangre Joven*, Hip Hop. *Yoga Demand*, Vidhi Sharman, Danza de los velos. *Antropóloga* Elizabeth Torres, Raíces Indígenas. *Ars in caelis*, Sandra Bernal. *Laboratorio Cultural Eskolé*, Performance Convergencia CUCEA U de G. *Coro de Lupita Chavira*, Performance final. *Paco Padilla*, canta y cierra el evento

Instituciones civiles y educativas: Fundación de Ética Mundial. Fundación Carpe Diem. Universidad de Guadalajara (U de G). Movimiento de la Marcha Mundial Por la Paz y la No Violencia. Greenpeace. Amnistía Internacional. Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

Agrupaciones e instancias presentes: Anglicanos. Asociación intercultural Inkarrí. Asociación multicultural. Ateos. Budismo: Casa Tibet. Budismo: Otros. Esenios. Católicos. Comunidad espiritual gay. Cuánticos. Cristianos. Fe Bahai. Fe Yoruba. Gran Fraternidad Universal. Hinduístas. Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Iglesia Cristiana Congregacional Evangélica. Iglesia de Jesucristo de los Ángeles de los Santos de los últimos días. Indígena Huichol. Incredyentes. Islam. Krishna. Liberales. Librepensadores. Mexicas. Red de

* El Parlamento tuvo lugar 3-9 diciembre en Melbourne, Australia. Información: parliamentofreligions.org
 ** Jorge Manzano sj, jmanzano.2002@yahoo.com.mx, Roberto Pozos, jrpn26490@hotmail.com, Stephanie Marcuzzi, molkasmds@hotmail.com, de la *Carpe Diem A.C.*

Arte Planetario. Religión judía. Sufies. Sin religión. Determinada. Templarios. Universitarios. Vedanta. Yoga Demand. Y un “Colado”.

SEGUNDA PARTE

Intercambios en las mesas de diálogo, miércoles 21 octubre 2009

Se propusieron las siguientes preguntas:

¿Qué sentido tiene hablar de esperanza entre nosotros?

¿Cómo se entiende la esperanza en las religiones que cada uno representa?

Agrupamos el resumen de las respuestas en los siguientes apartados:

I. Esperanza en qué.

Confianza de que algo nuevo va a suceder. Ver que no todo está acabado, que siempre hay algo más. Mientras estemos vivos tenemos oportunidad de cambiar. Anhelo de que las cosas serán mejores, en el cambio, desde luego en un cambio social a partir desde lo más humano. No se puede tener religión sin ser desesperadamente humano. Trabajo en común para que la esperanza no muera.

II. Descripción de la esperanza.

La esperanza es CERTEZA. Luz en la oscuridad. No es un concepto, es un acto. Es meta, dirección y propósito. Motor para lograr lo imposible. De qué es capaz el ser humano en las peores circunstancias. La esperanza es activa. Nos hace construir en la tierra el reino de Dios. Importa esperar en uno mismo, sin esperar milagros, con la certeza de que se va a dar. Me hicieron creer que todo vendría de arriba, que no debería esforzarme. Darse cuenta de las armas con que contamos

III. En quiénes la encontramos.

- 1) La esperanza la encontramos en los jóvenes.
- 2) La esperanza NO está en los jóvenes, sino en los sabios abuelos.
- 3) Sí, pero aquí entre nosotros hubo un joven más sabio que los abuelos; y por eso lo llamaron el joven abuelo Cuauhtémoc.

IV. Enemigos de la esperanza.

Esquemas prefabricados, fatalismos, miedos y angustias.

V. Esperanza y trascendencia.

Deseo de trascendencia del ser humano. Venimos del mismo origen (Padre) y a él regresaremos. El origen, fuente de todo gozo. Krishna, el supremo atractivo. Hare, espíritu vivificador. Vivir la plenitud del amor de Dios y con mis hermanos. Todos somos uno. Somos chispa divina (los nos creyentes: un hálito de vida). Recuperación de nuestra divinidad (los nos creyentes: fusión con la vida). El amor me hace trascender. Se expresa como servicio. Servicio puro, desinteresado, a Dios. Hablar desde el corazón. Así se empieza a sentir amor hacia los demás. Abiertos a la comunicación con el otro. Lo que me trasciende hacia un encuentro con el otro. Mi esperanza está en el rostro del otro. No rechazamos a nadie porque todos somos iguales. Nos toca encontrar sentido a la diversidad que existe en el mundo. La Esperanza como voluntad de vivir con responsabilidad, conciencia, congruencia y fe para lograr la Unión de la Humanidad. Respeto, diálogo y buscar juntos. La esperanza en la unidad nos lleva a la acción. Respeto a la naturaleza, a todo lo que vive. Sentirnos unidos a la Naturaleza. Esperanza de un planeta sustentable ante un futuro apocalíptico. Empezar trabajando con nosotros mismos, en el hogar, en el trabajo. Aprendiendo a morir al ego se aprende mejor a vivir. La motivación de cada día.

NOTA FINAL de Jorge Manzano, sj.

- Mi papel como relator no me permitió estar en una mesa sino andar entre todas las mesas y tratar de percibir la vibración general. Fue muy bello palparla como entre las manos. Con tantos países, religiones y denominaciones diferentes percibí con emoción lo que todos sentían: **Alegría en el compartir.**

- Al final pudimos decir los creyentes: “No somos santos; pero creímos sentir un llamado para estar hoy aquí; y acudimos al llamado. Y los no creyentes pudimos decir: “No somos perfectos, pero hoy aquí hemos acudido a la cita”. ●

Rock*

Lic. Alberto Carrasco**

abstract Carrasco, Alberto. *Rock*. He puts together brief points around the listening to songs and rock music, from a spiritual perspective and establishes an interesting and ordered reflection about this key element for the life of contemporary culture. He answers some accusations passionately elaborated by fundamentalists as well as by fanatics. He also gives some indications as to how to find the best of rock, an original universe which takes place in the history and life of people, environments, beliefs and various cultures.



resumen Carrasco, Alberto. *Rock*. Conjugando breves apuntes en torno a la audición de canciones y música rock, desde una perspectiva espiritual se establece una reflexión atenta y ordenada sobre este elemento clave para la vivencia en la cultura contemporánea. Se da respuesta a algunas acusaciones fundamentalistas y fanáticas elaboradas apasionadamente contra el género. Se muestran también señales para encontrar lo mejor del rock, un universo original que tiene lugar en la historia y vida de personas, ambientes, credos y culturas diversas.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 10.12.09

** Licenciado en diseño. Diseñador de nuestra revista *Xipe Totek*. Profesor del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO, acquireciboinformacion@yahoo.com.mx

Introducción

El rock no siempre muerde, no siempre mata, no siempre grita, o lo que muerde, mata y grita no siempre es malo. No todo rock es vicio, perversión e ignorancia. Las más de 5 décadas desde pre-Elvis hasta Coldplay, Radiohead, Muse, Kings of Leon, The Strokes, han dado tiempo de asimilar lo mejor de su esencia. Nada más falso que la idea de un perfil maligno para el oyente de música rock, las excepciones han ido reglamentando y definiendo el género como un signo de época capaz de expresar el amplio espectro de las emociones que conlleva la experiencia espiritual humana.

¿Hay vanidad en el mundo del rock? Ciertamente, y una maquinaria ególatra aplastante que lo empaqueta y lo vende, y una idolatría ofensiva en muchos corazones, y tantas veces pasión desmesurada, sentimentalismo barato, tergiversación de la idea del genio, lujo orgiástico, despilfarro obsceno; los mismos elementos que pueden encontrarse en lo más sucio de la religión institucionalizada, lo mismo que siempre ha sido rechazado por las buenas personas, por las almas que aspiran a santificarse de uno u otro modo.

I-Canción y sonido

La historia de la música popular contemporánea se asocia fácilmente al tema de la canción, esa que hacemos pero que resulta imposible rastrearle un origen particular. Umberto Eco, en *Apocalípticos e integrados*, traza claramente una propuesta para ensayar sobre ella como canción de consumo, desmenuzando con aguda inteligencia y sensibilidad parte de su realidad. Roland Barthes se acerca mucho con sus *mitologías* y muchas veces habla de cine, publicidad, teatro, bajo el mismo método que funciona para la canción popular. El universo propio de la canción recibe su herencia histórica de lo más sagrado y de lo más profano. Dirige su mirada hacia lo antiguo, ceremonial o cortesano y también a lo vulgar, mundano y efímero. Se tienen muchas variantes: los *lieds* de Schumann y Schubert, las arias de Verdi, Puccini, Mozart, Bizet o Rossini, los populares cánticos de nuestras misas latinoamericanas, la *chanson française* de Aznavour o Edith Piaf, el villancico tradicional, el gregoriano monacal, la *lullaby*, los

Salmos. Desde trovadores, juglares y goliardos, hasta los rincones del Japón, la India, China y África. No hay rincón humano del mundo sin canción, nada hay tan callado que no la haya conocido. Y lo que permite esta lista de nombres y lugares es lo que hace tal a la canción, una voz que no sólo dice algo, sino que lo dice con un mínimo melódico. La canción como fusión de texto y sonido armónico es única. Sucede que el canto es tan natural que puede prescindir del instrumento musical, puede fluir espontánea e inspiradamente. La incomprensión de esta fusión lleva a negar por un texto una música, o una música por un texto. No son pocos los oyentes que disgustan un género en general pero gustan de alguna canción en lo particular, o disgustan de un texto pero aprecian su instrumentación.

Una de las características de la canción rock es que nunca se ha limitado a encerrarse en temáticas definidas, sino que además aprovecha aquello que comparte con la literatura: las ambigüedades del lenguaje. Lo que el o la cantante canta no necesariamente le sucedió a él; el familiarizado con el lenguaje literario entiende la *empatía*, el don de sentir lo que otro siente, de identificarse con el otro, de dolerse o gozarse en lo que debe ser muy similar entre el que emite y el que recibe. Uno no sabe además hacia quién está dirigida y quién dirige una canción. Una mención apropiada es *Tears in heaven*, la canción escrita por Eric Clapton a partir de la muerte de su hijo; si la canción se escucha sin conocer esto, la interpretación diferirá notoriamente. La ambigüedad de los distintos roles que pueden tomar el cantante y el destinatario de la canción se multiplica:

Tú, que cambiaste tu curso para vernos soñar / Tú, que viajaste desde el otro mundo hasta aquí / Tú, que dejaste tu estrella para sentir el mar / Tú, que te quitaste las alas para vernos crecer junto a ti
(Jaguares, *Tú*¹)

¿Quién la canta y a quién se la canta? ¿Por qué la canta? ¿Es Saúl Hernández –cantante de Jaguares- hacia alguien o hacia algo? El cantante usa la personificación tanto como el actor de cine o teatro, sabe

¹ Para todas las citas líricas del artículo utilizo el mismo criterio que he utilizado aquí (Jaguares, *Tú*): (Rock band, *Título de la canción*). El término *Rock band* se revisa con detenimiento.

que puede presentarse como otro y con otros invitados, en dúo, en diálogo, en discusión, en polifonía. Por ejemplo, en la canción *Esa noche* de Café Tacvba, se puede sugerir por las tonalidades y diferencias que permite una estructura típica de canción con sus versos y estribillos, que diferentes personas hablan. Aunque el cantante sea el mismo, un personaje dirá “*No me hubieras dejado esa noche porque esa misma noche encontré un amor*”; y otro “*Mas ahora que recuerdas, a mis brazos vuelves ya. Seré por siempre tu amada, tu novia la soledad*”. Cantantes de rock como Eddie Vedder (Pearl Jam), presentan voces marcadamente diferenciadas para emociones específicas, que sin ser una regla para todo, se sigue y educa al escucha en la sensación expresada. Ese panorama complicado va de la mano con el del poema, por ejemplo, *de amor*. Desde el Cantar de los Cantares hasta el ingenio de la canción y el rock, ¿Qué sucede al hablar de algo tan deliberadamente indefinido como la palabra amor? ¿Qué se disfraza? ¿Con qué se juega? ¿Qué se descubre? ¿Qué se provoca o afirma? En el terreno de la fugaz cotidianeidad, muy tangible es el uso de iguales palabras de un devoto hacia Dios que de un esposo hacia su esposa, de alumno a maestro, de amigo a amiga, de un papá a su hija, de un artista hacia el objeto simbólico, sea el agua, la arena, la rosa, la fruta, la espada, el cielo, todo es tan sugerente.

El rock funciona principalmente en canciones, las partes que conforman el todo llamado disco. La brevedad de la canción rock le permite inyectar cualquier idea, cualquier sonido, cualquier influencia literaria, pictórica, existencial, religiosa, folclórica, cultural, política y de ahí que sea prolífico el umbral del rock, y que pueda acomodarse fácilmente con la oda, balada, elegía, prosa narrativa, con el movimiento sinfónico, *capriccio*, fantasía, con el experimento extravagante, con la vanguardia, junto a orquesta filarmónica, cuarteto de cuerdas, recitaciones, sonidos autóctonos y tribales. Cuando se califica al rock como un sonsonete monótono se peca de gran ingenuidad e ignorancia, basta revisar la discografía de algunos consagrados como The Beatles, Queen, Pink Floyd, Café Tacvba, Caifanes-Jaguares, U2, Fletwood Mac, Bob Dylan, Iron Maiden, Radiohead, para asombrarse ante lo colorido y rico de su existencia. ¿Ejemplos particulares? Discos divulgadísimos como *Ré* (Café Tacvba), *Pet Sounds* (The Beach Boys), *White Album* (The Beatles), *Viva la vida* (Coldplay),

Dark side of the Moon (Pink Floyd), *Kid A / Amnesiac* (Radiohead), que dejan chispas eclécticas de esplendor estético y lírico, son obras testigo y microcosmos protagonistas de inquietudes tanto particulares como colectivas. Algo sucede de singular importancia, el rock no se define en la sola idea de la canción, presenta propuestas sonoras, experimentales, lenguajes musicales bien asimilados que adquieren confianza en si mismos y llegan a generar piezas de música instrumental sin palabra: *Call of Ktulú y Orion* (Metallica), *The ides of march, Genghis Kahn y Transylvania* (Iron Maiden), *Into the lungs of hell* (Megadeth), *Reggatta de blanc* (The Police), *Flying* (The Beatles), *Terminal frost, Any colour you like y Marooned* (Pink Floyd), *Stream of consciousness* (Dream Theater), *Moby Dick* (Led Zeppelin), *YYZ* (Rush). Un elemento fundamental para entender el rock y sus protagonistas es el sonido de los mismos, su color, su timbre, que se obtiene de tal efecto o técnica en la guitarra, tal modo de bajeo, tal combinación de percusiones en la batería, tal voz que canta. El rock progresivo, con largas extensiones y variaciones habla de ello, sobre todo visto en perspectiva junto al jazz, blues, folk, los inclasificables Gershwin y más tarde Piazzolla, y las orquestas que se suponía tocaban principalmente barroco, clásico y romántico-nacionalista, pero que se veían sorprendidas ante cuartetos, arreglistas y solistas que empezaban a acompañar o interpretar rock, entre otras cosas. Y considerando que la progresión de lo conservatorio se fue diluyendo hacia moderno-contemporáneo-indefinible, el buen sonido rock se vuelve en mayor medida y con mayor alcance un logro estimado, sugiero que más incluso que ciertas pretensiones inaudibles de Stockhausen, Cage o Berio. También hay en el universo rock un Lou Reed con su *Metal Machine Music*, ó Lennon-Ono y el *Two Virgins*, que se suman a tantas otras locuras sobrevaloradas eufemísticamente como “música experimental”, en lo *Avant-garde*.

No falta la reducción de querer comparar para bien o para mal los alcances del rock con los alcances de la gran música clásica, pero eso es más prisa pretenciosa y ridícula, tanto para los que lo alaban como para los que lo desprecian. Sencillamente no pueden ponerse en una balanza a Beethoven y The Beatles, o Bach contra Pink Floyd, porque son dos manifestaciones de universos completa y gratamente distintos en cualidad, dimensión, origen, testimonio, técnica, nece-

sidades, divulgación, estudio, asimilación, audiencia... unos como otros penetran la vida de todos los días, la del hombre que vive casi siempre en ciudad y en un punto u otro del terreno de las influencias culturales que se acumulan con el paso de todos los siglos de humanidad.

