

PUERTAS LUMEN GENTIUM

No. 4 • DICIEMBRE DE 2020

UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM



PUERTAS LUMEN GENTIUM

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM



No. 4 • DICIEMBRE DE 2020
UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM



DIRECTORIO

Puertas Lumen Gentium

Director Editorial

Valenti Salmerón Flores

Coordinador Editorial

Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Editora Literaria

Yésica Ramírez Pérez

Comité Editorial

Valenti Salmerón Flores

Irma Patricia Espinosa Hernández

Guillermo Valadez

Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Gerardo Cruz González

Comité Internacional

Dr. Mauricio Beuchot Puente (IIF-UNAM)

Dr. Federico Altbach Núñez (Universidad Católica Lumen Gentium)

Dr. Arturo Mota Rodríguez (Universidad Anáhuac del Sur)

Dr. Jaime Emilio González Magaña S. J. (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma)

Dr. Gabriel Jorge Mendoza Buenrostro (UP)

Dr. Salvador Rafael Castro Aguilera (Universidad Intercontinental)

PUERTAS LUMEN GENTIUM, Año 4, No. 4, diciembre de 2020, es una publicación anual editada y distribuida por la Universidad Católica Lumen Gentium, A. C. Victoria #133, Col. Tlalpan centro, Alcaldía de Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México. Tel. 5655-5003, www.universidadcatolica.edu.mx. Editor responsable: Valenti Salmerón Flores. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2017-021510424100-102, ISSN: 2594-0945, ambos otorgados por el Instituto de Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido No. 17061, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Talleres de Stampa RH, Av. 565 #105, Col. San Juan de Aragón sec. 2. Alcaldía. Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2020 un tiraje de 700 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos son de su exclusiva responsabilidad.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos o imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Católica Lumen Gentium A.C.

Contenido



Presentación

El calendario no solo indica fechas precisas de inicio y término del recorrido de la Tierra alrededor del Sol sino que marcan el devenir de actividades y sucesos programados para el ser humano de tal suerte que las diversas dimensiones de la humanidad (sociedad, política, ciencia, arte, cultura, economía, etc.) se sincronizan en su quehacer. Sin embargo, la vida cotidiana en que se desarrolla el ser humano tiene su propio ritmo temporal, mismo que se encuentra marcado por los sucesos más significativos que vive en colectivo. En este sentido, el año 2020 parece como suspendido para algunos o de una duración extremadamente corta, para otros; la causa es contundente: la pandemia por COVID-19 declarada por la Organización Mundial de la Salud (OMS) el 11 de marzo de 2020.

A partir de la declaración de pandemia, el tiempo dejó su cotidianidad y pasó a ser un tiempo emergente y de emergencia a nivel global que ha ido transformando, a la par, la relacionalidad de la humanidad –lo virtual tiene preferencia sobre lo presencial– de forma tal que el mundo que conocimos, en gran medida, no existe más y sería ingenuo pensar que lo retomaremos en algún momento posterior.

En medio de este panorama nuevo y desconcertante, la Universidad Católica Lumen Gentium continuó su actividad académica tanto en las aulas como en la investigación, coloquios, conversatorios y webinar. La edición 2020 de la Revista Puertas Lumen Gentium también es ejemplo de la actividad incansable de esta casa de estudios.

El contenido de la sección de Psicología contiene dos textos: el primero, «Reivindicación de los Saberes Ancestrales. Una propuesta pedagógica desde la ecología de los saberes», es un trabajo colectivo de Santacruz, Vélez, Serrano & López y proviene de Ecuador, expone la integración de los saberes ancestrales de los pueblos originarios dentro de los planes de estudio, pero no como mero contenido folclórico o mosaico de localidad sino como reconocimiento a la diversidad de estructuración de universos simbólicos; el segundo, «El sujeto-supuesto-contagio. El psicoanálisis en tiempos de la COVID-19», de Abud, desarrolla los efectos de la pandemia, desde un punto de vista filosófico y psicoanalítico, así como sus relaciones con la opresión buscada desde la biopolítica.

La sección de Filosofía contiene tres textos. El primero, «Dicotomías de género en el discurso político», de Flores, es el artículo que ganó el primer lugar en el 2º Congreso Internacional: Género, Familia y Exclusión Social de 2019 y muestra una serie de conceptos polares presentes en la política que buscan limitar la participación de la mujer en este ámbito. El segundo texto de esta sección, «Lo Monstruoso de mirar, lo monstruoso de no ser mirado: concepto de amistad en la lectura filosófica de la serie Hannibal desde el pensamiento de Romano Guardini» de Hernández, desarrolla el concepto de mirar como salida a uno de los males más difundidos: la soledad del ser humano actual. El tercer texto, «Misterio, digamos te alejas» de León, es un recorrido filosófico intrépido a través de los versos de un poema para mostrar la configuración trascendente, y no siempre asumida, de la libertad humana.

La sección de Teología está compuesta por dos artículos con referencias históricas. El primero, «La Gerusalemme liberata y la cristianización de la épica», de Aquino, expone la articulación del género épico cristiano desde la asimilación de estructuras épicas de la literatura griega y latina. El segundo texto, «Creación de la Diócesis y Arquidiócesis de México y su vida pastoral en el siglo XVI» de Vázquez, desarrolla el surgimiento de la actual iglesia particular a que pertenece esta casa de estudios.

La edición 2020 de nuestra revista contiene una reseña de una obra colectiva de varios libros denominada «La religiosidad popular desde sí misma» que es producto de los integrantes del Observatorio de Religiosidad Popular. Cabe destacar que algunos docentes de la Universidad Católica Lumen Gentium son miembros fundadores de este espacio de investigación por lo que sus aportes también están integrados en esta colección.

Para finalizar, no pueden faltar, por un lado, la invitación al 3° Congreso Internacional: El virus de las Ideologías, a desarrollarse en esta institución educativa y, por otro lado, las referencias curriculares de los autores y colaboradores de esta edición de la Revista Puertas Lumen Gentium.

La edición de este año nos lleva, pues, desde algunos referentes históricos del pensamiento cristiano hasta el deseo del otro, frente al conocimiento ancestral y la trascendencia pasando por la exclusión y la opresión.

Que la lectura estos artículos sea de su beneplácito tanto como lo ha sido para todos los que participaron para que este número llegara a sus manos, aún en medio de un mundo que no acaba de irse.

Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano Flores
Coordinador Editorial
Universidad Católica Lumen Gentium

CONTENIDO

Presentación	
Alejandro Gabriel EMILIANO FLORES	7
Índice	11

INVESTIGACIONES LUMEN GENTIUM. PSICOLOGÍA

Reivindicación de los Saberes Ancestrales. Una propuesta pedagógica desde la ecología de los saberes	
Samuel Benedetto SANTACRUZ MONCAYO	
Paulo Emanuel VÉLEZ LEÓN	
Víctor Manuel SERRANO CUEVA	
Junior Elio LÓPEZ JIMÉNEZ	15
El sujeto-supuesto-contagio. El psicoanálisis en tiempos de la COVID-19	
Juan José ABUD JASO	27

INVESTIGACIONES LUMEN GENTIUM. FILOSOFÍA

Dicotomías de género en el discurso político	
María de la Luz FLORES GALINDO	43
Lo Monstruoso de mirar, lo monstruoso de no ser mirado: concepto de amistad en la lectura filosófica de la serie Hannibal desde el pensamiento de Romano Guardini.	
Juan Carlos HERNÁNDEZ CAMPOS	57

Misterio: digamos que te alejas Hugo Ignacio LEÓN NEVÁREZ	75
--	----

INVESTIGACIONES LUMEN GENTIUM. TEOLOGÍA

La Gerusalemme liberata y la cristianización de la épica Gabriel Josué AQUINO CHÁVEZ	91
---	----

Creación de la Diócesis y Arquidiócesis de México y su vida pastoral en el siglo XVI Francisco Alberto VÁZQUEZ ANDONAEGUI	105
--	-----

RESEÑAS

La religiosidad popular desde sí misma Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES	125
--	-----

NOTICIAS

3er. Congreso Universitario: El virus de las Ideologías. Lic. José Esteban Miranda Hernández	133
---	-----

COLABORADORES	135
-------------------------	-----

Investigaciones Lumen Gentium

Psicología



Reivindicación de los Saberes Ancestrales

Una propuesta pedagógica desde la ecología de los saberes

Samuel Benedetto Santacruz Moncayo
Paulo Emanuel Vélez León
Víctor Manuel Serrano Cueva
Junior Elio López Jiménez
Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador

Contexto del problema

Pese al cientificismo que lleva a legitimar solo lo negociable, lo útil y lo pragmático del conocimiento, hay cierto interés por parte de las organizaciones de los derechos humanos de reivindicar los saberes, conocimientos y prácticas ancestrales, tradicionales y populares, ya que han sido integrados y promovidos al ámbito cultural, social y educativo desde la consolidación de políticas públicas. Sin embargo, los logros que se han dado hasta este momento no parecen ser suficientes, hace falta una mayor reflexión y comprensión de los mismos ya que su reivindicación no pasa solo por integrarlos a una constitución sino de poder asimilar en cuanto sea posible su riqueza cultural como un patrimonio que pueda ser difundido, incorporado y enseñado, quizás no con la misma rigurosidad de otras disciplinas, pero si tenido en cuenta y valorado como un conocimiento alternativo que empuja a ir más allá de lo comúnmente estructurado.

Poco a poco esta preocupación por rescatar y valorar los saberes ancestrales va tomando cada vez más fuerza, los problemas de los que siempre ha hecho gala ocuparse la comunidad científica moderna tienen en su mayoría una incipiente conciencia de intervención real en el mundo, su preocupación ha sido el registro de información, de datos, de crear teorías, pero han olvidado otras formas de conocimiento que hoy por hoy son vitales para cierto sector académico, como el cuidado de la biodiversidad y del medio ambiente. La tecnociencia ha facilitado a las personas muchas cosas haciendo de la vida una mejor manera de sobrellevarla, pero en detrimento en su mayoría de la naturaleza, pues ella le sirve solo para ser aprovechada.