II-Rock Band

Uno no entiende el rock si no entiende la idea de la *rock band* (grupo de rock, conjunto de rock, banda de rock), un conjunto de individuos, instrumentistas, letristas, intérpretes, que suelen girar en torno a uno de ellos, vocalista, guitarrista casi siempre. Y el sentido de la rock band se pierde si uno ignora la producción discográfica como capítulos de una especie de epopeya existencial en el mundo de la cultura de masas. La rock band sufre cambios en su constitución, a veces los cambios son de vocalista, o, y éstos menos evidentes, de algún instrumentista; más importante es cuando lo son en el instante estético o el mundo conceptual del conjunto de canciones, cambios tan radicales que los *fans* sienten que les han desaparecido a los que comenzaron. Las rock bands más trascendentes han tenido contorsiones estéticas y propuestas autocríticas, experimentales y conceptuales que hacen cuestionar su clasificación.

La rock band tiene distintos modos de funcionar, uno de ellos es el comparable a un colectivo de artistas, en escala más pequeña entre talentos individuales que se juntan para lograr algo que en principio no lograban por si mismos. Una vez consolidado el éxito, la rock band se vuelve una institución que va configurando historia propia: el producto son sus canciones y nadie puede decir con certeza cuánto, cómo y cuándo se mantendrá como identificable. Por ejemplo, de Genesis surgieron los nombres individuales de Peter Gabriel y Phil Collins, que en un tiempo compartieron, hasta donde resulte posible decirlo, la disolución de su nombre en el nombre del colectivo. Hay nombres individuales que pesan más que la rock band, que la rebasan, pero hay instituciones rock que pesan más que sus individuos y éstos se pierden si salen de la institución; por ejemplo, fuera de Bruce Dickinson, el resto de los miembros que han entrado y salido cumplen con este destino pequeño en relación con Iron Maiden, la

institución rock que los mantiene. Iron Maiden grabó su primer disco en 1980 con Paul Di'Anno como vocalista, en 1982 es reemplazado por Bruce Dickinson hasta finales de los 90, cuando toman nuevo rumbo por dos discos con Blaze Bailey, y desde el año 2000, Dickinson regresa triunfante. La alineación de guitarristas va teniendo sus variantes, la instrumentación tiene fases claramente marcadas, los símbolos, temas y alusiones van girando, evolucionando y profundizándose. Metallica es una institución: al frente están James Hetfield y Lars Ulrich, como los dos miembros originales y que más canciones firman; Kirk Hammett se suma casi desde el comienzo y en el camino quedaron Dave Mustaine (quien resentido fundara Megadeth), Cliff Burton (que murió a mediados de los 80 cuando tuvo un accidente el camión en que viajaban) y Jason Newsted (que dejó un lugar que recientemente ocupó Robert Trujillo). Pearl Jam llegó a tener casi un baterista por disco.

Otro modelo característico de rock band está en el intercambio y mezcla de individuos provenientes de otros grupos que trascendieron; cito unos ejemplos: Temple of the Dog con individuos que se unieron para rendir tributo a un vocalista muerto, y esos miembros fueron los futuros creadores de Pearl Jam y Soundgarden. Rage Against the Machine se separó, lo mismo que Soundgarden, entonces Chris Cornell, cantante del segundo grupo se unió a los antiguos instrumentistas del primero y formaron Audioslave. El ex-vocalista de Guns N' Roses, Axl Rose, quedó fuera del nuevo conjunto que se creó cuando los ex-Guns se unieron a Scott Weiland, vocalista de otro grupo insigne en receso llamado Stone Temple Pilots, para formar Velvet Revolver. Con miembros que cambian con los discos, provenientes de Tool, Smashing Pumpkins y Marilyn Manson, se formó A Perfect Circle.

De vez en cuando el vocalista u otro miembro se convierte en cabecilla de una nueva banda no rock con instrumentistas talentosos que tienen peso por sí solos como *músicos de sesión*, algo así como músicos por contrato, que no pertenecen a un grupo en particular, como Manu Katché o Vinnie Colaiuta. El ex-miembro de una rock band explora, improvisa, se deja guiar, sigue aquello que no era apropiado antes, o que no tenía tiempo para ello, pero que quería hacer.

Así han surgido nombres como Sting ex-The Police que además de mucho jazz, recientemente ha cantado acompañado por el laudista Edin Karamazov canciones de John Dowland, en una grabación para la Deutsche Grammophon; Gustavo Cerati ex-Soda Stereo que en algún momento cantó junto a una orquesta sinfónica; y Enrique Bunbury ex-Héroes del Silencio que levanta circo y un cabaret ambulante en sus nuevas experiencias. No hay que olvidar la presencia de los ya mencionados músicos de sesión, ni de los que se unen a la rock band arreglando, produciendo, afinando y componiendo. Hay músicos de continuo como George Martin con los Beatles u ocasionales como Michael Kamen, dirigiendo orquesta sinfónica para Pink Floyd y Metallica. No es ociosa esta información, sino un recurso para penetrar en la rock band, y en su modelo de lo que es estable y de lo que es dinámico.

III-Iconografía de Satán

Satán es tantas veces en la cultura popular una figura mitológica con atributos diversos, con sus cuernos, escamas, colmillos, cola, pezuñas, fuego, lengua viperina, garras. A veces dragonesco, a veces bello y vanidoso como ángel de luz rebelde y majestuoso, aún como sombra elegante cultivada que hace pactos secretos. Ante una simbolización tan ambigua vale más un análisis profundo. Esas imágenes son productos íntimamente ligados a la sensibilidad humana, los horribles y malignos demonios tienen tal forma porque eso es horrible para nosotros y así debe ser representado el pecado y lo abominable de la maldad, decir que las gárgolas de la escritura medieval en piedra de las catedrales nos invitan a ser como ellas es equívoco, más bien diremos que son para espantar y espantarnos. Demonios monstruosos no son exclusividad de teologías cristianas.

A un porcentaje minoritario de la imaginación del rock producido van asociadas ciertas imágenes que poco incitan a la bondad o al amor; muchas de esas imágenes y lugares comunes de la cultura las han querido leer otros bajo sus propias categorías filosóficas y teológicas no tan comunes, distintas por supuesto de la rock band que hasta puede tenerlas confundidas. El barullo sale generalmente de algunas portadas de discos, del desenfreno de ciertas épocas con pe-

cados que se hacen públicos, ciertos conciertos, cierta parafernalia torpe e iconografía imprudente; esas notas polémicas, la mayor parte de las veces exageradas e impulsivas, han dado pretexto a un fanatismo ciego y agresivo contra individuos e instituciones que muchas veces no son tan malos como se dice, público que no es tan agresivo como se piensa y nombres que en el fondo no pueden, no quieren o no tienen mucho cuidado de quitarse etiquetas prejuiciosas que venden bien. En la vida pública serán los *rock stars* (como las “estrellas de cine”, “estrellas de rock”, figuras públicas destacadas, modelos genéricos de personalidad) una u otra cosa, en su vida privada algo más, ¿Por qué finalmente se tiende a juzgar aisladamente la particularidad de elementos al margen para luego atacar el todo? Mejor han de buscarse las canciones que resulten un excelente, puro, sincero, bello y buen momento de almas más o menos pecadoras que la del oyente mismo. Las masas alteradas donde jóvenes conviven con alcoholizados, drogados y oscuros instantes de su existencia, en lugar de atención, encauce o educación profunda, reciben la bofetada y desprecio de identidades eclesiales y sectarias, así como la burla y condena de contemporáneos que son factores de la soledad y vacío interior que gritan y enmascaran sus hijos.

Quizá tengan razón algunos fundamentalistas cristianos cuando dicen que el rock en la vida de rockeros y oyentes de rock tiende a estar en lugar de una moral cristiana piadosa dada y que suplanta su credo (definido por el sectario cristiano) con otro de una religión rock. Pero en el caso de esa razón concedida para situaciones extremas (asumiendo que tuviera el rock los elementos suficientes para convertirlo en fe religiosa), olvidan estos cristianos algo que debe estar en la base de su apostolado y de toda religión que se procure compasiva: una práctica religiosa no suplanta o niega la validez de las demás. De todos los credos y religiones hay quien escucha rock siendo sincero con trabajo espiritual honesto. Cuando se juzga con rigor a cierto atrapado viciosamente en el rock que piensa en rock, que busca lo que graban los rockeros, que va a sus conciertos como se va a un ritual, que valora los objetos como reliquias y que con todo ello anduviera un tanto errado y fanatizado, el juicio se escucha acertado, y su validez se mantendría sólo si se aplica de igual manera a un miembro de iglesia, secta o grupo cualquiera que idolatra nichos,

maderas y piedras, besa reliquias por sobre almas humanas, y hace diosecillos de sus pastores de comunidad, de sus palabras e interpretaciones, de sus sacerdotes, advocaciones y santitos. ¿Quién sabe lo que sucede en el corazón de cada alma? En el fondo, el problema no es ni iglesias, ni rock, que no está indiscutiblemente en lo satánico y corrupto, la conciencia íntima nos dice que las desviaciones vienen más de actitudes ante las cosas que de las cosas en sí.

Jimmy Page (Led Zeppelin), Bruce Dickinson (Iron Maiden), Mick Jagger (Rolling Stones), Dave Mustaine (Megadeth), Ozzy Osbourne (Black Sabbath), Alice Cooper y Jim Morrison (The Doors) son algunos de los nombres rock más asociados a lo satánico-oculto. Oculto y satánico usados como sinónimos produce cierta confusión. Lo oculto no necesariamente es satánico, lo satánico no necesariamente está oculto. El sentido de lo oculto y de lo satánico no es igual en la mente del pastor o del sacerdote que en la del joven o viejo rockero. Lo oculto puede asociarse a gnosticismos, esoterismos, masonerías, alquimistas, cabalistas, rosacruces, teosofías, que no pocas veces reconocen un gran ser, un gran arquitecto, un Dios, un principio divino universal, y se defienden hablando en términos de fraternidad, verdad y bienestar. Lo satánico puede ser una expresión violenta de lo confuso, pero también un símbolo de rebeldía contra lo que oprime, asociando lo malo a eso que oprime más que al que se rebela ante su opresor. El bíblico que elabora versículo tras versículo una doctrina, cree que todos los demás son bíblicos y piensa en Satán como él lo está pensando y desde ese punto juzga, pero el otro no bíblico ignorante que no ha leído textos sagrados, que no tiene idea de los laberintos teológicos, de doctores de la Iglesia, de las Epístolas del Apóstol o de estructura catequística, no tiene la misma idea de Satán; está más cerca de la idea escrita en textos mayormente apócrifos y literarios que canónicos, de una rebelión de Lucifer. Su Satán es definido como un ángel caído gran rebelde, que si es feo, es porque lo otro bonito está marcado en los rostros de los que le castigan con su hipocresía y le juzgan. Desde ahí se está con las garras a la defensiva, mostrando los colmillos, con palabras que designan actitudes no necesariamente destructivas contra todo. Curiosidad, reacción, morbo, imprudencia, inmadurez de algunas acciones, es lo peor que se puede sacar de gran parte de estos rockeros acusados.

Iron Maiden recibió rechazo y prohibición de grupos de buenas costumbres en Perú y fueron caricaturizados como promotores de adoración satánica por cantar “The number of the beast” (la narración de una pesadilla indeseable que tuvo uno de los integrantes, expresada y ambientada con alusiones de esa bestia o Satán mitológico también en la portada del disco); en aquella ocasión lamentaron las actitudes “medievales” del país sudamericano. Después de haber provocado y recibido los ataques, ¿Qué han respondido los miembros de las rock bands? Generalmente cosas como el no estar en contra de Dios, sino de los malos usos de él, el negar que pertenecen a organizaciones satánicas, el aceptar cínicamente que la monstruosidad visual es estrategia comercial que refleja solo una parte de lo sentido, el pedir que no se les juzgue tan fácil y superficialmente, el solicitar que se lean con inteligencia sus propuestas, que se dé con valores positivos en sus canciones, etc. En resumen, aquello que se deduce con un oído y mirada reflexiva. Tanto o más indignan para cristianos las actitudes impulsivas sin caridad contra rock stars que las imprudencias de los atacados, porque se deja tambalear un poco aquello de ser luz del mundo y de que el amor demostrado hará que el mundo sepa que somos discípulos del Cristo verdadero. Pocos saben y poco les importa a los más condenadores que Dave Mustaine, vocalista de Megadeth, sea desde hace años cristiano evangélico y que su grupo eliminó tan solo algunas canciones del repertorio, mientras decidía no tocar con ciertos “grupos anticristianos”; que Nicko McBrain, baterista de Iron Maiden es cristiano evangélico, y una vez que analizó el conflicto planteado, decidió seguir con el grupo sin mayor problema o negación, sobre todo cuando las canciones hablan de temas espirituales, religiosos, históricos, literarios con enfoques demandantes y perspectiva amplia; y que Alice Cooper haya dado sorpresas con su asistencia e inclusión cristiana, con su apoyo directo a la creación de centros juveniles cristianos. Cat Stevens cambió su nombre por el de Yusuf Islam cuando se confesó musulmán y dejó su vida pasada; Bob Dylan dedicó tiempo a componer canciones católicas cuando se convirtió; U2, desde sus orígenes, no deja de hacer a su modo divulgación bíblica y evangelización en cada disco.

Los perdidos grupos declaradamente satánicos adoradores del mal en contra de todo cristianismo, Dios y religión del público, no han tenido mayor fama, algunos con integrantes que han promocionado

y ejecutado toda clase de bajezas, crímenes y pecados, dando consciente, deliberada y explícitamente mal ejemplo; ni siquiera se recuerdan fácilmente sus nombres y hay que seguir una investigación de notas rojas de poca difusión para llegar a ellos.

IV-Máscara y grito

Bono (U2), Slash (Guns N’ Roses), Freddie Mercury (Queen) son seudónimos conocidos de otros nombres que permanecen desconocidos. Rubén Albarrán, cantante de Café Tacvba cambia de seudónimo cada disco, “Pinche Juan”, “Cosme”, “Nrü”, “Elfego Buendía”, “Rita Cantalagua”, “Sizu Yantra”, “Ixaya Mazatzin” “Ixxi Xoo” y otros más ha elegido. Los seudónimos como nombres que registra la historia lleva sin duda a la idea misma de la máscara. La máscara en teatro griego se llamó “persona” cuya etimología designó después al actor y por extensión al individuo, el psicoanalista hace su guiño malicioso ante este modelo de conducta humana. Y así como el arte, el rock cuenta con muchas máscaras, con muchas personas, al seudónimo se suman el camaleonismo de un David Bowie o el alter-ego escenográfico del *lizard king* (Jim Morrison), imitación de chamán presente en estados de conciencia alterados predicando un camino del exceso que llegará al palacio de la sabiduría. Jim Morrison explotaba el mito añadiendo que durante su infancia, en un choque de carretera, el espíritu de indios muertos pasó a su cuerpo para poseerlo y llevarlo. Kiss y todo el *glam rock* maquillado, las elaboraciones teatrales en interiores y exteriores son común modelo en la historia del rock. U2, durante su gira *Zoo Tv* y posteriores envuelve a “The Fly” “McPhysto” y “Mirrorball Man”, alter-egos de Bono. Y por supuesto, la genial idea del *Sgt. Pepper’s Lonely Hearts Club Band* (The Beatles) con su audiencia imaginaria en un concierto único y atemporal. La máscara y el disfraz hacen juego con el micrófono, centro de poder y predicación; la guitarra, con su fállica sugerencia e incendiaria vibración; el encendedor que elevan los fans como veladora en la noche del ritual, cuando se canta lo mejor del rock. Y el disco, ese artefacto totalizador que se guarda en una caja labrada por imágenes poderosas con líricas, poemas, ensayos o apuntes, ¿Quién o qué está debajo del velo? La respuesta no es sencilla, porque un símbolo descubre otro y así sucesivamente.