Frente a esa realidad, en este trabajo se ha tenido en cuenta parte de esa amplia doxografía que ha venido cavilando sobre este tema. Lo que se ha querido establecer es que dentro de lo que Santos de Souza (2010b) llama:

ecología de saberes, su expansión de carácter testimonial de los saberes, tiene que abrazar también las relaciones entre conocimiento científico y no-científico, por lo tanto, expandir el rango de la intersubjetividad como interconocimiento es el correlato de la intersubjetividad y viceversa. (p.37)

De ahí que lo que se pretende en este trabajo es precisamente el valorar los saberes ancestrales como una posibilidad del buen conocer, sin deslegitimar el conocimiento de occidente, antes bien éste tiene que complementar y enriquecerle mostrándole, por ejemplo, una mayor conciencia sobre la equidad en una sociedad multicultural, el valor de la comunidad por encima de los intereses particulares, la economía cultural y de reciprocidad con el medio ambiente, entre otros. Esta visión ancestral, que solo es una parte de la gran riqueza cultural que falta aún por explorarse, podría complementar y enriquecer los objetivos transversales que se trazan en la estructura curricular del sistema educativo, y podría ser una iniciativa de referencia en la formación desde el ámbito familiar, e incluso, de la ciudadanía.

Sin embargo, al ser solamente integrados y institucionalizados estos saberes, se tiende a segmentarlos y aislarlos frente al saber técnico y científico predominante. Una de las conclusiones a las que se llegó es que se ha dado un cumplimiento de inserción de los saberes ancestrales desde las políticas públicas; sin embargo, se desconoce la profundidad y significado de lo que realmente pueden aportar estos saberes para el desarrollo integral de la comunidad.

El renacer del saber tradicional

Hace más de 200 años ha habido una transformación de los principios que regulaban a las sociedades modernas, especialmente nos estamos refiriendo al Estado y al mercado que han quedado supeditados a una nueva colonización que, en aras del neoliberalismo, se han disputado el poder trayendo consigo devastadoras consecuencias especialmente para los grupos marginales. El tercer principio que complementa este trío es el principio de la comunidad, el cual, a diferencia de los otros dos, ha quedado relegado, olvidado, pues el sistema advierte constantemente la individualidad por encima de los intereses colectivos.¹ Siguiendo esa lógica de legitimación, queda reducido también el conocimiento científico enmarcado dentro de la estandarización mercantil, que obedece a los intereses del sistema, se considera conocimiento solo a aquel que obedece a lo útil, a lo técnico y a lo práctico, para lo cual se crean unos protocolos, unas

1 El tema que rodea esta idea es la ecología de los saberes y su crítica a los conocimientos institucionales y organizativos que subyacen a las prácticas de los gobiernos del Estado que ponen énfasis exclusivos en el orden, obstaculizando el paso del colonialismo a la colectividad y solidaridad

directrices y un método que se regula por lo general desde el imperialismo del conocimiento occidental. Santos de Souza (2010a) propone más que un derecho al conocimiento, a un derecho al conocimiento alternativo, sin decir con ello que no sea importante el primero, pues somos seres que constantemente estamos conociendo, pero la iniciativa va más por reconocer otros saberes, lo que implica un alejarse del conocimiento - regulación, hacia la dirección de un conocimiento – emancipación, donde es posible una pluralidad de conocimientos,² que por el solo hecho de estar presentes habrá siempre una voluntad que decida su rescate, permitiendo, así, una ecología de los saberes que más allá de la verdad científica lo que procuran es el buen conocer.

El buen conocer es inherente a una comunidad tradicional, Mircea Eliade valora, por ejemplo, el significado profundo que tiene el símbolo sagrado para las sociedades arcaicas, ya que este permite suprimir el tiempo y el espacio, es decir, la historia, el tiempo lineal, para volver al tiempo primigenio donde se podía estar en armonía con la totalidad (Eliade, 2011). En ese mismo sentido, a los saberes y prácticas ancestrales se les puede considerar como aquellos posibilitadores para el indígena, el afroamericano, el campesino que les permite buscar en esta forma de sabiduría algo fundamental que es asumir desde sus propias concepciones: la vida, el cosmos, la naturaleza en aras de una construcción recíproca y comunitaria constituyente de sentido, de esto hay un buen número de escritos que han encontrado en este tema un camino que aún queda mucho por recorrer y no se agota, como lo han hecho Crespo y Vila (2014) en su obra: *Saberes y Conocimientos Ancestrales, Tradicionales y Populares*.

A pesar de esto, como consecuencia del colonialismo intelectual y del cientificismo occidental, una de las tendencias que se vive en los últimos tiempos es la destrucción de los mecanismos sociales y culturales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con las generaciones anteriores, los jóvenes hombres y mujeres de este siglo crecen en una suerte de presente permanente sin relación orgánica con el propio pasado del tiempo en que viven, parece que las cosas de antaño no significan nada, la sabiduría tradicional y ancestral parece no tener sentido, ni cabida en esta época, considerándoseles, incluso, como parte de la imaginación, de la fantasía, de una cosmovisión que no tiene como competir con la estructura del conocimiento científico actual.

A pesar de eso, se asoma un advenimiento de conversión del mundo en una unidad única operativa, en la que las viejas centralidades empiezan a dar paso a unas nuevas mediante iniciativas como: proyecto civilizatorio alternativo, epistemologías del sur, ecología de los saberes, proyectos heterotópicos diferenciables, refundación del estado, entre otros.³ En la región sur se desarrolla

2 La crítica que hace aquí Santos de Souza es que mientras siga habiendo exclusión, habrá una pluralidad de saberes, y en cierto sentido esto es algo positivo, porque el conocimiento científico que postula una epistemología general siempre tendrá del otro lado de la línea, una manera diferente y desde otra perspectiva de ver las cosas.

3 En oposición de los proyectos de la epistemología occidental europea, cuyo objetivo era la unidad total del mundo, la unidad orgánica de la humanidad y la articulación completa de todos los elementos de la naturaleza, unidad que apuntó a desarrollar ideas unificadas y conceptos unitarios para ser aplicados a todas las disciplinas del conocimiento. Los proyectos que empiezan a aparecer desde las epistemologías del sur, no buscan la unidad, sino la emancipación.

una intensa discusión de carácter teórico y práctico que empieza a consolidar un constitucionalismo alternativo, un constitucionalismo desde abajo que intenta ir más allá de las concepciones liberales. Bolivia y Ecuador, por ejemplo, conciben el estado como plurinacionalidad, existen varias naciones en un mismo estado, dando prioridad a los derechos colectivos sobre los derechos individuales burgueses.

Frente a este panorama, se tiene que tener la honestidad de hacer una ecología de los saberes, eso que de Santos de Souza (2010a) es muy incisivo en explicar, porque el espíritu colonialista no solo ha sido político, del cual ya hemos sido liberados en gran medida por el proceso de independencia de las naciones, sino de otro tipo de colonialismo que ha permitido el epistemicidio, la destrucción de los saberes propios de los pueblos, especialmente del sur, que lejos de acabarse se han reproducido de modo endógeno cada vez más por todas partes.

La sociedad academicista y científicista latinoamericana promueve desde las universidades y desde las instituciones educativas una mayor relevancia a la epistemología occidental dominante, a la tecnociencia, en desmedro de los saberes tradicionales. Cuando se produce un saber popular, un saber como el que produce el campesino, un saber indígena, se nos viene a la mente de que ahí no hay ciencia, no hay filosofía, no hay conocimiento, sino que lo que hay es subdesarrollo. Los saberes, conocimientos y prácticas ancestrales tradicionales y populares reclaman a gritos y con emergencia sus derechos, no para ser tenidos en cuenta únicamente desde las constituciones de cada país, sino desde su comprensión genuina y profunda cuyo saber nos hace reflexionar que el modernismo, junto con la eficiencia de la razón, con el desarrollo de la ciencia y de la técnica, no pudo ni podrá acabar con los problemas humanos, frente a eso el saber ancestral propone no una solución sino una alternativa, que es volver a encontrar el equilibrio con la naturaleza, con la comunidad y con la totalidad del cosmos.

Algunas propuestas, como las que veremos más adelante, indican que se han dado pasos que permiten integrar ciertos saberes y prácticas ancestrales a ámbitos como los de la educación. Otras propuestas han permitido la lucha por la reivindicación de los derechos humanos, la defensa y protección del medio ambiente, el reclamo frente a las injusticias sociales, el reconocimiento de las minorías. El impulso frente a estas iniciativas, como era de esperarse, no ha venido de la ciencia, que generalmente se presenta como artífice y responsable de la transformación del mundo, sino de movimientos indígenas, afroamericanos, grupos minoritarios, campesinos, comunidades eclesiales de base que por lo general no habitan en los centros urbanos e industriales, sino en las laderas del campo, en la altura de los andes o en las llanuras de la selva amazónica. El protagonismo ha sido crucial en más de una vez, claro ejemplo de ello fue lo que se vivió en el paro nacional en el Ecuador, cuando el movimiento indígena, junto con otros movimientos sociales, tomó la voz de protesta frente a las reformas económicas que pretendía el gobierno de turno, o la experiencia que nos han

dejado los grupos estudiantiles de Colombia, Chile, sin mencionar a otros tantos que se han hecho escuchar su voz, la voz de los marginados en el reclamo de sus derechos; por otro lado, no es de extrañar que, desde ya hace años en países como Bolivia, se haya establecido un gobierno con un carácter plurinacional y multicultural, cuyo ejemplo ya es un hecho en otros países de la región.

Otro aspecto que se tendrá en cuenta al final de esta exposición es el tema de la liberación, en qué medida los saberes y prácticas ancestrales promueven cierta liberación, no se trata, por tanto, de relegar toda una amplia y rica tradición de occidente, como si se tratase de echar al traste o ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental, sino que se debe afinar lo que se pretende con dicho propósito. Somos, quiéralo o no, herederos de toda una cultura que se ha visto prolija en muchos ámbitos, no se quiere estigmatizar los aportes que el pensamiento occidental ha hecho al desarrollo de los pueblos, los cuestionamientos más bien van en el sentido crítico; en cuanto si queremos transformaciones de manera integral, no debemos depender tanto de lo que occidente siempre impone, sino comenzar a ver otras alternativas en las que imprime no tanto el desarrollo individual y liberal, sino el desarrollo colectivo y comunitario.⁴

Experiencias ancestrales para el ámbito educativo y formativo

Se presenta a continuación la fundamentación teórica sobre algunas experiencias en las que los saberes, conocimientos y prácticas ancestrales, tradicionales y populares, arraigadas aún en la diversidad cultural de nuestra región, se pueden integrar como propuesta de inclusión al ámbito educativo y formativo.