El rock se llena de rumores y las rock band se sirven hasta donde pueden de ellos. Los crean y los incitan como protección, como seducción, como experimento, como juego, como misterio. A menos que esté instruido, el comprador del disco en una tienda cualquiera no sabe mucho de Iron Maiden, y si observa las portadas no podrá saber que Bruce Dickinson conduce radio para la BBC, ha escrito y publicado un par de libros, fue en algún momento uno de los mejores esgrimistas del mundo y es piloto comercial, encargado de volar el boeing 777 para la gira alrededor del mundo. ¿Cómo adivinar las licenciaturas, ingenierías o estudios de muchos de esos rockeros? Sus pasiones individuales, su vida familiar, sus habilidades atléticas, literarias o sus convicciones religiosas, políticas, filosóficas, el fin hacia el que se dirigen o hacia el que dirigen la banda. ¿Cuántos leen los agradecimientos que vienen en los folletos interiores del disco? Ahí se leen palabras como “God”, “love”, “respect”, “friendship”, “life” “family” y una lista de nombres de quienes hacen pública su gratitud.

Kurt Cobain (Nirvana, muerto a los 27 años), Jim Morrison (The Doors, 27), John Bonham (Led Zeppelin, 32), Ian Curtis (Joy Division, 23), Jimi Hendrix (27), Shannon Hoon (Blind Melon, 28), Michael Hutchence (INXS, 37), Janis Joplin (27) Keith Moon (The Who, 31), Layne Stanley (Alice in Chains, 34), Sid Vicious (Sex Pistols, 21), un obituario de célebres *rock stars*, suicidios e intoxicaciones precoces, un argumento para los que afirman que todo rock produce muerte, pero que resulta más respetuoso si se lee con mejor disposición. La vida rápida, el exceso, la nula preparación para ello, la debilidad moral, la ausencia de guía espiritual, son un arma explosiva y peligrosa en manos adolescentes que reciben de golpe fama y éxito en el mundo. Las muertes accidentales o provocadas abren el corazón ante los dilemas existenciales, y se tributa a los que se van: *Say hello to heaven* (Temple of the dog), *To live is to die* (Metallica), *Shine on you crazy diamond* (Pink Floyd); el sentir de que pudo haber sido cualquier otro del grupo es arcilla para nuevas aproximaciones. ¿Irresponsabilidad, evasión, rechazo? quizá, pero también canto solitario en el rock:

It's hard to believe that there's nobody out there, it's hard to believe that i'm all alone. At least I have her love, the city she loves me. Lonely as I am, together we cry
(Red Hot Chilli Peppers, *Under the bridge*)

Y un canto gritado, un grito muy grande:

I'm the man in the box buried in my shit, won't you come and save me?
(Alice in chains, *Man in the box*)

I hurt myself today to see if I still feel, I focus on the pain, the only thing that's real
(Nine Inch Nails, *Hurt*)

With the lights out is less dangerous, here we are now, entertain us, I feel stupid and contagious
(Nirvana, *Smells like teen spirit*)

Atraviesa el sentido de culpa con el terrible peso que conlleva:

I've eaten the sun so my tongue has been burned to the taste, I have been guilty of kicking myself in the teeth, I will speak no more of my feelings beneath
(Alice in chains, *Down in a hole*)

Y en la búsqueda, lanzar la mirada al mundo que causa tanto sufrimiento:

The World is a vampire sent to drain, secret destroyers hold up to the flames, and what do I get for my pain? Betrayed desires, and a piece of the game
Despite all my rage I'm still just the rat in a cage
(Smashing Pumpkins, *Bullet with butterfly wings*)

All I want in life is to be happy / it seems funny to me how fucked things can be, everytime I get ahead I feel more dead
(Korn, *Dead*)

Lógicamente las ideas suicidas son tentación:

Emptiness is filling me to the point of agony, growing darkness taking dawn, I was me but now he's gone
(Metallica, *Fade to black*)

Would you look at me now? / Can you tell I'm a man? / With these scars on my wrists / To prove I'll try again / Try to die again, try to live through this night / Try to die again...
(Pantera, *Suicide note pt. 1*)

Una conciencia de lo mal que se está surge igual de angustiosa:

I keep a journal of memories, I'm feeling lonely, I can't breathe, I fall to pieces, I'm falling, fall to pieces and I'm still falling
(Velvet Revolver, *Fall to pieces*)

Llama viva desde dentro que reside el sentido último de todo esto en los movimientos del Espíritu. Ha sido muchas veces el rock, como el arte, un extraordinario pulso para capturar instantes en que chillan las almas y acongojadas crean para contarlos. Damos y recibimos.

V-Pasión, libertad, redención y amor

¿Dónde está el amor entre lujuria, gula, envidia, ira, pereza, soberbia y avaricia? Nadie está obligado a gustar el rock, no es ninguna necesidad imperativa, no es un requisito. La reflexión en torno a él es una consecuencia de su constante presencia: el rock está en el cine, periódico, literatura, revista, en la plaza pública, la reunión, lo festivo, se respira en la ciudad, la escuela, salas de espera. Su influencia alcanza el canto juvenil de misas o celebraciones de evangélicos modernos y se escucha, más de lo que parece, fuera de las grandes ciudades. Entra y sale en la demás música contemporánea. El canto acompañado de guitarra, por más simple y pretendidamente alejado, está emparentado con él, la guitarra es un atributo por excelencia del rock. Es decir, para la mayor parte de nosotros, lo sepamos o lo ignoremos, ha sido y es una pieza con la que crecemos y convivimos.

Hay mucha belleza reservada para los oyentes del rock, discos como *Division Bell* de Pink Floyd, *Zitilities* de Kashmir, y *Moment of Glory* de Scorpions con la Orquesta Filarmónica de Berlín están al alcance de cualquiera. El oyente siente el poder, la fuerza, la conmoción, pero por sobre todo valora cuando el artista lo da todo en su instrumento (guitarra, bajo, batería o voz). Cuando se desnuda en una canción, un buen punto para empezar a hablar de amor:

Dear dad, can you see me now, I am myself, like you somehow, I'll ride the wave where it takes me, I'll hold the pain, release me
(Pearl Jam, *Release*)

But touch my tears with your lips, touch my world with your fingertips. And we can have forever, and we can love forever
(Queen, *Who wants to live forever*)

No importa que sea duro el rockero, que haya mostrado violencia, adicción y crisis, tiene un alma que puede expresar ternura, afecto:

Before you go to sleep say a little prayer, everyday in every way is getting better and better. Beautiful, beautiful, beautiful, beautiful boy
(John Lennon, *Beautiful boy*)

Críticos lo desprecian por no cumplir ciertos estándares, por las debilidades técnicas, por la vulgaridad del lenguaje, por la ingenuidad, por estar ahí de la noche a la mañana, por parecer producto del azar, por el capricho vano del pueblo, pero buena parte de los rockeros no pretende competir con el peso de los más grandes clásicos y genios de la historia, si acaso con otros rockeros importantes. La mayoría no entenderían las críticas elaboradas contra ellos, tantas veces desde un *snob* destructivo, porque no hay diálogo real, porque el orgulloso no quiere rebajarse con desprecio y el que viene de abajo no sabe que tenga que elevarse al lugar puesto como referencia. El oyente sincero, el que goza, digiere, siente y aprende, recuerda amorosamente en un momento o muchos de su vida personal, ese es el éxito profundo de la canción.

Algunos motivos que llegan a lo hondo de forma directa están en la pura belleza poética como el contrapunto de Paul Simon y Art Garfunkel en *Scarborough Fair*:

*Tell her to make me a cambric shirt
(On the side of a hill in the deep forest green)
Parsley, sage, rosemary, and thyme
(Tracing a sparrow on snow-crested ground)
Without no seams nor needlework
(Blankets and bedclothes the child of the mountain)
Then she'll be a true love of mine
(Sleeps unaware of the clarion call)*

Y ese universo de poemitas que es escriben en hojas sueltas, cantables y legítimamente queribles:

*Because the world is round, it turns me on / Because the world is round, Ah, because the wind is high, it blows my mind / Because the wind is high / Love is old, love is new / Love is all, love is you / Because the sky is blue, it makes me cry / Because the sky is blue
(The Beatles, Because)*

El que está deprimido puede despertar con una invitación dicha en el lenguaje que entiende, sintiéndose comprendido más aún que por aquellos con quienes convive. Algunos lenguajes son crudos y salvajes, otros un poco más amables y universales:

*The wise man said just walk this way / To the dawn of the light / The wind will blow into your face / As the years pass you by / Hear this voice from deep inside / It's the call of your heart / Close your eyes and you will find / The passage out of the dark / Here I am / Will you send me an angel? / Here I am / In the land of the morning star
(Scorpions, Send me angel)*

*Love is in the water / Love is in the air / Show me where to go / Tell me will love be there / Teach me how to speak / Teach me how to share / Teach me where to go / Tell me will love be there / Oh, heaven let your light shine down
(Collective Soul, Shine)*

Porque mucho del canto rock, es el canto del que lucha por no caer, del que quiere y ve que puede ser mejor:

*Sing with me, sing for the year / Sing for the laughter, sing for the tear / Sing with me, if it's just for today / Maybe tomorrow the good Lord will take you away / Dream On, Dream On, Dream On / Dream until your dream come true
(Aerosmith, Dream on)*

*Now I saw a face on the water / It looked humble but willing to fight / I saw the will of a warrior / His yoke is easy and His burden is light / He looked me right in the eyes / Direct and concise to remind me / To always do what's right
(Creed, Faceless man)*

*Everybody hurts. Don't throw your hand. Oh, no. Don't throw your hand / If you feel like you're alone, no, no, no, you are not alone / If you're on your own in this life, the days and nights are long / When you think you've had too much of this life to hang on / Well, everybody hurts sometimes /Everybody cries. And everybody hurts sometimes /Hold on, hold on, hold on, hold on, hold on, hold on /Everybody hurts. You are not alone
(REM, Everybody hurts)*

¿Despreciar todo eso? ¡No! Porque la invitación a lo uno, a aceptar la vida, a la fe, esperanza y caridad, los mismos mensajes verdaderos con las mismas palabras de siempre, se vislumbran más de una vez en los himnos clásicos del rock:

*One love, one blood / One life, you got to do what you should / One life with each other / Sisters, brothers / One life, but we're not the same / We get to carry each other, carry each other / One, one
(U2, One)*

*There's nothing you can know that isn't known / Nothing you can see that isn't shown / Nowhere you can be, that isn't where you're meant to be / It's easy / All you need is love
(The Beatles, All you need is love)*

*How many years can a mountain exist before it's washed to the sea?
/ how many years must some people exist before they're allowed to
be free? / and how many times can a man turn his head pretending
he just doesn't see? / The answer my friend is blowin' in the wind
(Bob Dylan, Blowin' in the wind)*

Es admisible concebir que el rock como momento cultural y estético, como creación original de posguerra, como un ciclo completado, como nota exacta de la sensibilidad del siglo XX, ha dejado de producir lo suyo y está dejando espacio para lo que haya de venir. No es admisible creer lo mismo para la canción, que parece ser de naturaleza humana infinita. Nuestra época tiene incertidumbre, oscuridad, decadencia, cambio vertiginoso, obsesión por lo especializado, particular, efímero, inmediato y una fragmentación acéfala en lo que conocemos como vanguardias artísticas e ideológicas. El hecho claro es que el rock trascendió, que se quedó un rato ¿Cuánto tiempo será? ¿Qué importa? Es forma por la que habla también el Espíritu Santo, las cosas de este mundo son impermanentes y se sostienen en lo eterno. ●

● Cine

pp. 63-65

Descubrimos maravillados*

*Dr. Luis García Orso, sj***

Como espectadores descubrimos maravillados:



LOS HEREDEROS

Eugenio Polgovsky (México, D.F., 1977) ha realizado dos extraordinarias películas documentales: *Trópico de Cáncer* (en 2004) y *Los herederos* (en 2008). En el primero la cámara se acerca silenciosa y discretamente a la vida cotidiana de una familia que vende animales, vivos y muertos, junto a la carretera en el desierto de San Luis Potosí. Lo que al principio del filme vemos como una rareza, quizás algo extravagante, va adquiriendo tonos de hondura, seriedad, dolor y vergüenza, conforme vamos haciéndonos parte de esa cotidianidad tan desigual de nuestro México. En la segunda película, en un tono semejante cinematográfico, sin ningún diálogo o discurso, somos testigos de la vida ordinaria de niños del campo mexicano, en diversas regiones del país. Los niños pasan el día trabajando, saben hacer de todo, y todo lo hacen muy bien: aran, desmontan el cerro, cortan leña, cargan agua, ordeñan vacas, echan tortillas al comal, pizcan tomates, etc. Son “los herederos” de este país y de este pueblo de México, de sus pobreza y de sus riquezas; son nuestro presente, quizás el futuro.

Eugenio Polgovsky ha trabajado dos años para ganarse la confianza y la amistad de las familias, poder estar con ellas y filmar la vida de los niños, en silencio y respeto. En *Los Herederos* nos comparte su mirada para que habitemos en ella y para ella. Después de dos horas de contemplación de la vida de nuestros niños mexicanos,

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 15.04.09

** Doctor y profesor de Teología. Directivo de OCLACC (Organización Católica Latinoamericana de Comunicación). Miembro de SIGNIS, lgorso@jesuis.net

una mezcla de sentimientos quedan en el espectador: vergüenza e indignación por esta nuestra realidad nacional; orgullo y solidaridad ante la calidad humana de nuestros herederos. La contemplación se llena al final con el poema musical “*Dios nunca muere*”. En efecto: no muere, sino vive en la dignidad de estos sus hijos.

Los Herederos van cosechando reconocimientos en su exhibición en festivales de cine y cuenta con el apoyo de UNICEF para su difusión.

LOS QUE SE QUEDAN

Juan Carlos Rulfo y Carlos Hagerman, dos talentosos cine-documentalistas mexicanos, se han ganado la confianza de nueve familias para entrar en sus casas, hacer amistad, compartir los días y escuchar las historias de los que se han ido a trabajar al Norte, a Estados Unidos, y de lo que sienten los que se quedan, porque “no todos sienten lo mismo”. El resultado de esta amistad con una cámara en las manos y de estas historias filmadas es un bellissimo, tierno y sincero testimonio hecho película en ***Los que se quedan*** (México, 2009).

Nueve familias que viven en pequeñas poblaciones de seis Estados de México: Zacatecas, Jalisco, Michoacán, Puebla, Chiapas y Yucatán, nos abren sus casas y su corazón también a nosotros los espectadores para volvernos oyentes y amigos. Rulfo y Hagerman han filmado una hermosa película sobre la familia y sobre la migración sin tener que caer nunca en discursos, moralejas, consejos. Simplemente han dejado que las personas nos compartan su vida. Partir y compartir toman carne en cada una de estas historias.

Como la *canCIÓN mixteca* en la guitarra que acompaña musicalmente partes de la película, cada uno de los protagonistas nos confiesa la “inmensa nostalgia que invade el pensamiento”. Con una narración en la propia voz de estos emigrantes o de sus familiares, en tonos siempre reales, sencillos, transparentes, toda la película nos habla de la nostalgia por las personas que queremos y dejamos, de la tierra y el hogar a que pertenecemos, de los sueños y los recuerdos que

guardamos en el corazón. De ese permanente “te pienso” que cada uno dice a sus familiares ausentes.

Los dos directores han logrado con toda verdad y sencillez recoger “esas cosas simples que quedan doliendo en el corazón” – como canta al final Chavela Vargas-, pero que también animan la esperanza, en los que se quedan y en los que se van al Norte. Y las “cosas simples” que van guardando, recordando, acariciando, compartiendo, son tan simples como preparar el mole de la fiesta, echar las tortillas al comal, cultivar el sembradío de ajos del hijo ausente, coser punto de cruz, inflar globos para recibir a los hijos que regresan, hablar por teléfono desde Estados Unidos, bañarse en el mar, escoger un vestido de primera comunión...

De pronto, en el misterio de nuestra humanidad, cada una de esas simples cosas se convierte en signo, en sacramento, de lo que más vale para cada quien, de lo que más amamos, de lo que nos mantiene con esperanza y unidos a la vida, a la familia, a nuestros seres queridos. Sacramentos son el teléfono que comunica todos los días en la distancia, la mesa de la cocina que reúne a todos, la costura diaria que mantiene los hilos de unión con el hijo ausente, los ajos acariciados en las manos rugosas del anciano padre, el collar de cuentas de la joven viuda que va desgranando el recuerdo de su esposo asesinado, el bautizo del recién nacido o la primera comunión de la niña mayor antes de la partida... Son sacramentos del amor, y el amor es así de simple.