1. Saberes y prácticas ancestrales en el ámbito educativo

Según Crespo (2014), estos saberes y conocimientos no pueden ser tratados desde una perspectiva aislada, de ahí que surge la necesidad de comprenderlos desde una visión integral y completa que irriga a diversas áreas del conocimiento, especialmente a la educación desde modelos, como el propuesto por países como Bolivia, Ecuador y Perú, de una educación intercultural bilingüe que se ha querido consolidar en toda la región. Por otro lado, tal como lo asegura Antonia Candela (2012), los saberes tradicionales deben ser vistos como un conocimiento desde lo socio-cultural (Comunidad) como parte de un todo en las relaciones entrelazadas en el aula, las concepciones y el aprendizaje dependen del contexto social y cultural en el que se manifiestan. Esta relación permite comprender por qué los miembros de otros grupos étnicos, como los indígenas, no sustituyen las concepciones provenientes de su cosmovisión cultural por las de la ciencia, sino que ambas pueden co-existir y ser utilizadas en diferentes contextos porque han probado su pertinencia a través de siglos de aplicación en la práctica social.

4 Es importante el aporte que Ortega y Gasset dan a este tema, desde la distinción que hacen entre ideas y creencias, las creencias son una parte integral de nuestra identidad y subjetividad, mientras las ideas son exteriores a nosotros y se originan en la incertidumbre, las creencias en cambio se originan en la duda, pero para este autor, ambas pertenecen a la ciencia. Sin embargo, la ciencia se ha ido más por el lado de las ideas que de las creencias. (Santos de Souza, 2010a)

El conocimiento científico tiende a descalificar las prácticas tradicionales sin que realmente se analice su pertinencia en los procesos de construcción del conocimiento escolar. Si miramos detenidamente lo que se entiende como educación inclusiva,⁵ según Ainscow (2001, citado en Donoso, 2013), en ella se contempla la integración de todos, con igualdad de derechos, al proceso educativo. “Las escuelas ordinarias con esta orientación integradora representan el medio más eficaz para combatir las actitudes discriminatorias, crear comunidades de acogida, construir una sociedad integradora y lograr la educación para todos.” (p.14)

Considerando estos principios y siendo conscientes de la realidad de la región que en las últimas décadas ha impulsado el conocimiento, los saberes y prácticas ancestrales, tradicionales y populares, es más que pertinente y justificado que dentro de la política pública se incluya como parte del sistema educativo todo este patrimonio ancestral, pero no solo como un proceso de integración sino incluso como posibles estrategias pedagógicas, de las cuales se puede sacar provecho para enriquecer la didáctica y la ciencia misma en diferente áreas.

Tal como lo referencia Crespo et al., (2014) los conocimientos y saberes ancestrales, tradicionales y populares no son solo del pasado, son prácticas vivas de los diversos pueblos y nacionalidades de nuestro país, esa fue una de las consignas que se plasmaron en la Cumbre del Buen Conocer, celebrada en Quito entre el 27 el 30 de mayo de 2014. Estos saberes son los pueblos y nacionalidades quienes los poseen y son ellos lo que deben compartirlos con los demás grupos sociales, y es deber de la nación ayudar con los mecanismos para que se establezca un diálogo con esos saberes.

Se han venido desarrollando ciertos ámbitos para incluir los saberes ancestrales en la educación; en la región las propuestas giran en torno a proyectos que van desde la formulación de currículos hasta la formulación de estrategias pedagógicas más concretas

Las narraciones orales: mediante ellas se transmiten y enseñan conocimientos, valores y normas sociales y culturales a las nuevas generaciones. Álvarez (2012) menciona que las narraciones orales encierran experiencias acumuladas de manera colectiva de ahí que: “Al ser generadas y producidas por un pueblo, tienen un alto significado en la enseñanza porque no parte de una persona en particular sino de un grupo colectivo”.

Relatos narrativos: se trata de una amplia gama de textos con formas y funciones muy distintas: cantos, rezos, conjuros, consejos, narraciones, legislación, organización de las comunidades entre otros (Alvarez, 2012, p. 31). Los relatos narrativos son muy accesibles a niño/as porque su función es la de transmitir normas o formas de comportamiento; advertir sobre peligros y socializar una información o contenido cultural que es importante en la vida cotidiana. En el fondo de todo este legado narrativo hay una legítima conciencia de los

5 Las políticas públicas por lo general asimilan la inclusión educativa como un problema de cupos escolares, promueven para ello la educación gratuita, pero hace falta una visión más profunda de lo que implica una educación inclusiva desde una orientación de integración.

pueblos por conservar, a como dé lugar, las tradiciones que les ha servido para configurarse ética y socialmente, lo que conlleva luego a poder transmitir aquello que ha servido para mantener su estructura organizacional.

Cabe mencionar que la concepción indígena del tiempo no es lineal como en occidente, sino circular,⁶ de ahí que tanto la tradición oral como los relatos narrativos tienen la función de preservar los conocimientos ancestrales, no como relatos del pasado, sino como episodios que se actualizan y están presentes en la vida cotidiana de la comunidad. (Alvarez, 2012)

Algunas propuestas en educación para incluir los saberes ancestrales es la que se da en Bolivia desde la formulación de currículos regionales, donde el conocimiento es parte de un sistema cultural que integra la lengua, los sistemas clasificatorios, la religiosidad y la espiritualidad, a diferencia del conocimiento occidental que separa la racionalidad de la espiritualidad. Según Oreal/Unesco (2017), los currículos regionales son aprobados por el ministerio, tal y como ha sido estructurado por los pueblos originarios, si estos currículos no guardan relación con toda esa cosmovisión, entonces, se tienen que rediseñar.