El sitio oficial de www.losquesequedan tiene, además de toda la información audiovisual, una “guía para educadores” para ver y comentar la película en grupo y aprovecharla mejor. Muy recomendable. ●

Mujeres Zapatistas y las luchas de género***I Parte: Realidad y resistencias*****Dr. David Velasco Yáñez, sj***

abstract Dr. David Velasco Yáñez, sj. *Zapatista Women and the Gender Struggle. Part I: Reality and Resistance.* The author presents a tight synthesis of the various surveys and studies that official organisms in Mexico have done in the last few years concerning the situation of violence toward women. It deals with a struggle that advances slowly; it records failures and even the elimination of those who only want justice, as in the case of Josefina Reyes, at the beginning of this year in Ciudad Juárez. It also records progress made such as the recent resolution of the Interamerican Court of Human Rights, with the case of the “Campo Algodonero” murders of women. The author also presents a panorama of the reality recorded by official surveys, of some studies done by diverse organisms concerning the situation of women in Mexico and indigenous women, in particular.



resumen Dr. David Velasco Yáñez, sj. *Mujeres Zapatistas y las luchas de género. I Parte: Realidad y resistencias.* El autor presenta una apretada síntesis de las diversas encuestas y estudios que organismos oficiales de México han realizado en los últimos años en torno a la situación de violencia hacia las mujeres. Se trata de una lucha que avanza lentamente; registra fracasos y la eliminación misma de quienes sólo exigen justicia, como el caso de Josefina Reyes, a principios de año, en Ciudad Juárez. Registra también avances, como la reciente resolución de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, con el caso de feminicidio “Campo Algodonero”. El autor también presenta una panorámica de la realidad registrada por encuestas oficiales, de algunos estudios realizadas por diversos organismos en torno a la situación de la mujer en México, y de las mujeres indígenas, en particular.

* Artículo entregado a esta redacción el 02.02.10.

** Investigador del IITESO en el Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos. correo-e: dvelasco@iteso.mx

Durante los últimos diez y seis años, he seguido el movimiento zapatista, en diversos momentos, en diferentes coyunturas, crisis, rupturas, conflictos, diálogos y silencios, iniciativas políticas de todo tipo, las traiciones padecidas, las diferentes batallas enfrentadas, etc. Recientemente, ha llamado mi atención de manera especial, el encuentro de mujeres y el intercambio y diálogo realizado entre mujeres zapatistas y mujeres de distintas organizaciones y movimientos sociales. El resultado, en mi opinión, es uno de los más interesantes y una de las propuestas zapatistas de mayor radicalidad y hondura. No sólo porque las luchas de las mujeres están en el corazón mismo de cualquier lucha política, sino porque incorpora la parte cultural de las mujeres indígenas, de hondas raíces y con un sentido profundo de sostener la memoria para construir el futuro. Los artículos que irán apareciendo en la Revista *Xipe Totek*, a lo largo del año 2010 giran en torno a la relación de la experiencia de las mujeres zapatistas con las diversas luchas de género que cada día se van extendiendo a lo largo y ancho de México, y al norte y el sur, al oriente y al poniente de todo el planeta. Nos preguntamos no sólo si hay algo nuevo en esas luchas, resistencias y rebeldías de las mujeres, sino, en particular, si las mujeres zapatistas tienen algo que aportar a esas luchas y resistencias. A responder estas preguntas se dirigen los artículos que hemos agrupado en cuatro partes.

La primera parte presenta una apretadísima síntesis de las diversas encuestas y estudios que organismos oficiales de México han realizado en los últimos años en torno a la situación de violencia hacia las mujeres que, por cierto, también se trata de una lucha que avanza lentamente, que registra fracasos y la eliminación misma de quienes sólo exigen justicia, como el caso de Josefina Reyes, a principios de año, en Cd. Juárez, Chih.; pero también avances, como la reciente resolución de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, con el caso de feminicidio conocido como Campo Algodonero. Una panorámica de la realidad registrada por encuestas oficiales, de algunos estudios realizadas por diversos organismos en torno a la situación de la mujer en México, y de las mujeres indígenas, en particular.

La segunda parte hace una especie de paréntesis, sólo para presentar, de manera igualmente sintética, un aspecto del debate teórico, que es parte de las luchas de las mujeres y de algunos hombres, pues trata de comprender la complejidad de una realidad en la que no deja de ser diferente la mirada masculina y la mirada femenina. El desafío radica en la posibilidad de hacer dialogar las dos miradas, masculina y femenina, sobre la misma realidad que afecta más a las mujeres y que a los hombres les permite mantener sus privilegios. Esta parte retoma algunos aspectos fundamentales de la sociología de Pierre Bourdieu en torno a la dominación masculina, para luego recuperar el concepto de “democracia de género”, promovido por la Fundación Böhl. Parte del debate tiene que ver con un posible o eventual feminismo indígena. Todo el abordaje a este debate teórico gira en torno a nuestra pregunta que inspira todo el trabajo, de si las mujeres zapatistas – mandos civiles y militares – tienen algo que aportar a las luchas de género.

La tercera parte es un recorrido por los documentos y comunicados zapatistas. La original Ley Revolucionaria de Mujeres, de 1993, tiene sólo 10 artículos, y cuentan en el Encuentro de Mujeres, que ya se le agregaron algunos artículos pero que no se han dado a conocer públicamente. Para esta parte, no deja de llamar la atención la diversidad de estilos literarios utilizados por el portavoz zapatista; sin embargo, en esa diversidad podemos encontrar algunas claves que nos hablen de manera diferente de hombres y de mujeres, de críticas al machismo y a la sumisión de la mujer, de las luchas de las mujeres y de cómo se fueron haciendo un lugar dentro de la organización del EZLN y, al mismo tiempo, se fueron formando como promotoras de salud, educación, comercio, comunicación, etc. Finalmente, en la cuarta parte, intentaremos recoger lo más valioso de la experiencia compartida por las mujeres zapatistas en el Encuentro de Mujeres, pero también en lo que ya habíamos abordado en otras entregas en torno a la realización de los Encuentros de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, pero ahora rescatando el papel de las mujeres. Aquí concluiríamos nuestro análisis y daríamos algunas respuestas a la pregunta que orienta el trabajo, ¿las mujeres zapatistas aportan algo a las luchas de género?

Introducción a la Primera Parte

Cuando estábamos en la fase de gestación del proyecto a trabajar durante 2010, veíamos que era importante presentar una panorámica general, lo suficientemente amplia como para dar una idea de lo que ocurre en México en la situación de las mujeres, y que sirviera al mismo tiempo, para superar la noción ordinaria que tenemos en torno al machismo y sus efectos. El resultado ha sido impresionante, no sólo para romper diversos mitos, sino para aproximarnos a la brutalidad de la situación, mucho más grave, sistemática, estructural y casi ambiental, de lo ordinario que resulta que las mujeres padezcan la violencia de los hombres. Es muy probable que nos quedemos cortos en nuestro intento. Reconocemos que no somos expertos en estudios de género y que esta pequeña incursión es más para ofrecer una panorámica, no tanto de los estudios realizados, cuanto de la realidad registrada casi de manera censal, en especial, por los estudios realizados por la Secretaría de Salud y por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (Inegi), en algunos casos en coordinación con el Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres). A la presentación de algunos aspectos de estos estudios, los contrastamos con otros abordajes, como el realizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en México, en el que relaciona los indicadores de desarrollo humano con la cuestión de género y, además, un informe 2000-2005 en el que da cuenta de esa relación de los indicadores y la mejora o potenciación de las mujeres, y además incorpora el factor de la violencia de género y cómo afecta al desarrollo humano. Un abordaje más es el que aparece en el Diagnóstico de la situación de los derechos humanos en México (el Diagnóstico), coordinado por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en México, y en el que participaron, no sin algunas diferencias, grupos feministas y otras ONG, para plantear cómo ven la situación de las mujeres en el país. Esta sola panorámica, sin mayores explicaciones, nos coloca de lleno ante una de las más brutales violencias que vivimos en México -quizá en el mundo entero- que se nos ha hecho tan natural que se nos invisibiliza. Y sin embargo, hay grupos de mujeres, de mujeres y hombres juntos, que han levantado una voz, no sólo para decir ¡Ya basta!, sino para construir otro modo de relaciones entre hombres y

mujeres. Nuestra primera parte la dejamos de ese tamaño, pues desde ahí es como nos preguntamos por la situación del debate teórico, o de cómo se van entendiendo estas realidades.

La Encuesta Nacional de Violencia Contra las Mujeres, de la Secretaría de Salud

Desde las primeras líneas de la presentación de este estudio, se plantea la violencia contra la mujer como “un importante problema de Salud Pública en México”.¹ A diferencia de los estudios realizados por el Inegi, el sector salud es “reconocido como un sector estratégico para ofrecer acceso a mujeres que necesitan ayuda, ya que es un espacio que les resulta familiar y amigable; y porque ofrece la oportunidad de detectar casos de mujeres que no se atreverían a buscar ayuda, pero están sufriendo las consecuencias de vivir en condiciones de violencia”.² Nadie duda de que la comprensión del problema de la violencia contra las mujeres ha supuesto innumerables esfuerzos, diferencias metodológicas y diseños de investigación distintos. De ahí que, como señala esta misma introducción, “el Programa de Prevención y Atención a la Violencia Familiar, Sexual y contra las Mujeres de la Secretaría de Salud y el Instituto Nacional de Salud Pública desarrollaron la Encuesta Nacional sobre Violencia Contra las Mujeres (ENVIM), la primera con este acercamiento a escala nacional y comparable entre entidades federativas”.³ No deja de ser interesante que esta encuesta se haya realizado a partir de una muestra de 820 mujeres por cada entidad federativa, representativa de “la población femenina adulta que acude a los servicios de salud de las instituciones públicas del país”.⁴ Esto, en cuanto a la metodología cuantitativa, pues para la metodología cualitativa aplicada, se realizaron entrevistas a mujeres de los estados de Quintana Roo, Coahuila y el Distrito Federal, “las entidades de mayor prevalencia

¹ Olaiz, Gustavo; del Río, Aurora; Hajar, Martha, Editores, *Violencia contra las mujeres*, 2003. Un reto para la salud pública en México. Informe Ejecutivo de la Encuesta Nacional de Violencia contra las Mujeres. Instituto Nacional de Salud Pública y la Secretaría de Salud, México 2004, título y p. 7

² Op. Cit., Introducción, p. 12, autoría de Blanca Rico y Rosalba Rojas.

³ Ibid., p. 12

⁴ Op. Cit., Metodología de la ENVIM, p. 13, autoría de Aurora Franco, Oswaldo Palma y Cristina Herrera.

de violencia según los resultados de la fase cuantitativa”.⁵ Parte fundamental de las entrevistas era “identificar, a través de sus propias narraciones, los principales factores que actúan como obstáculos o facilitadores en el proceso de búsqueda de salidas al problema de la violencia. La muestra se conformó por mujeres que estaban viviendo el problema de violencia por parte de su pareja en el momento del estudio y por mujeres que ya estaban fuera de aquél”.⁶

Del Informe Ejecutivo de la ENVIM (en adelante, “el Informe”) destacamos algunos elementos que, posteriormente, podemos comparar con otros abordajes a la misma problemática, con la posibilidad de establecer algunas constantes. Por ejemplo, de las características sociodemográficas, el Informe “destaca el que las mujeres menores de 40 años representan dos tercios de las mujeres entrevistadas, y que la mayoría de ellas están casadas o viven en unión libre (74%). El nivel educativo promedio reportado es de 7.4 años; es importante señalar que todavía una de cada 10 mujeres responde no haber recibido ninguna instrucción formal o ser analfabetas... los quehaceres del hogar representan casi a la mitad de las entrevistadas... Respecto a sus ingresos, la mayor parte de las mujeres encuestadas reciben por trabajo y/o por actividad del compañero entre 1 y 2.9 salarios mínimos mensuales”.⁷ Llamamos la atención de que esta encuesta se aplicó, a nivel nacional a usuarias de los servicios públicos de salud. De la violencia contra la mujer durante el ciclo de vida, un dato a comparar con otros estudios es el porcentaje de mujeres que han sido golpeadas por sus padres o familiares: 42%; 21% dijeron haber sido insultadas y 16.5% humilladas.⁸ Estas cantidades representan los diferentes tipos de violencia que padecen las mujeres. Otras formas de violencia que padecen las mujeres es el abuso sexual antes de los 15 años de edad y sus victimarios, en un 55% de los casos son otros hombres de la familia, además del padrastro (8.2%) y padre (7.2%). Otro dato comparativo tiene que ver con el porcentaje de mujeres adolescentes que padecen violencia durante el noviazgo; el Informe reporta 10.2%. Otro por-

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., páginas 13-14

⁷ Ibid., página 15

⁸ Op. Cit., *Violencia contra la mujer durante el ciclo de vida*, autoría de Rosario Valdez, Leonor Rivera u Leticia Avila, p. 16

centaje es el que se refiere a la violencia sufrida durante el embarazo; el Informe reporta la cuarta parte de las entrevistadas, pero, agrega que “el 48.6% de las mujeres maltratadas antes del embarazo señaló que la violencia se mantuvo igual durante el periodo de gestación, y para 25.8% de ellas, ésta incluso empeoró”.⁹ Un dato que llama la atención, en parte por la idea que nos hemos hecho en torno a los feminicidios en Chihuahua y Cd. Juárez, se refiere a la “prevalencia de violencia de pareja actual por regiones”. El Informe subraya la importancia de los resultados, en parte porque “por primera vez permite tener un diagnóstico nacional de este tópico. Por otro lado, conocer la prevalencia en entidades en las que nunca antes se habían levantado estudios específicos, representa un avance significativo en el estudio de esta problemática”.¹⁰ De los datos del Informe, destaca, por ejemplo, que la media nacional es del 21.5%, poco más de una de cada cinco mujeres; la mayor, se registra en Quintana Roo, con el 31.5%, casi una de cada tres mujeres, y la menor, en Aguascalientes, con 9.4%, casi una de cada diez. Sin embargo, el mismo Informe advierte que aun en los casos de los “estados que acusan menor prevalencia, ésta sigue siendo muy elevada”.¹¹

Acerca de las consecuencias de la violencia en la vida de pareja, el Informe reporta que “para las mujeres en las que el maltrato físico tuvo alguna consecuencia para su salud son quienes presentaron más de un tipo de lesión”¹². En cambio, para los efectos emocionales, el Informe da cuenta de la utilización de la Escala de Salud Personal (ESP), “que tiene como objetivo identificar una variedad de malestares mentales, incluyendo depresión, ansiedad y trauma (Mezzich *et al*, 1966) y que ha sido utilizada en estudios previos de violencia (Ellsberg, 1999)”.¹³ De esta manera, el Informe reporta que, “de todas las mujeres entrevistadas, 15.6% pudo ser identificada como caso de malestar emocional. Así mismo se encontró una clara relación entre la violencia y su salud emocional. Los antecedentes de violencia en la infancia son 1.7 veces más frecuentes entre las mujeres que acusan

⁹ Ibid., página 18

¹⁰ Ibid., página 20

¹¹ Ibid., página 20

¹² Ibid., página 22

¹³ Ibid., página 22

malestar emocional, en comparación con las que no lo tienen”.¹⁴ Otro aspecto tiene que ver con el consumo de alcohol en la mujer y su pareja; el Informe reporta que “la mayor proporción de mujeres que consumen frecuentemente alcohol está entre quienes refirieron mayor severidad del maltrato por parte de los padres... Por otra parte, la violencia contra la mujer y el consumo de alcohol por su pareja están fuertemente asociados”.¹⁵ Acerca de la búsqueda de apoyo, el Informe reporta que “los que más frecuentemente los escuchan con atención son las amistades, los sacerdotes o líderes religiosos, las vecinas y las organizaciones no gubernamentales (ONG)... En general, la búsqueda de apoyo legal es poco regular, solamente 18.6% de las mujeres refirieron haber acudido a este tipo de instancias”.¹⁶ El Informe reporta como uno de sus hallazgos, que “las mujeres reportan no acudir a los servicios de salud por problemas de lesiones o malestares causados por la violencia... Según estos prestadores, es más grave y persistente la violencia psicológica, que suele manifestarse con signos como la ansiedad, la dificultad para respirar o para dormir, la depresión o el descuido de sí misma y de los hijos, que las lesiones físicas propiamente dichas, las cuales probablemente han desaparecido al momento de la consulta”.¹⁷