En Ecuador se dan proyectos de participación activa de la comunidad desde la organización de las mingas: Según el artículo 347 de la constitución, el Estado tiene el deber de garantizar la participación activa de estudiantes, familias y docentes en los procesos educativos. Y, a pesar de que la minga se entienda como una actividad meramente funcional, vale señalar que las mingas escolares además de propiciar el cuidado y mantenimiento de las escuelas, viabilizan también el desarrollo de aspectos festivos, ayudan a recuperar los juegos tradicionales, las historias de la comunidad, del pueblo o ciudad, propicia el intercambio, conocimiento de saberes y tradiciones en toda la comunidad escolar.

Otra de las prácticas de la región son los encuentros nacionales Tinkuy en el Perú. La palabra tinkuy es de origen quechua y puede traducirse como “encontrarse”, refiere a jornadas de encuentro de dos o tres días en la ciudad de Lima, articuladas en torno a la presentación de proyectos de aprendizaje de los estudiantes de colegios de los pueblos originarios, pero más allá de una exposición, tipo casa abierta, como a las que ya estamos acostumbrados en las demás instituciones, aquí se trata también de reflexionar y traer a debate algún tema central en donde priman los intereses colectivos o que estén afectando a la cosmovisión de los pueblos, a su organización o su medio ambiente. Entre otras prácticas, estos son solo algunos de los que aparecen en el reporte de la Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe (Orealc) que, junto con la Unesco, fue celebrado en Santiago, en el año 2017. (Orealc/Unesco Santiago, 2017)

2. Los saberes y prácticas ancestrales en la reivindicación de los derechos humanos

Como ya lo advierte Barandiaran et al., (2015) un nuevo movimiento de ciencia pública y ciudadana se está abriendo últimamente, para que se aborden problemas

6 Para mayor comprensión del tiempo cíclico véase la obra *El mito del eterno retorno* de Mircea Eliade especialmente en el capítulo 4 “El terror a la historia”

sociales, más allá de la aún dominante mercantilización e instrumentalización capitalista del conocimiento científico. Para Alvarez (2012), actualmente se han logrado cambios importantes desde la política pública, incluyendo reformas en las mismas constituciones de varios países, así como debates y un nuevo modelo educativo intercultural y multilingüe que se exige como parte de los derechos humanos individuales y colectivos de los pueblos que conforman las naciones. Han sido de vital importancia, para lograr la institucionalidad de la diversidad cultural, los movimientos sociales como actores políticos, tal como lo menciona Escobar et al. (2001 citado en González, 2010)

En las últimas décadas, movimientos sociales de la región latinoamericana, como el Movimiento Cocalero en Bolivia, los Zapatistas en México, el movimiento indígena Caucaño en Colombia, los Piqueteros en Argentina, entre otros casos, han desarrollado un papel destacado en la institucionalización de la diversidad cultural. Ellos han ampliado su campo político al transformar las prácticas dominantes, incrementar la ciudadanía y asegurar la inserción de los sectores excluidos.

En Ecuador, por ejemplo, la nueva constitución 2008 partió de conceptos de tradiciones indígenas ancestrales para asumir el -Buen Vivir-, desde la cosmovisión indígena, como objetivo y sentido hacia el cual se orienta la vida económica, política, social y cultural del país. El objetivo 7, por ejemplo, en su transversalidad, enfatiza precisamente en la preservación, fomento y promoción de los saberes ancestrales. La Carta Magna en el Artículo 57, en sus numerales 14 y 21, menciona sobre los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades, donde se establece: desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior. En el Art. 347, en su numeral 10, se menciona asegurar que se incluya en los currículos de estudio, de manera progresiva, la enseñanza de al menos una lengua ancestral.

En Colombia, en las comunidades indígenas del Cauca, las mingas se han comprendido como un trabajo colectivo en pro de un fin común y particular de los comuneros, pero también como una estrategia de mantenerse unidos en unos ideales que buscan resolver problemas que el sistema político no ha solucionado legal o institucionalmente. Las tomas de vías o edificios del gobierno han sido parte de jornadas de mingas por parte de indígenas movilizados en Bolivia y México; en Colombia, las marchas y los bloqueos de carreteras han sido acciones muy usadas. Así mismo, las acciones de estos movimientos muestran un fuerte componente simbólico. (González, 2010)

La liberación que promueven los saberes y prácticas ancestrales en los pueblos del sur no es otra cosa que levantar una voz de protesta, no con el ánimo de desestabilizar la democracia, pues desde inicios del siglo XXI la crisis de la modernidad pareciera haber causado también estragos a las democracias de todo el mundo. La idea de democracia que subyace a esta tendencia es fruto del colonialismo político e ideológico y resulta servil a los intereses y a las lógicas

de poder en las que se inscribe el mundo en el contexto del neoliberalismo y su lógica de mercantilización de la vida. (Osorio, 2016)

Sin embargo, hay que considerar que el origen de la democracia no ha sido solo en occidente. Si entendemos, por ejemplo: la participación, el estado multicultural, plurinacional, la autonomía de los pueblos ancestrales e indígenas, ahí se está promoviendo una democracia que poco tiene que ver con occidente, pero eso no le quita que se le esté dando todo el valor a sus principios fundamentales.

Un claro ejemplo de ello es Bolivia y Ecuador, países que han consolidado políticas para reconocer un estado plurinacional que se distingue por dos aspectos fundamentales: ciudadanía multicultural y democracia intercultural,⁷ la primera expresa una ampliación en el sistema de derechos con el reconocimiento de los derechos colectivos. La democracia intercultural se refiere a un modelo que combina mecanismos de democracia representativa, directa, participativa y comunitaria. (Minnaert y Endara, 2015)

De ahí que sea necesario comprender el sentido de la cosmovisión de los pueblos indígenas originarios, ya que, si occidente promueve una democracia en libertad, el saber ancestral no entiende dicha libertad sino es en el seno de la comunidad, aunque pareciera contradictorio, la libertad no se da sin los intereses colectivos. Otro claro ejemplo de ello son las políticas económicas del estado, cuando se deciden actividades productivas extractivistas (minería, la explotación petrolera, etc.), como mecanismos de solventar y recuperar la economía del país. Para el saber campesino, indígena, la tierra nos brinda lo necesario y a ella hay que devolverle los favores recibidos, de ahí que promuevan una cierta convivencia armónica con la naturaleza, el saber ancestral insiste desde su cosmología una cierta sabiduría inherente a la naturaleza, si se rompe dicho equilibrio es porque el ser humano ha abusado de ella.

Conclusiones

Una de las conclusiones sobre el tema es que se ha dado un cumplimiento de inserción de los saberes y prácticas ancestrales tradicionales y populares desde las políticas públicas, llegando, incluso, a constitucionalizarse; sin embargo, se desconoce la profundidad y significado de lo que realmente pueden aportar estos saberes para el desarrollo comunitario, educativo y para la democracia.

Las mingas, los currículos regionales, los encuentros Tinkuy y otras prácticas tradicionales aparentemente son simples jornadas, proyectos o actividades como cualquier otra, pero hay toda una cosmovisión simbólica y significativa en ellas que hace falta comprender, quizás porque se está en una lógica eminentemente occidental, academicista que no da espacio a saberes alternativos.

Se trata, por tanto, no solo reclamar desde la constitucionalidad y desde la ley los derechos de toda esta cultura ancestral, sino de comprenderlos como parte de nuestra propia identidad, porque con ello se está apostando por un desarrollo

⁷ El caso de Bolivia ha sido tratado con mucha profundidad por Santos de Souza, B. (2010c) especialmente en su obra: *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*.

integral donde los derechos de la madre tierra son los mismos derechos del ser humano tal como lo ven los pueblos originarios. La naturaleza, las costumbres, los ritos, la religión, el saber no pueden verse como segmentos de la realidad, todos ellos forman parte de la vida y es con ese imperativo que se debe buscar el buen vivir en nuestras sociedades.

Las movilizaciones sociales desde los grupos minoritarios, como los indígenas, los afrodescendientes, los campesinos han ampliado el espectro político al transformar las prácticas dominantes de la democracia para institucionalizar mejor la diversidad cultural, incrementar la ciudadanía y asegurar la inserción de los sectores excluidos.

Referencias Bibliográficas

- Alvarez, G.F. (2012). *Los relatos de tradición oral y la problemática de su descontextualización y re-significación* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de La Plata, Argentina]. Repositorio institucional UNLP. www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/
- Barandiaran, X.; Araya, Daniel y Vila-Viñas, D. (2015). Investigación colaborativa, participativa y abierta. En: *Buen Conocer/FLOK Society: modelos sostenibles y políticas públicas para una economía social del conocimiento común y abierto en el Ecuador*, editado por Barandiaran, Xabier. Quito: IAEN.
- Candela, A. (2012). Un estudio etnográfico sobre la enseñanza de ciencias en las aulas de escuela primaria. En Molina, A. (ed.), *Algunas aproximaciones a la investigación en educación en enseñanza de las Ciencias Naturales en América Latina* (pp.39-62). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Crespo, J.M y Vila-Viñas, D. (2014). Saberes y conocimientos originarios, tradicionales y Populares. En Vila-Viñas, D. & Barandiaran, X.E. (eds.), *Buen Conocer/Flok Society. Modelos sostenibles y políticas públicas para una economía social del conocimiento común y abierto en el Ecuador* (pp. 619-692). Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Donoso, D. (2013). *La educación inclusiva en el marco legal de Ecuador: ¿responden las leyes ecuatorianas a las necesidades del modelo inclusivo?* [Tesis de maestría, Universidad Complutense de Madrid] <https://core.ac.uk/download/pdf/33103018.pdf>
- Eliade, M. (2011). *El mito del eterno retorno*. Alianza editorial.
- González, C. (2010). Naturaleza política y acciones colectivas de los movimientos sociales, un emblemático caso de movilización indígena, En Archila, N y González, P. (eds.), *Movimiento indígena caucano: historia y política* (pp.121 - 225). Universidad Sergio Arboleda.
- Minnaert, A. y Endara, G. (2015). *Democracia participativa e izquierdas. Logros contradicciones y desafíos*. Editorial Friedrich Ebert- Stiftung.
- Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe/UNESCO Santiago. (2017). *Conocimiento indígena y políticas educativas en América Latina*. (Reporte n, 1). <http://www.unesco.org/new/es/media-services/single->

viewtvrelease/news/indigenous_knowledge_and_practices_in_education_in_latin_ame/

Osorio, C.A. (2016). Democracia indígena: ¿otra democracia es posible? *Prospectiva, Revista de trabajo social e intervención social*, 22, (2016), 261-287. <https://doi.org/10.25100/prts.v0i22.1244>

Santos de Souza, B. (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.