En las consideraciones finales, el Informe muestra tres elementos que, por otra parte, nos servirán de guía para una comprensión más crítica de la violencia contra las mujeres en México. El primero se refiere al siguiente dato: “Que una de cada cinco mujeres vivan en una relación violenta nos ubica en una posición intermedia en el ámbito internacional. [El segundo dato:] Esta situación refleja los niveles de pobreza y nivel educativo de nuestra población. [El tercer dato:] Dos de cada tres mujeres han vivido situaciones de violencia durante su vida, lo cual señala que las mujeres en México se enfrentan a la violencia desde una etapa temprana”.¹⁸ Estos tres elementos nos permitirán dimensionar el tamaño y la complejidad del proble-

¹⁴ Ibid., página 22

¹⁵ Ibid., página 23

¹⁶ Ibid., página 25

¹⁷ Ibid., página 31

¹⁸ Op. Cit., Hacia una política pública en el sector salud. Consideraciones finales, página 34

ma comenzando con la comparación con la situación de la violencia contra las mujeres en otros países, que en la mayoría de los casos el problema afecte más a mujeres pobres y de baja instrucción escolar y, el dato de mayor gravedad, que la mayoría de las mujeres enfrenten situaciones de violencia desde una edad temprana. De alguna manera el Informe es consciente de su propia limitación, en tanto que su estudio se centró en mujeres con cierta derechohabiencia de los servicios públicos de salud, lo que significa que “hay en el país grupos de mujeres más desprotegidas y en mayores condiciones de desigualdad”.¹⁹

La Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2003 y 2006

Si la ENVIM es la primera encuesta a nivel nacional sobre la violencia contra las mujeres, con todas sus limitaciones reconocidas por los propios autores, la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2003 (ENDIREH), y luego una segunda versión en 2006, nos aporta un conjunto de informaciones que, en parte confirman los datos de la ENVIM y, en parte, amplían la comprensión de la complejidad del problema. La Endireh fue realizada de manera conjunta entre el Inmujeres, el Inegi y el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM. Uno y otro estudio coinciden en algo que parece fundamental: “el alto grado de invisibilización y tolerancia que la rodea”.²⁰ Por otra parte, la ENVIM se reduce a las usuarias adultas de los servicios públicos de salud; aun cuando la Endireh abarca un universo mayor, las dos encuestas tropiezan con la misma dificultad, la del subregistro, “debido a la no denuncia por parte de la víctima o a un registro inadecuado por parte de las instituciones”.²¹ Si la ENVIM se presenta como el primer estudio sistemático sobre el fenómeno, la Endireh es presentada como “la primera encuesta nacional de hogares sobre violencia de pareja contra las mujeres que se levanta en México y en América Latina”.²²

¹⁹ Ibid.

²⁰ VV. AA., Violencia de género en las parejas mexicanas. Resultados de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2003. Inmujeres, Inegi, CRIM. México, noviembre 2004. Introducción, página 11

²¹ Ibid.

²² Ibid.

La Endireh asume un enfoque por el que trata de superar los estudios convencionales que se fijan únicamente en los atributos individuales de las mujeres y sus parejas, para “recabar información sobre los atributos que caracterizan la relación de pareja de las mujeres, además del contexto social más amplio en que viven dichas parejas”.²³

En el capítulo IV de la Endireh, se analiza la prevalencia y principales variables asociadas a las distintas formas de violencia. De entrada, nos señala: “De acuerdo con la encuesta, 35.4 por ciento de las mujeres mexicanas de 15 años y más que viven con su pareja reportaron haber sufrido alguna forma de violencia emocional durante los doce meses previos al momento de la entrevista. De la misma manera, 27.3 por ciento de las mujeres señaló haber sufrido alguna forma de violencia económica; el 9.3 sufrió alguna forma de violencia física y 7.8 por ciento reportó haber sufrido alguna forma de violencia sexual.”²⁴ El problema de la complejidad de la violencia contra las mujeres es cuando reportan haber sufrido más de una forma, al grado de que la prevalencia se eleva hasta el 44 por ciento, según la Endireh, que advierte el hecho de que de ese porcentaje, “más de la mitad padece al menos dos tipos de violencia distintos, uno de los cuales es la violencia psicológica”.²⁵ Las llamadas de atención al adecuado manejo de los datos, los encontramos tanto en la Envim, como en la Endireh, y no es para menos, como advierte esta última: “dentro de ese 44 por ciento están incluidas desde aquellas mujeres que reportaron que su pareja les había dejado de hablar varias veces, hasta aquellas que reportaron que su marido les ha disparado con un arma en más de una ocasión, en los últimos doce meses... debemos admitir que las cifras generales de prevalencia comprenden un amplio rango de casos, disímiles entre sí”.²⁶ Con todos los matices que los autores señalan para el manejo adecuado de los datos, exponemos algunos que nos describen la problemática. Por ejemplo, “a pesar de no ser muy marcadas las diferencias, las mujeres entrevistadas que vivieron en ciudad en su infancia experimentan en mayor medida la violencia psicológica y económica que las que vivieron en un rancho”.²⁷ “Tan-

²³ Ibid.

²⁴ Op. Cit., página 50

²⁵ Ibid., página 51

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., página 52

to la violencia emocional como la violencia económica se presentan en mayor proporción entre las mujeres de las ciudades, mientras que la violencia sexual se presenta mayor en el ámbito rural”.²⁸ Si vamos incorporando la problemática de las mujeres indígenas, no dejan de ser interesantes los resultados de la Endireh, considerando la variable de hablantes de lengua indígena. “Los datos muestran que son las mujeres que no hablan alguna lengua indígena las que tienen mayor prevalencia y un riesgo ligeramente mayor de sufrir violencia emocional ($p < .001$) y económica ($p < .01$), en comparación con las mujeres que sí hablan alguna lengua indígena. Si los dos hablan lengua indígena hay menores niveles de violencia psicológica y económica; y si la mujer es quien habla lengua indígena pero su pareja no habla lengua indígena, hay menores niveles de violencia física y sexual.”²⁹ En torno a la variable sobre el estrato socioeconómico, los datos también son interesantes, pues según la Endireh, “la prevalencia como el mayor riesgo de tener violencia emocional y económica se presentan entre las mujeres de estrato “bajo” y no entre las de estrato “muy bajo” ($p < .001$). Las mujeres de estrato social “bajo” tienen un riesgo 1.5 mayor de tener violencia emocional, y un riesgo 2.1 veces mayor de tener violencia económica, en comparación con las mujeres de estrato social “alto”. En cambio, el riesgo de tener violencia física y sexual sí es mayor en el estrato social “muy bajo” respecto a los demás estratos (2.7 y 2.5, respectivamente, respecto al estrato social “alto”, $p < .001$). Ciertamente, entonces, no existe una relación lineal entre estrato social y prevalencia y riesgo de violencia de género”.³⁰ Un dato complementario tiene que ver con los niveles de ingreso de las mujeres que trabajan y padecen algún tipo de violencia: “Hay que advertir, sin embargo, que quienes trabajan y experimentan violencia física o sexual tienen ingresos medios por trabajo todavía menores (entre 2 mil 10 y 2 mil 60 pesos) que quienes experimentan violencia psicológica o económica”.³¹

Respecto a variables sociodemográficas, la Endireh señala que “la edad de las mujeres entrevistadas no muestra un patrón de compor-

²⁸ Ibid., página 53

²⁹ Ibid., página 54

³⁰ Ibid., página 55

³¹ Ibid., página 56

tamiento único en relación con los distintos tipos de violencia. La violencia psicológica y la económica presentan niveles más altos que la media nacional hasta los 49 años y empieza un descenso a partir de los 50 años. La violencia física tiene su nivel más alto entre las mujeres más jóvenes, con un descenso paulatino de ahí en adelante. La violencia sexual presenta el patrón más diferente al de los otros tipos de violencia. Está por debajo de la media nacional al principio y fin de la vida en pareja de las mujeres unidas, y muestra niveles superiores entre los 35 y 59 años de edad”.³² Respecto al grado de escolaridad, la Endireh advierte la necesidad de mayor investigación, mientras tanto, advierte que “se puede presuponer que a mayor nivel educativo, menor es el riesgo de sufrir alguna forma de violencia. Sin embargo, los datos muestran que la prevalencia de la violencia emocional y económica se concentra en las mujeres con un nivel de escolaridad de secundaria incompleta ($p < .001$)”, aunque advierte la paradoja de que esos tipos de violencia disminuyen en los dos extremos de escolaridades. Contra la argumentación de que la violencia doméstica ocurre en casa y, por tanto, son las mujeres las que más la padecen por permanecer más tiempo en ella, la Endireh va en otra interpretación, pues “los resultados de la encuesta muestran que en todos los casos es más alta la prevalencia de violencia entre las mujeres que trabajan fuera de casa ($p < .001$) para violencia emocional, física y sexual; y $p < .05$ para violencia económica)... cabe hipotetizar que las mujeres que trabajan fuera del hogar podrían ser percibidas por sus parejas como con mayor grado de autonomía, situación que daría lugar a una mayor proclividad de parte de algunos hombres a recurrir a alguna forma de violencia para afianzar su dominio”.³³ Otra interpretación común se refiere a la situación de los hombres que no trabajan y, por tanto, recurren a la violencia; sin embargo, la Endireh va en sentido contrario. “Tanto la prevalencia como el riesgo para las cuatro formas de violencia es superior entre las mujeres cuyas parejas trabajan, en comparación con aquellas cuyas parejas no trabajan ($p < .001$)”.³⁴ Al incorporar variables del tipo de relación de pareja de las mujeres, la Endireh encuentra que “mientras más formal es el tipo de vínculo de pareja que tienen las entrevistadas,

³² Ibid., página 57

³³ Ibid., página 58

³⁴ Ibid., página 59

es menor el nivel de violencia de los distintos tipos. Las mujeres que viven en unión libre son quienes presentan los mayores niveles de violencia de los distintos tipos, mientras que las mujeres que están unidas por lo civil y lo religioso reflejan los menores niveles de violencia”.³⁵ Sobre el régimen conyugal, también se rompen algunos mitos, pues la Endireh señala que “es notable que la prevalencia de la violencia emocional y física se concentra sobre todo en las mujeres unidas bajo el régimen de bienes mancomunados, mientras que la violencia económica se presenta sobre todo entre las mujeres unidas bajo el régimen de bienes separados ($p < .001$). Resulta que el menor nivel de violencia de todos los tipos se da cuando la mujer tiene formalidad en su unión, pero desconoce el tipo de régimen en que está unida”.³⁶ Uno de los aspectos de mayor riqueza que aporta la Endireh, es que haya incluido factores de co-ocurrencia de la violencia de género con otros tipos de violencia intrafamiliar. Esto es, asume que “la evidencia disponible muestra que la violencia de género se potencia con otras formas de violencia, lo cual da lugar a lo que podemos llamar ‘contextos de riesgo’ para la violencia.”³⁷ En ese sentido, la Endireh registra, en primer lugar, “una incuestionable asociación entre ejercer violencia física o emocional hacia los hijos, y el riesgo de que las mujeres sufran violencia por parte de la pareja. Las cuatro formas de violencia presentan una prevalencia significativamente mayor en aquellos hogares donde las mujeres, como sus esposos, abusan física y/o emocionalmente de sus hijos al regañarlos ($p < .001$)”.³⁸ En el mismo sentido, influye mucho la experiencia vivida por las mujeres y su pareja durante la infancia, con todo y que hay un subregistro respecto a los datos de los hombres. Con todo, la Endireh señala que “las mujeres que reportan haber sufrido de forma ‘moderada o severa’ violencia intrafamiliar en su infancia, presentan un riesgo entre 2.5 y 3.4 veces superior de sufrir alguna forma de violencia ahora por parte de su pareja, en comparación con aquellas que no sufrieron violencia en la infancia o la sufrieron sólo de forma ligera. Y aquellas que reportan que sus compañeros sufrieron abuso moderado o severo en su infancia presentan un riesgo entre 2.1 y

³⁵ Ibid., páginas 59-60

³⁶ Ibid., página 60

³⁷ Ibid., página 66

³⁸ Ibid.

2.6 veces superior de sufrir violencia, en comparación con aquellas que reportan que sus parejas no sufrieron este tipo de abuso o que lo sufrieron sólo de manera ligera”.³⁹ En este punto, como en muchos de los anteriores, la Endireh no deja de advertir que “el resultado no debe interpretarse como relación de causalidad, sino como un indicador más de riesgo.”⁴⁰

Del conjunto de conclusiones que la Endireh propone, destacamos de manera sencilla las siguientes. Por ejemplo, que la violencia física y sexual se presente significativamente en estratos socioeconómicos bajos y muy bajos, no significa que la violencia de género sea un fenómeno de la pobreza; lo mismo decir que hay una estrecha relación entre la pertenencia al grupo de edad de 15 a 19 años con violencia económica y física, sin que necesariamente signifique que la violencia de género se explica por la etapa vital. Estos riesgos, advierte la Endireh, adquiere mayor plausibilidad al observar los resultados de la asociación entre las cuatro expresiones de la violencia con la edad de inicio del noviazgo y la edad a la primera unión... las mujeres que inician más tempranamente, antes de los 15 años, una relación de noviazgo, así como las que se unen más jóvenes, antes de los 25 años, tienen más riesgo de violencia de género.

Tres años después se realiza la Endireh 2006. Si comparamos el análisis de prevalencia y principales variables asociadas a la violencia de pareja contra las mujeres, encontramos los siguientes datos: “las prevalencias de los tres tipos de violencias -la sexual, la emocional y la económica- en 2006 presentaron un descenso significativo respecto a las registradas en 2003. La violencia sexual pasó de 7.8% a 6%; y tanto la violencia emocional como la económica bajaron de 35.4% a 26.6% y de 27.3% a 20.1%, respectivamente. En contraste, la prevalencia de la violencia física se incrementó de 9.3% a 10.2%. En todos los casos, estos cambios resultaron significativos estadísticamente.”⁴¹ Sobre la situación de las mujeres indígenas, la Endireh

³⁹ Ibid., página 67

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Roberto Castro e Irene Casique, Coordinadores, *Violencia de género en las parejas mexicanas. Análisis de resultados de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2006*. Instituto Nacional de las Mujeres, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias – UNAM. México, 2008, página 69

2006, plantea que “en las parejas donde la mujer habla alguna lengua indígena pero el hombre no, el riesgo de que ella sufra violencia física es 86% mayor en comparación con las parejas donde ambos la hablan; al igual que el riesgo de violencia sexual (47% mayor) y el de violencia emocional y económica (74% mayor).”⁴² Una de las diferencias más notables entre las dos Endireh, 2003 y 2006, se ubica en la variable del nivel de escolaridad de la mujer, pues “la violencia física es uno de los pocos casos en que, en relación con esta variable, las prevalencias detectadas por la Endireh 2006 son más altas que las de la Endireh 2003... El riesgo de violencia física entre las mujeres con secundaria incompleta es 3.1. veces superior en relación con las mujeres con licenciatura o más”.⁴³ Sin embargo, “un desequilibrio educativo a su favor, juega en su contra en relación con la violencia. Esto tiene sentido si tomamos en cuenta que, justamente, conviven con una pareja con un nivel de escolaridad significativamente menor que el de ellas.”⁴⁴

En cuanto a la relación entre el índice del poder de decisión de las mujeres y las cuatro formas de violencia, la Endireh 2006 refiere que “los valores de correlación son significativamente más bajos que los obtenidos con datos de la Endireh 2003, siendo la magnitud de la asociación con la violencia emocional y la violencia económica particularmente baja, y ligeramente mayor con la violencia física y la violencia sexual”.⁴⁵ Las diferencias, explican los autores, se deben al cambio en las preguntas de la Endireh 2006; de cualquier manera, vuelven a advertir sobre el manejo prudente de los datos y las interpretaciones, y que se debe “seguir investigando el proceso de empoderamiento de las mujeres.”⁴⁶ De cualquier manera, la conclusión es que “sí existe una relación significativa entre poder de decisión de la mujer y riesgo de violencia por parte de la pareja”.⁴⁷ Respecto a la relación entre la autonomía de las mujeres y la violencia, la Endireh 2006 concluye que “el hecho de no resultar significativo el efecto de

la autonomía en el riesgo de violencia emocional y en el de violencia económica, resta relevancia al intento de encontrar una explicación del cambio de sentido de la relación entre ambas (al comparar los valores de correlación de 2003 y 2006), y más bien centraría la atención en la búsqueda de una explicación de por qué en la muestra de 2006, este indicador de empoderamiento pierde relevancia explicativa frente a la violencia emocional y la económica”.⁴⁸ Sobre la relación entre roles de género y violencia, la conclusión es que, “aunque aparentemente débil, la relación entre ideología de roles de género y la experiencia de violencia es significativa, suscita modificaciones en el riesgo de violencia, y que la dirección de dichos cambios es mayor respecto a la violencia emocional y la económica (es decir, incrementando el riesgo de las mismas) y menor para el caso de la violencia física y sexual”.⁴⁹

Hasta aquí, presentamos conclusiones e interpretaciones de las Endireh 2003 y 2006.

INEGI: “Estadísticas a propósito del Día Internacional para la Eliminación de la Violencia contra las mujeres”. Datos nacionales

El 17 de diciembre de 1999, la Asamblea General de las Naciones declaró el 25 de noviembre como Día Internacional para la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres. El INEGI, en los últimos años, y con ocasión de ese día, “presenta una selección de datos sociodemográficos sobre la violencia hacia las mujeres, con el propósito de contribuir al conocimiento sobre el tema en México”.⁵⁰ De los reportes consultados, presentamos aquellos datos que más nos ayuden a configurar la panorámica de la violencia que padecen las mujeres en México. Del reporte del 2003, por ejemplo, destacan los siguientes datos:

⁴⁸ Ibid., página 102

⁴⁹ Ibid., página 107

⁵⁰ INEGI, “Estadísticas a propósito del día internacional para la eliminación de la violencia contra las mujeres”. Datos nacionales. México, DF, a 25 de noviembre de 2003. Vamos a utilizar los datos correspondientes a los años 2003 a 2009. Hay archivos en formato PDF, y en formato de Word, en los que sí se puede precisar la dirección electrónica con mayor precisión.

⁴² Ibid., página 73

⁴³ Ibid., página 80

⁴⁴ Ibid., página 84

⁴⁵ Ibid., página 94

⁴⁶ Ibid., página 95

⁴⁷ Ibid., página 98

/ En uno de cada tres hogares del área Metropolitana de la Ciudad de México, se registra algún tipo de violencia.

/ De cada 100 hogares donde el jefe es hombre, en casi 33 se registra algún tipo de violencia por 22 de cada 100 de los dirigidos por mujeres.

/ Los miembros más frecuentemente agresores son el jefe del hogar, 49.5%, y la cónyuge, 44.1 por ciento.

/ Las expresiones más frecuentes de maltrato emocional son los gritos y los enojos mayores; 86% de los hogares con presencia de agresiones de tipo emocional sufrieron gritos y 41%, enojos mayores.

/ Las formas de maltrato que con más frecuencia se presentan en la violencia física, fueron los golpes con el puño, 42%; bofetadas, 40% y golpes con objetos 23%

El reporte del Inegi del 2003 también confirma el bajo porcentaje de mujeres que padecen violencia que solicitan ayuda; sólo “en el Área metropolitana de la Ciudad de México, 14 de cada 100 hogares en los que se registraron actos de violencia solicitaron ayuda.”⁵¹ En el contexto de los feminicidios, que no son exclusividad de Cd. Juárez, vale la pena destacar que el reporte del Inegi del 2003 sí menciona algo al respecto, sin decir la palabra feminicidio. “Las muertes por homicidio y suicidio de mujeres de 15 a 39 años tienen un peso singularmente mayor que el registrado por el total de los decesos por causas violentas femeninas. En el grupo de 20 a 24 años, una quinta parte de las muertes violentas registradas fue por homicidio, y en el de 15 a 19 años, una de cada seis mujeres falleció por suicidio”.⁵²

Para 2004, el reporte del Inegi destaca dos datos: a) “En México, 47 de cada 100 mujeres mayores de 15 años que viven con su pareja en el hogar, sufren violencia emocional, económica, física o sexual por parte de su compañero o esposo”; b) “Nueve de cada cien mujeres mayores de 15 años de edad que viven con su pareja, son objeto de agresiones físicas por parte de ésta”.⁵³ Para este reporte, el Inegi ya

⁵¹ Ibid., página 6

⁵² Ibid., página 7

⁵³ INEGI, Op. Cit., datos correspondientes al reporte del 25 de noviembre de 2004, página 1

cuenta con los datos de la Endireh 2003, del que destaca algunos aspectos, por ejemplo y muy en síntesis: “el maltrato que ejerce el esposo o compañero en contra de la mujer lo viven más las mujeres jóvenes, aquellas que trabajan, que tienen hijos, quienes cuentan con educación básica y las que mantienen una relación de tipo consensual con su pareja, con independencia del tipo de violencia”.⁵⁴ En el mismo reporte encontramos que, por edad, el grupo que más padece algún tipo de violencia es la comprendida entre los 15 y 19 años, con el 55.8%; por nivel de instrucción, la secundaria completa, con el 52.2%; por condición económica, las que trabajan, con el 49.6% y por el tipo de localidad, las urbanas, con el 48.1%; con al menos un hijo, el 46.9%; en unión libre, con el 54.9%; con violencia en la familia de origen, con el 54.9%.⁵⁵ Para el año siguiente, el 2005, el Inegi destaca tres datos relevantes: a) “En México mueren diariamente por causas violentas cerca de 30 mujeres en promedio, de las cuales poco más de 23 son por accidentes y 6 por homicidios y suicidios; b) Una de cada cinco muertes violentas femeninas tiene lugar en el hogar; c) Nueve de cada cien mujeres de 15 años y más que conviven con su pareja, son objeto de agresiones físicas por parte de su compañero o esposo y, ocho de cada cien padecen violencia de tipo sexual”.⁵⁶ Varios de los datos que reporta el Inegi en este año hacen referencia a la Envim y la Endireh 2003, ya citados anteriormente. Sin embargo, hay un dato relevante en torno al maltrato infantil, pues, por ejemplo, el reporte señala que “el maltrato a los niños (as) proviene principalmente por el lado de la madre y éste se incrementa en mujeres que padecen violencia por parte de su pareja. En las mujeres víctimas de violencia conyugal, casi 5 de cada 10 son a su vez generadoras de violencia hacia sus hijos, contra 3 de cada 10 mujeres donde el cónyuge es quien los maltrata”.⁵⁷ Los datos que reporta el Inegi en 2005 por edad, nivel de instrucción, actividad económica, localidad, estado conyugal, con hijos y violencia en la familia de origen, mantienen las tendencias.⁵⁸

⁵⁴ Ibid., página 2

⁵⁵ Ibid., páginas 7 y 8

⁵⁶ INEGI, Op. Cit., datos correspondientes al reporte del 25 de noviembre de 2005, página 1

⁵⁷ Ibid., página 4

⁵⁸ Ibid., páginas 10 y 11

Para el 2006, el reporte del Inegi advierte que las mujeres son el 51.4% de la población, que en promedio las mujeres viven cinco años más que los hombres y que 9 de cada cien mujeres de 15 años y más que conviven con su pareja, son objeto de agresiones físicas por parte de su compañero o esposo y, ocho de cada cien padecen violencia de tipo sexual.⁵⁹ Buena parte del reporte de ese año, el Inegi sintetiza diversos datos de la Envim y la Endireh 2003; a pesar de eso, aporta elementos en torno a la participación de las mujeres en el campo laboral. Es significativo, por ejemplo, que “la Encuesta Nacional de ocupación y Empleo muestra que en el país hay 75.2 millones de personas mayores de 14 años, de las cuales 53.2% son mujeres”.⁶⁰ De la misma manera, es significativo el dato siguiente. “El sector terciario de la economía concentra a 76 de cada 100 mujeres ocupadas en el país. En Quintana Roo y el Distrito Federal, la proporción de mujeres ocupadas en este sector es de 9 de cada 10”.⁶¹

En cuanto a la participación sociopolítica y toma de decisiones, el reporte 2006 del Inegi señala que la mujer participa en el poder legislativo federal en una quinta parte, 21.1% en la Cámara de Senadores y 24% en la de Diputados. En otros espacios de participación política, el Inegi cita algunos datos de la Encuesta Nacional de Cultura Política y Prácticas Ciudadanas 2003, que “indican que los tipos de organización donde los ciudadanos participan, son agrupaciones religiosas; organizaciones de vecinos, colonos y condóminos; sindicatos; agrupaciones políticas e instituciones de beneficencia, donde por lo general hay mayor participación masculina. En las agrupaciones religiosas, las mujeres participan ligeramente en mayor medida que los varones (24.5% y 22.2%, respectivamente)... Y en relación con la participación de la mujer en el poder ejecutivo, se idéntica que su presencia en los primeros niveles de gobierno es completamente asimétrica respecto con la de los hombres. Por ejemplo, en el 2003, en el caso de los subsecretarios de estado y de los oficiales mayores, se observa una relación de seis hombres por cada mujer, en el caso de las Secretarías de Estado, sólo dos son ocupadas por mujeres.

⁵⁹ INEGI, Op. Cit., datos correspondientes al reporte del 25 de noviembre de 2006, página 1

⁶⁰ Ibid., p. 6

⁶¹ Ibid., p. 6

En el 2006 solamente una secretaría de estado es ocupada por una mujer”.⁶²

Para el 2007, el reporte del Inegi aporta datos que, por un lado confirman la información de años anteriores, y por otro, se van afinando cada vez más. En el recuadro inicial del reporte, destacan los siguientes: “De las mujeres de 15 años y más, 67% han vivido incidentes de violencia por parte de pareja o de otras personas en su familia, en la comunidad, en el trabajo o en la escuela... La violencia más frecuente contra las mujeres es la de pareja: 43.2% de las mujeres de 15 años y más señalan haber sufrido violencia durante su última relación... De cada 100 mujeres de 15 años y más, 40 han sido objeto de violencia en los espacios comunitarios o sociales a lo largo de su vida... De las mujeres que trabajan en fábricas, talleres o maquila, 45.4% sufren violencia laboral... En promedio fallecen diariamente seis mujeres por muertes intencionales: cuatro por homicidio y dos por suicidio”.⁶³ De este reporte 2007, citamos los datos relevantes que el Inegi retoma de la Endireh 2006 sobre otras violencias, por ejemplo, “la violencia comunitaria se entiende como una expresión de poder para someter o intimidar sexual o físicamente a la mujer por personas conocidas o desconocidas en cualquier espacio público (calle, cines, deportivos, etc.) o privado (casas ajenas e incluso la propia).”⁶⁴ De este tipo de violencia, “una mayor proporción de mujeres jóvenes, entre 15 y 24 años de edad, declararon haber padecido este tipo de violencia a lo largo de su vida; el incidente de violencia comunitaria padecida con mayor frecuencia por las mujeres es la que tiene que ver con intimidación... Los resultados de la Endireh 2006 señalan que 37 de cada 100 mujeres declararon haber padecido este tipo de incidentes”.⁶⁵ Por otra parte, “la violencia laboral consiste en el abuso de poder por parte de los jefes o compañeros de trabajo e incluye expresiones que van desde insinuaciones sexuales, hostilidad, humillaciones en forma de insultos y hostigamiento, hasta la violación; así como desprecio, inequidades salariales y despido. Esta situación

⁶² Ibid., página 7

⁶³ INEGI, Op. Cit., datos correspondientes al reporte del 25 de noviembre de 2007, página 1

⁶⁴ Ibid., página 2

⁶⁵ Ibid.

fue experimentada por 29.9% de las mujeres de 15 años y más que trabajaron en el año anterior a la entrevista”.⁶⁶ En este aspecto aparece el dato de la inequidad salarial, que es sólo una parte de un conjunto de discriminación laboral que padecen las mujeres; “por cada 100 mujeres trabajadores, 24 declararon haber sufrido inequidades de salario con respecto al hombre para un mismo nivel, petición de prueba de embarazo, menores oportunidades de ascenso, despidos o disminución del salario por embarazarse, por su edad o estado civil. En tanto, 12 de cada 100 declararon haber padecido acoso laboral o sexual (humillaciones, insinuaciones o propuestas sexuales, menosprecio, manoseos, agresiones físicas, relaciones sexuales obligadas y represalias por no haber accedido).”⁶⁷ La Endireh 2006 indica que este tipo de violencia ocurre de manera especial en mujeres de edades entre 35 y 39 años, en mujeres que laboran en fábricas, talleres o maquilas o en dependencias públicas. Uno de los datos relevantes que aporta el Inegi para el 2007 es el porcentaje por entidad de “la violencia que viven las mujeres, ya sea de pareja, comunitaria, laboral, familiar o escolar [que] alcanza en diez entidades federativas niveles por encima del promedio nacional (67% de las mujeres de 15 años y más)”.⁶⁸ Estas entidades son, en orden decreciente: Jalisco (78.5%); Estado de México (78.2%); Distrito Federal (76.8%); Colima (71.3%); Aguascalientes (70.6%); Durango (70.1%); Puebla (69.8%); Morelos (69.3%); Sonora (68.5%); Chihuahua (67.7%)

Respecto a las muertes intencionales o por violencia que padecen las mujeres, el reporte del Inegi de 2007 advierte que “el número y frecuencia de los homicidios de mujeres presentan una tendencia a la baja, en tanto que los suicidios tienen un comportamiento a la alza... De 1990 al 2006, la tasa de homicidios pasó de 3.6 a 2.4 muertes por cada 100 mil mujeres, mientras que la de suicidios pasó de 0.9 a 1.7 muertes por cada 100 mil mujeres de 10 años o más”⁶⁹. La fuente citada, Inegi. Estadísticas de Mortalidad y Conapo-Inegi-Colmex. Conciliación demográfica 2006, habrá que contrastarla con otros estudios y observaciones realizados por organizaciones de

mujeres, en particular, por el Observatorio Nacional del Femicidio. De cualquier manera, el dato reportado da mucho que pensar, sobre todo respecto del suicidio, pues “alcanza el nivel más alto, de 3.4 suicidios por cada 100 mil mujeres en el grupo de 15 a 19 años, baja a 2.3 suicidios en el grupo de 20 a 24 años y continúa descendiendo conforme la edad de las mujeres aumenta”.⁷⁰ La información de homicidios de mujeres, no deja de ser contrastante con la idea ordinaria que nos podamos hacer, en particular por el fenómeno aparentemente creciente del femicidio. El reporte señala que “hay 9 entidades federativas con una tasa de mortalidad por homicidios superior a la del promedio nacional (2.4 homicidios por cada 100 mil mujeres); el estado con la tasa de homicidios de mujeres más alta es Guerrero con 5.7 homicidios por cada 100 mil mujeres, siguen los estados de México y Michoacán de Ocampo con 3.9 cada uno, Chihuahua y Chiapas con 3.8 y 3.7 homicidios respectivamente, Tamaulipas con 3.4, Oaxaca y Nayarit, 3.1 cada uno, y Baja California con 2.7”⁷¹ Respecto de los suicidios, los seis estados con mayores registros, con la misma relación por cada 100 mil mujeres de diez años y más, son: Quintana Roo (3.1), Yucatán y Chihuahua (2.9 cada uno), Tabasco, Aguascalientes y San Luis Potosí (2.6, 2.5 y 2.4 respectivamente).⁷² El reporte del Inegi para el 25 de noviembre de 2008 es una calca del reporte del 2007, no aparece novedad alguna, ni siquiera una interpretación nueva de los datos de la Endireh 2006. Algo parecido encontramos en el reporte del 2009, salvo por el dato de la disminución de los homicidios de mujeres: “El número de muertes intencionales de mujeres registrado en nuestro país en 2007 fue de mil 857, de los cuales mil 083 fueron homicidios y 774 suicidios. Esto significa que diariamente mueren 5 mujeres por violencia: 3 por homicidio y 2 por suicidio”.⁷³

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid., página 3

⁶⁸ Ibid., página 4

⁶⁹ Ibid., página 6

⁷⁰ Ibid., página 7

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ INEGI, Op. Cit., datos correspondientes al reporte del 25 de noviembre de 2009, página 7

INEGI: “Mujeres y Hombres en México 2004 y 2009”

Esta serie de publicaciones -“un diagnóstico estadístico actualizado sobre la situación de las mujeres del país”- iniciaron en 1997 y cada año van agregando, ampliando o profundizando algunos indicadores. Cada publicación tiene entre 20 y 21 capítulos en los que se abordan problemas diversos como el comportamiento poblacional, la migración, la fecundidad, el conocimiento y uso de anticonceptivos, la mortalidad, las condiciones de salud, la nutrición, adicciones, educación, nupcialidad, hogares y viviendas, el uso del tiempo en hombres y mujeres, el trabajo, la seguridad social, la violencia intrafamiliar, intentos de suicidio y suicidios, la delincuencia, la participación sociopolítica y toma de decisiones, religión, población indígena y población con discapacidad. De todo este conjunto, tomamos dos capítulos, el de violencia intrafamiliar y el de la población indígena, de los cuales retomaremos aquella información que enriquezca a la que ya hemos citado con anterioridad. Como ya hemos señalado para los estudios citados anteriormente, la dificultad mayor para el registro de información sobre la violencia intrafamiliar, no es solamente que sea “invisible”, sino, como el informe 2004 de Mujeres y Hombres señala en el capítulo respectivo, “la dificultad para generar estadísticas sobre violencia intrafamiliar radica fundamentalmente en el arraigo cultural de las premisas sociales que ‘normalizan’ la violencia, tanto en cuanto a lo que atañe a la percepción de que es un tema de índole privado, como en lo que a las reacciones de vergüenza, temor o desprestigio conlleva el hablar del maltrato”.⁷⁴ Los datos proporcionados, a diferencia de aquellos aludidos anteriormente, es información desagregada por entidad federativa y por tipo de violencia. Interesante para quienes gusten comparar unos estados con otros. Lo que cabe destacar es que, en todos los tipos de violencia, Quintana Roo ocupa el primer lugar y Aguascalientes el último, salvo en el de violencia económica, ocupado por Morelos, pero en antepenúltimo lugar, el estado de Aguascalientes.⁷⁵ Destaco el dato porque otras fuentes colocan al estado de Aguascalientes en los primeros lugares en violencia contra las mujeres. Si le seguimos la pista a la información de

⁷⁴ INEGI, Mujeres y Hombres en México, 2004, 8ª. Edición, México 2004, página 412

⁷⁵ Op. Cit., páginas 427 a 431

dónde y cómo están las mujeres indígenas, nos encontramos con la siguiente información. Los cinco estados con mayor población indígena femenina son: Oaxaca (582,057), Chiapas (405,150), Veracruz (319,819), Puebla (292,281) y Yucatán (272,215). “La población indígena que reside en las áreas rurales y urbanas es muy diferente. En las primeras, la población indígena es más joven; la edad mediana de la población indígena rural es de 26 años, mientras que la de la población urbana es de 33 años... En las áreas rurales, 29.1% de la población indígena tiene entre 5 y 14 años de edad, mientras que en las áreas urbanas solamente 14.8% son niños y niñas. El porcentaje de población joven, de entre 15 y 29 años, es semejante: 28.2% en las rurales y 29.7% en las urbanas.”⁷⁶ Acerca de las lenguas que más hablan las mujeres indígenas, entre las más de 90 lenguas indígenas, son el náhuatl, seguidas por mixteco y zapoteco; además, hay cinco lenguas habladas por más de 200 mil habitantes cada una: tzotzil, otomí, tzeltal, totonaca y mazateco... De las 37 lenguas principales 23 son habladas por más mujeres que hombres, entre ellas, el mazahua, triqui, mixteco y el purépecha”.⁷⁷

Otra característica de las mujeres indígenas es que una quinta parte de ellas no habla español: “en el año 2000, del total de la población femenina de 5 años y más hablante de lengua indígena, 20.7% no hablaba español, proporción muy por encima de la que registraban los hombres, 12.4 por ciento”.⁷⁸ Además, de esta proporción de mujeres indígenas monolingües, una tercera parte tiene entre 5 y 9 años, disminuye entre las mujeres de 10 a 19 años, pero se vuelve a incrementar a partir del grupo de 20 a 29 años, alcanzando 30.2% entre las de 60 años y más.⁷⁹ “En todas las lenguas indígenas el porcentaje de las mujeres monolingües es mayor que el de los hombres. Las diferencias porcentuales mayores entre hombres y mujeres monolingües se encuentran entre los hablantes de las cuatro principales lenguas de Chiapas”⁸⁰. Las mayores tasas de monolingüismo de mujeres se dan en los estados de Chiapas (46.1%), Guerrero (39.9%), Oaxaca

⁷⁶ Op. Cit., página 514

⁷⁷ Ibid., página 515

⁷⁸ Ibid., página 517

⁷⁹ Ibid., página 518

⁸⁰ Ibid., página 519

(23.7%), Distrito Federal (23.3%) y Durango (22.9%).⁸¹ El problema se acentúa si tomamos en cuenta la asistencia escolar de niños y niñas indígenas. “Las niñas y los niños hablantes de lengua indígena registran tasas de asistencia por arriba de 79%, sin embargo, estas tasas son menores a la de la población nacional en su conjunto (91.3%)”.⁸² El analfabetismo de los pueblos indígenas registra una baja mayor en mujeres que en hombres: “la baja más importante la tuvieron las mujeres quienes pasaron de 51.8% a 43.2% de analfabetismo; en cambio entre los hombres la reducción fue de 29.7% a 23.9% por ciento”.⁸³ Por grupos de edad, las mujeres indígenas de 60 años y más son el 76.7%, y las que se encuentran entre 15 y 29 años, es sólo del 21.9%.⁸⁴ Las mayores diferencias de analfabetismo por lengua se da entre los mazahuas, pues el analfabetismo masculino es de 19.4%, mientras que la femenina alcanza 52.6%.⁸⁵ En cuanto a la participación en actividades económicas, “a nivel nacional, 24.9% de las mujeres y 74.8% de los hombres indígenas participan en actividades económicas... Debido a que las mujeres generalmente no consideran como trabajo remunerado algunas de las actividades que realizan de manera cotidiana, tales como la cría de animales o la elaboración de artesanías -a pesar de que por medio de ellas obtengan ingresos- la participación de las mujeres en las actividades económicas se subregistra. Estas son las causas principales que explican por qué la participación económica de la población femenina hablante de lengua indígena es considerablemente menor, no sólo a la de los hombres, sino también en relación con otros grupos de mujeres”.⁸⁶

Vamos a tomar ahora la información relevante de la publicación *Mujeres y Hombres en México 2009*, sólo para subrayar los cambios más notables respecto de la misma publicación en 2004. Lo primero que salta a la vista es que en lugar del capítulo dedicado a la violencia intrafamiliar, ahora es un capítulo que plantea la violencia contra las mujeres. En su presentación, ya se incorpora al lenguaje la palabra

⁸¹ Ibid., página 520, ahí se puede consultar la tabla completa.

⁸² Ibid., página 522

⁸³ Ibid., página 524

⁸⁴ Ibid., página 525

⁸⁵ Ibid., página 526

⁸⁶ Ibid., página 529

‘feminicidio’, cuando menciona las muy diversas modalidades que adquiere el fenómeno de la violencia contra las mujeres: “la violencia en el ámbito familiar, la violencia laboral y docente, la violencia en la comunidad, la violencia institucional y la violencia feminicida”.⁸⁷ En este sentido, cobra relevancia el hecho de que se pueda establecer el porcentaje de mujeres de 15 años y más que declararon sufrir o haber sufrido algún incidente de violencia de pareja, comunitaria, laboral, familiar o escolar, en cualquier modalidad, el registro es de un 67%. La violencia de pareja “es más frecuente entre las mujeres alguna vez unidas, esto es, entre las que actualmente están separadas o divorciadas, 62 de cada 100 padecieron incidentes de violencia con su compañero o esposo, lo que sugiere que la violencia en el seno de la pareja es un factor de su disolución”.⁸⁸ Si observamos el porcentaje por entidades federativas, nos encontramos a Jalisco, en primer lugar, con un 74.1%, muy cerca al Estado de México, con 73.6%, Colima con el 69.1 %, Tabasco con el 68.3%, Aguascalientes con el 67.1%, Puebla con el 66.9%, Hidalgo con el 66.6%.⁸⁹ En general, todas estas publicaciones sobre *Mujeres y Hombres en México*, tienen como referentes fundamentales las encuestas ya mencionadas anteriormente. Quizá un tratamiento especial como el que hace el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en México (PNUD – México), nos puede aportar información adicional que nos permita una comprensión mayor sobre la situación de las mujeres en México y de las mujeres indígenas en particular.

Indicadores de Desarrollo Humano y Género en México⁹⁰

Sin entrar en el debate que supondría la revisión crítica de los conceptos, tanto del Índice de Desarrollo Humano, cuanto los conceptos de desarrollo y de género, sí vemos valiosa la aportación que el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo han hecho para expli-

⁸⁷ INEGI, *Mujeres y Hombres en México*, 2009, Decimotercera Edición, México 2009, página 332

⁸⁸ Ibid., página 333

⁸⁹ Ibid., donde se puede consultar la tabla completa.

⁹⁰ PNUD, *Indicadores de Desarrollo Humano y Género en México*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2006.

caros otros elementos que influyen en las desigualdades entre hombres y mujeres. Del estudio que titula este apartado, retomaremos la información que, para nuestro propósito, ilustre y complemente la información previa que hemos recogido de otras fuentes. Uno de los aspectos interesantes de esta publicación es que aporta información relevante por entidad federativa y por municipios. Como dice María de la Paz López, “las desigualdades geográficas son una de las dimensiones importantes de la matriz moderna de las desigualdades. La intersección de aquellas con las desigualdades de género permite una mirada más nítida a las manifestaciones que les dan forma, más allá de los promedios nacionales. Además, las desigualdades de género en el nivel de las entidades federativas y los municipios resultan de particular interés ya que es en estas unidades administrativas donde se diseñan e implementan las acciones públicas de estos niveles de gobierno.”⁹¹ Esta publicación, al poder comparar las entidades federativas, establece disparidades entre el mayor y el menor valor del IDH, de un 20%, que se acrecienta cuando se comparan entre municipios, pues en este caso llega a ser del 50%, o más, como es el caso de la Delegación Benito Juárez, en el Distrito Federal, con un IDH del 0.9136, el más alto del país, con Metlatónoc, en el estado de Guerrero, con un IDH de sólo 0.3886.⁹² Respecto de las mujeres, el texto afirma que “las mujeres mexicanas ocupan una posición desigual frente a los resultados del desarrollo. Esto se refleja en el hecho de que en ninguna entidad federativa y en ningún municipio del país el desarrollo promedio de las mujeres es igual al de los hombres cuando se toman en cuenta las capacidades consideradas en la elaboración del IDH (esperanza de vida, educación e ingresos)... Lo que sí se aprecia es una pérdida en los valores del IDH cuando se consideran las desigualdades entre unos y otras”.⁹³ Esta pérdida llega a tener valores del 50%, como en Santiago del Pinar, y en el otro extremo, la Delegación Benito Juárez muestra la menor desigualdad entre hombres y mujeres, al perder sólo el 1% en el valor del IDH por cuestiones de género.⁹⁴ El Índice de Desarrollo relativo al Género (IDG)

⁹¹ Op. Cit., María de la Paz López, “Desarrollo humano y género en el marco de los derechos de las mujeres”, página, 9

⁹² Ibid., página 10

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid., página 12

se basa también, como el IDH en la medición de tres dimensiones, salud, educación e ingreso; la salud se mide como esperanza de vida al nacer para hombres y mujeres; la educación se mide con dos variables, la tasa de alfabetización de adultos mujeres y hombres y la tasa bruta de matriculación escolar para mujeres y hombres; los ingresos se miden por cuatro variables, los salarios no agrícolas provenientes de hombres o mujeres, el porcentaje de participación de las mujeres o de los hombres, la población femenina total y población masculina total y el Producto Interno Bruto total expresado en términos de Paridad de Poder de Compra en dólares estadounidenses.⁹⁵ El Índice de Potenciación de Género (IPG) nos permite completar informaciones relevantes sobre la situación de las mujeres, pues este índice “mide la participación relativa de las mujeres en la toma de decisiones políticas, el acceso tanto a oportunidades profesionales como a la toma de decisiones económicas y el acceso a recursos económicos”.⁹⁶ La aplicación del IPG, en contraste con el IDG, muestra mayores desigualdades entre hombres y mujeres. “El IPG del país fue de 0.5291 en el año 2002, cifra similar a la de Hungría. La estimación de este índice en el nivel de las entidades federativas mostró que para ese año, el Distrito Federal (0.7013), Baja California Sur (0.6637), Quintana Roo (0.6464), Campeche (0.5781) y Coahuila (0.5758), alcanzaron las cinco primeras posiciones. Como se aprecia, las distancias entre las entidades federativas señaladas son muy grandes, a pesar de ser las que tienen los valores más elevados en el índice”.⁹⁷

Para nuestro propósito de ubicar la situación de las mujeres en México, en general, y en particular, de las mujeres indígenas, no deja de ser indicativo que el estado con el valor más bajo es Chiapas, “que también tiene el IDH más bajo del país, lo cual podría sugerir una estrecha relación entre el desarrollo humano y la desigualdad de género teniendo en cuenta las dimensiones relativas a la participación de las mujeres en la toma de decisiones políticas y su acceso tanto a oportunidades profesionales como a la toma de decisiones y recursos económicos”.⁹⁸ En contraste, el estado de Guerrero, también con alta

⁹⁵ Op. Cit., Nota Técnica.

⁹⁶ Ibid., página 12

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

población indígena, reporta un incremento en el valor del IPG, para colocarse en el lugar 12; sin embargo, se sitúa como penúltima entidad que más pierde en desarrollo humano debido a la desigualdad de género. Al bajar al nivel municipal, la publicación llama la atención de que “la dispersión de los valores de los componentes del IPG, sobre todo en lo que toca a la participación política, hace que el índice tenga mayor variabilidad que el IDH y el IDG. Este hecho es especialmente notorio cuando se desciende al nivel de los municipios del país.”⁹⁹ Para nuestro interés, retomamos la información que se refiere a los municipios con los valores más bajos de IPG, con la hipótesis de que son municipios con población indígena en una buena proporción. “En el año 2000, más de setecientos municipios registraron un valor de 0.000 en el índice de participación política teniendo en cuenta la desigualdad entre hombres y mujeres (componente del IPG), es decir, que en estos municipios había una total exclusión de las mujeres en la participación política. En contraste, 34 municipios registraron un valor de 1.000 (el más alto), es decir, había paridad en la representación política entre hombres y mujeres”.¹⁰⁰ Los diez municipios de más bajo valor del IPG se localizan, 9 en Oaxaca y uno en Chiapas. Municipios indígenas, por supuesto. Pareciera que los índices señalados y todas las desigualdades planteadas no tienen nada que ver con todo lo visto anteriormente sobre la violencia contra las mujeres. La publicación concluye su presentación con una importante reflexión al respecto. “Hoy día se cuenta con una serie de importantes aportes tanto conceptuales como en materia de información estadística, de manera que estamos comprometidos a incorporar en los índices de desarrollo humano: la violencia, entendida como causa y como resultado de la parálisis que padecen una gran cantidad de mujeres para hacer uso de sus libertades, para elegir aquello que valoran y para ampliar sus capacidades; estamos también obligados a continuar el análisis del efecto paralizador, inhibitorio que tienen la exclusión la discriminación y la violencia sobre la agencia de las mujeres, quienes en muchos casos aún habiendo expandido sus capacidades, no están en plenas posibilidades de realizarlas y de potenciarlas”.¹⁰¹

⁹⁹ Ibid., página 13

¹⁰⁰ Ibid., página 14

¹⁰¹ Ibid., página 15

Hay un pequeño documento elaborado por el PNUD -México, que se llama Estrategia de Género 2005-2007, en el que, como su nombre indica, se propone “contribuir a alcanzar la igualdad de derechos y oportunidades tanto para mujeres como para los hombres, así como asegurar una creciente participación equitativa de ambos sexos en las acciones de desarrollo previstas por el PNUD en México”.¹⁰² Un aspecto interesante del documento, y que lo traemos para nuestro propósito, es la manera como plantea la problemática de género en México, tanto cuando plantea las causas estructurales de la desigualdad e inequidad, como cuando destaca los principales indicadores de desigualdad. En el primer punto, el documento agrupa en tres áreas lo que llama causas estructurales de la desigualdad y la inequidad. La primera tiene que ver con los derechos humanos de las mujeres, y en particular señala su violación a partir de “la violencia sistémica de género; tal es el caso de los asesinatos y secuestros de las mujeres en Ciudad Juárez (y otras ciudades del país), del cada vez mayor comercio y turismo sexual, o de las violaciones de mujeres migrantes e indígenas”. La segunda área tiene que ver con iguales oportunidades económicas, donde “la desigualdad en el acceso a oportunidades laborales o en el ingreso entre ambos sexos representa un factor que fomenta la desigualdad de género. De la misma manera los factores socioculturales también contribuyen a las causas estructurales de la desigualdad; de ahí que las actitudes y prácticas negativas sean la causa de que se subordine a las mujeres y como consecuencia perdure actitudes en perjuicio de sus vidas”. Finalmente, la tercera área se refiere a iguales oportunidades políticas en la que el documento señala que, a pesar de avanzar en algunas regulaciones, nos encontramos muy lejos para alcanzar los estándares establecidos por organismos internacionales como las Naciones Unidas, que establecen un 30% de los cargos públicos.¹⁰³ Respecto al segundo punto, el de los principales indicadores de desigualdad, el documento señala que, aunque la esperanza de vida de las mujeres es cinco años mayor que la de los hombres, el 60% de las personas que viven en pobreza extrema son mujeres, lo que implica que las mujeres no sólo

¹⁰² PNUD – México, Estrategia de Género 2005 – 2007, sin fecha, ni mayores referencias, consultable en la página electrónica del PNUD – México (www.undp.org.mx), página 1

¹⁰³ Ibid., página 30

seguirán siendo más pobres que los hombres sino también vivirán más tiempo en esa condición.¹⁰⁴ En cuanto educación, como hemos visto anteriormente, la población entre 6 y 14 años que no asistía a la escuela, en el año 2000, era mayor para las mujeres; lo mismo pasa con el analfabetismo, ellas tienen el mayor porcentaje. En cuanto al empleo, el 67.38% de la población económicamente activa son hombres; pero, las mujeres y hombres que trabajan en promedio el mismo tiempo, su remuneración económica no es igual para ambos sexos: las mujeres perciben un salario inferior al de los hombres. Y en cuanto a los empleos clasificados como altos funcionarios, directivos y administrativos también es restringido para las mexicanas, sólo el 23.7% de estos empleos los ocupan mujeres.¹⁰⁵ El documento señala cómo en la participación política es más patente la discriminación que padecen las mujeres. A pesar de que del año 2000 al 2004, la participación de las mujeres en el poder legislativo federal pasó de 16% al 22.3%, sin contar a las llamadas “juanitas”¹⁰⁶ de la actual legislatura, para completar la comparación, es evidente que el avance es poco significativo. Pero el mayor contraste lo encontramos en los niveles locales. El documento nos da una muestra: “durante 2002 no más de 3.8% del total de los municipios en México estaban gobernados por mujeres, y 13.8% del total de escaños parlamentarios estatales los ocupaban ellas”.¹⁰⁷

Recientemente, el PNUD-México, publicó en 2006¹⁰⁸, una segunda edición, en la que “ofrece una actualización hecha con base en la mejor y más reciente información disponible en el país para este

¹⁰⁴ Ibid., página 15

¹⁰⁵ Ibid., página 16

¹⁰⁶ Nombre que se popularizó a raíz del escándalo político ocurrido en la Delegación de Iztapalapa, por el delegado electo por la alianza del PT con el PRD, conocido como “Juanito”, pues la propuesta política era que la gente votara por él en las boletas, pero en realidad votaban por Clara Brugada, candidata vencedora en las elecciones internas, pero desplazada por una decisión del Tribunal Federal Electoral. Las “juanitas” son diputadas federales electas que piden licencia para dejar su lugar a su suplente que, en todos los casos, son hombres.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ PNUD, Indicadores de Desarrollo Humano y Género en México 2000 – 2005. México, 2009

tipo de análisis. En este documento, además, se da continuidad a la exploración analítica del tema de violencia contra las mujeres”.¹⁰⁹ En la comparación que hace el documento, no se encuentran diferencias significativas entre 2000 y 2005, “salvo en el caso de Nayarit, que baja tres lugares, mientras que San Luis Potosí y Guanajuato ascendieron dos posiciones; Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Michoacán y Veracruz se mantuvieron en las posiciones relativamente más bajas... Tomando en cuenta los diez valores más altos y más bajos, entre 2000 y 2005 (con algunas excepciones) aún se observa cierta polarización entre las regiones sureste y fronteriza norte del país, misma que ha sido observada con anterioridad en la medición oficial que realiza PNUD periódicamente (PNUD 2006)”.¹¹⁰ Al comparar las pérdidas en desarrollo humano debidas a las desigualdades entre hombres y mujeres, el documento señala que, entre 2000 y 2005 “ésta pérdida se redujo en la mayoría de [las entidades federativas], con la excepción de Hidalgo, Chiapas y Chihuahua, en donde se observan incrementos”.¹¹¹ Curiosamente, son tres estados con poblaciones indígenas. Si observamos los municipios con menor IDH, entre 2000 y 2005 hay diferentes variaciones poco relevantes, si consideramos que Metlatónoc era en el 2000 el municipio con el más bajo IDH, en 2005 aparece Cochoapa el Grande, que es un desprendimiento del primero, como el de más bajo IDH; en el año 2000 son municipios indígenas, en su mayoría, y pertenecientes a los estados de Guerrero, Oaxaca, Veracruz y Chiapas. Para 2005 aparecen municipios, todos indígenas; uno correspondiente al estado de Jalisco, Mezquitic, en el lugar 5; en el lugar 8, El Nayar, en el estado de Nayarit, y en el lugar 10, Morelos, en el estado de Chihuahua.¹¹² Si consideramos los municipios con mayor pérdida de IDH por causa de desigualdad de género, encontramos cuatro municipios con más de 10 puntos porcentuales: Santos Reyes Pápalo, en Oaxaca, con -11.96; San Miguel Santa Flor, en Oaxaca, con -11.79; San Juan Bautista Atatlahuaca,

¹⁰⁹ Ibid., Prefacio, Magdy Martínez-Solimán, Representante Residente del PNUD/México, página V

¹¹⁰ Ibid., Andira Hernández Monzoy y María de la Paz López Barajas, “Desarrollo humano y género en México (2000 – 2005): avances y desafíos”, página 6 y 7

¹¹¹ Ibid., página 7

¹¹² Ibid., página 10, donde se pueden consultar los dos cuadros completos, los municipios con los niveles más altos de IDH 2000 y 2005, cuadro 3, y el cuadro 4, los municipios con los niveles más bajos de IDH.

en Oaxaca, con -10.25 y San Bartolomé Loxicha, en Oaxaca, con -10.06, todos, municipios indígenas.¹¹³

Cuando el documento analiza la violencia contra las mujeres, en base a la Endireh 2006, advierte sobre la dificultad de precisar la información en poblaciones indígenas. “Algunas investigaciones sobre violencia en poblaciones indígenas sugieren una subestimación en la recolección de datos aún cuando se utilizan los mismos instrumentos para captar la violencia contra las mujeres en otros grupos sociales, sobre todo perteneciente a sectores urbanos”.¹¹⁴ Las autoras elaboran un cuadro por entidad federativa, en el que establecen los porcentajes de mujeres de 15 años y más casadas o unidas con incidentes de violencia en los últimos 12 meses según tipo de violencia. Destacamos que el Estado de México y Jalisco, con 52.6% y 52.2% son los estados con mayores registros en violencia total; en cuanto a violencia emocional, Jalisco ocupa el primer lugar, con un 44.2%; en violencia económica, Jalisco en primer lugar, con 30.8%; en violencia física, Tabasco, con 14% y en violencia sexual, Jalisco, con un 7.8%.¹¹⁵ Al considerar la realidad de la violencia contra las mujeres, el documento da cuenta de un nuevo índice “que considera que vivir sin violencia por razones de género constituye uno de los derechos cardinales en el listado básico de capacidades que se evalúan con las medidas de desarrollo humano”.¹¹⁶ Así, el índice de desarrollo relativo al género ajustado por no violencia (IDGNV), “considera una *penalización* al IDH de acuerdo al desempeño relativo de las mujeres... pero además incorpora la dimensión de la violencia contra las mujeres perpetrada por la pareja”.¹¹⁷ Al aplicar este índice a las entidades federativas, las autoras encuentran que “algunas entidades cambiaron drásticamente de posición. Las entidades que más posiciones perdieron en la clasificación nacional fueron: estado de México, Jalisco, Tabasco, Chihuahua y Colima”. Una de sus conclusiones, apunta a la necesidad de seguir investigando para obtener datos de mayor consistencia, pero que pueden confirmar que “esta comparación sugiere que en locali-

¹¹³ Ibid., página 11

¹¹⁴ Ibid., página 21

¹¹⁵ Ibid., página 22, Cuadro 10

¹¹⁶ Ibid., página 23

¹¹⁷ Ibid., página 24

dades donde las brechas entre hombres y mujeres se han reducido, las mujeres pueden seguir experimentando situaciones de violencia en el hogar y que, por lo tanto, es necesario explorar con más detalle las relaciones particulares entre las distintas formas de violencia que viven las mujeres, y éstas y otras capacidades básicas”.¹¹⁸

El Diagnóstico de la situación de los Derechos Humanos en México, Capítulo V Los derechos humanos de las mujeres

Hasta aquí hemos presentado la información que nos parece más relevante para describir el panorama general de la situación de las mujeres en México y, en particular, hasta donde la información nos lo ha permitido, de las mujeres indígenas. Las fuentes son de organismos gubernamentales, como la Secretaría de Salud, o el Inegi, o de organismos intergubernamentales, como el PNUD, perteneciente al sistema de Naciones Unidas. Otro de los organismos miembros de este sistema, la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos en México, coordinó un esfuerzo, derivado del Acuerdo entre la Alta Comisionada, en aquél entonces Mary Robinson, con el gobierno federal, entonces encabezado todavía por Ernesto Zedillo, que se concretó en el Diagnóstico cuyo capítulo dedicado a los derechos humanos de las mujeres recoge el trabajo de diversas organizaciones feministas y defensoras de los derechos humanos, del que expone una supersíntesis. A diferencia de los documentos anteriores, el Diagnóstico recoge análisis, estudios e investigaciones realizados por diversas organizaciones de la sociedad civil que se han especializado en los derechos humanos de las mujeres. De este modo, recogemos otra manera de abordar la problemática de las mujeres en México y una perspectiva diferente de los organismos oficiales, aunque con la apuesta más o menos explícita, de impulsar una política de Estado que garantice todos los derechos humanos para todos y todas. De ahí que un primer elemento que aparece en torno a los derechos humanos de las mujeres es, tal como lo expresa el Diagnóstico, en torno a la laicidad del Estado. “Las mayores preocupaciones expresadas se refieren a la vigencia y mantenimiento del Estado laico, que ha sido

¹¹⁸ Ibid., página 26

fundamental para los avances alcanzados por las mujeres mexicanas en los campos de los derechos sexuales y reproductivos; de su derecho a la educación gratuita, laica y obligatoria; del derecho al trabajo y a la igualdad en materia de libertades y derechos familiares, así como al derecho a una vida sin violencia”.¹¹⁹ Otra de las denuncias que recoge el Diagnóstico, tiene que ver con las políticas de salud y la regresión en las políticas de control de la fecundidad en algunos estados; otro aspecto tiene que ver con la ausencia de información actualizada y confiable sobre la evolución de la mortalidad femenina y sus causas. Uno de los mayores obstáculos estructurales que menciona el Diagnóstico “se refiere a la muy escasa participación social y de las mujeres en las decisiones de política macroeconómica, en los acuerdos y convenios con organismos financieros internacionales y de libre comercio con diversos países y en las decisiones de privatización y reforma estructural”.¹²⁰

Otro aspecto de los obstáculos estructurales para la plena realización de los derechos humanos de las mujeres tiene que ver con el aumento en “sus cargas de trabajo totales para compensar la pérdida de ingresos de sus hogares, en tanto otras tienen que hacer frente solas a las tareas en el campo, ante la partida de sus parejas en busca de mejores ingresos hacia las ciudades o hacia el exterior. El Diagnóstico llama la atención sobre lo que llama “violencia sistémica de género”, “en la que al paradigmático caso de los asesinatos y secuestros de mujeres en Ciudad Juárez -y ahora también en Chihuahua- se agrega el aumento del comercio y turismo sexual y de pornografía, incluso infantil, y las violaciones a las mujeres migrantes y a las mujeres indígenas”.¹²¹ Uno de los temas delicados, y actualmente en abierta discusión pública con todos sus connotados políticos e ideológicos y en torno a la laicidad del Estado, tiene que ver con el aborto, del que el Diagnóstico hace eco de su dimensión más honda de violencia contra las mujeres, pues afirma: “Aun cuando resulta difícil saber cuál ha sido la evolución de las muertes maternas que en 2002 fue de

¹¹⁹ OACNUDH – México, “Diagnóstico de la situación de los Derechos Humanos en México.” Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, México, Diciembre de 2003, página 142

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid.

6.3 por cada 10 mil nacidos vivos, de acuerdo con estudios específicos de la Secretaría de Salud, una causal importante continúa siendo el elevado número de abortos clandestinos y sus secuelas, ante una sociedad que se niega a reconocer la gravedad del asunto como un problema de salud pública y a debatir abiertamente las estrategias y políticas para enfrentarlo”.¹²² Igualmente, el Diagnóstico se hace eco de diversos estudios indicativos de que “la polarización en las condiciones de vida de las mujeres en diferentes estratos sociales y zonas del país muestra la persistencia de la desigualdad como un obstáculo estructural a la vigencia de los derechos humanos en México”.¹²³ Tal polarización, el Diagnóstico la llega a calificar de “situaciones de ciudadanía diferenciada para las mujeres”.¹²⁴ Para el año en que fue elaborado este importante y valioso documento, ya se denunciaban “las diferencias en el desarrollo del marco jurídico”, al que faltaría agregarle las recientes modificaciones a las constituciones estatales que penalizan el aborto en 18 entidades federativas. De ahí que, desde diciembre de 2003, cuando se da a conocer el Diagnóstico, se haga una de las denuncias que van al núcleo fundamental de la violencia contra las mujeres: “La cultura de género dominante y su lenta transformación, así como la persistencia de instituciones (vida doméstica, iglesias, sistema escolar, medios de comunicación, sindicatos) y estructuras de poder que reproducen y fomentan las asimetrías de género y mantienen estereotipos tradicionales, constituyen el obstáculo estructural de más difícil superación en materia de la igualdad entre los sexos y de respeto a los derechos humanos de las mujeres. El abordaje desde la perspectiva de género significa el reconocimiento de las condiciones en que viven y se desarrollan las mujeres, **pero también los hombres**, y plantea la necesidad de avanzar en la transformación de las formas de relación entre ellos desde el hogar hasta las instituciones macrosociales”.¹²⁵

Hay otros dos bloques de denuncias que recoge el Diagnóstico, uno que tiene que ver con la violencia laboral y otro bloque con diferentes grupos de mujeres, las que padecen discapacidad, las lesbianas,

¹²² Ibid.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid., páginas 142 y 143. El subrayado es mío.

las migrantes, reclusas y trabajadoras del sexo, “estos últimos grupos particularmente por parte de servidores públicos de los cuerpos de seguridad y de las estaciones migratorias y reclusorios”.¹²⁶ Finalmente, el Diagnóstico recoge un hecho relevante y es “el desconocimiento sobre los derechos humanos de las mujeres. De hecho, muchas organizaciones y organismos que trabajan en ese campo no consideran tales derechos como un tema específico de derechos humanos... [Por otra parte], el desconocimiento que las mujeres tienen sobre las posibilidades de reclamar el respeto a sus derechos humanos, especialmente en las zonas rurales, se traduce en un bajo nivel de empoderamiento para hacer exigibles y justiciables sus derechos humanos”.¹²⁷

Hasta aquí, hemos presentado sólo el panorama de la realidad vista desde estudios de organismos gubernamentales e intergubernamentales, con aportes de algunas ONG. En la Segunda Parte retomamos el debate teórico y el panorama de las rebeldías y resistencias a esta crudelísima realidad, las rebeldías y resistencias de mujeres y de hombres y mujeres juntos. ●

¹²⁶ Ibid., página 143

¹²⁷ Ibid.