Santos de Souza B (2010b). *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO.

Santos de Souza, B. (2010c). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Abya-Yala.

El sujeto-supuesto-contagio. El psicoanálisis en tiempos de la COVID-19

Juan José Abud Jaso
Universidad Católica Lumen Gentium

Introducción

Antes del 11 de marzo de este año el mundo era muy diferente. Pocos recuerdan ya, y ahora se ve lejano, que los días anteriores a que la Organización Mundial de la Salud (OMS) declarara la pandemia eran tiempos de revolución feminista globalizada y con epicentro en América Latina. Las calles todavía eran territorio de los ciudadanos y las compañeras y camaradas las llenaban de pañuelos verdes. Casi, sin que nos diéramos cuenta, la noticia pasó a ser la de las hordas de gente en busca de hacerse de todo el papel higiénico posible para enfrentar el incierto confinamiento. ¿Qué le pasó al mundo que el escenario de hace unos cuantos meses parece de una época distinta (y mejor o, al menos, menos peor)? Y las preguntas se pueden suceder al infinito, ¿volveremos a tomar una cerveza con los amigos en algún bar? ¿Volveré a ir con mis hijas a un sitio público y atiborrado de niños brincando? ¿Algún día podré ser otra vez analista y analizante en vivo y en directo sin que el dispositivo medie la relación? ¿Se puede elucidar el inconsciente a distancia? ¿Volveré a dar clases en el aula sin usar el zoom y hablarle a cámaras y micrófonos apagados? Y así, *ad infinitum*, cada individuo experimenta sus propias preguntas e incertidumbres.

Lo que define a esta temporada de pandemia es precisamente la incertidumbre y el miedo que ocasiona esta. Incertidumbre porque ya no tenemos contacto directo con el mundo; el celular, la tablet o la computadora se han convertido en nuestra ventana al exterior. Somos, ahora, tal y como las mónadas de Leibniz, sustancias interrelacionadas unas con otras sin tocarnos, “sin tener ventanas”, pero programados para interactuar, esta vez no por Dios, pero sí por la también omnisciente y ubicua internet. Ahora el problema no es, como para Descartes

y en la película *Blade Runner*, identificar si existe un alma humana dentro del cuerpo que percibimos, el problema es que ya no percibimos ningún cuerpo. Ahora la cuestión es ¿hay humanidad en aquel que dice estar del otro lado de la pantalla?

Mientras tanto, el miedo, sobre todo, el miedo a la muerte, que se impuso de una manera que, a mí por lo menos, me causa más terror que el propio virus, mucho más. Incluso escribo estas líneas con ese miedo que, como dice Agamben: “El miedo es un mal consejero, pero hace que aparezcan muchas cosas que uno pretende no ver”¹. Pienso que lo que el miedo no quiere dejar ver es cómo se están produciendo las subjetividades en medio de un estado de excepción permanente. En este ensayo pretendo escuchar el miedo para enfrentar aquellas realidades que preferiríamos permanecieran desapercibidas.

La producción de subjetividades lleva décadas siguiendo una tendencia clara: la del control absoluto de los sujetos a través de manipular su miedo a perder la vida. Para lograr esto se tiene que despojar a la vida de sus atributos humanos y dejarla en vida que meramente busca sobrevivir. Ya en 2009 escribí un artículo² basándome en la obra de E. Nicol y su concepto de “razón de fuerza mayor”, donde se presenta que las políticas del campo de concentración no quedaron atrás y que, más bien al contrario, son el paradigma de gobierno y control poblacional que se viene aplicando desde entonces. La mecanización y automatización de la vida humana se sigue imponiendo sin ninguna restricción. Esto ha tenido como consecuencia la uniformidad de la existencia; la diversidad cultural simplemente se va perdiendo. Todo esto en aras de sobrevivir, de mantener el cuerpo con vida, en su mínimo sentido, es decir, respirando y con el corazón funcionando. Lo que Agamben llama “vida desnuda”. Lo demás, lo que hace humana la vida y digna de ser vivida, el amor, el arte, la ciencia, la política, la mística, incluso, el psicoanálisis se va quedando en el camino, porque ya lo primero no es vivir, es no morir. Ambas cosas no son para nada lo mismo.

Lo que me ha sorprendido en esta pandemia es que este proceso se ha acelerado muchísimo *de manera voluntaria*. Es impresionante lo que las personas en todo el mundo hacen en aras, no de vivir como escribía arriba, sino de no morir. Al parecer, con tal de mantener los signos vitales activos, la gente es capaz de renunciar a su libertad, a su familia, sean hijos, padres o nietos, a su carrera, a su religión, a todo. En suma, con tal de no morir, se ha renunciado a la vida y, en consecuencia, se perdió el respeto a la muerte. ¿Dónde están las “Antígonas” contemporáneas que deberían exigir el respeto a los ritos funerarios de todos aquellos y aquellas a los que se les ha negado ese derecho? Brillan por su ausencia.

Hegel consideraba, en la *Fenomenología del espíritu*, que la autoconsciencia busca el reconocimiento, busca ser reconocida por otra autoconsciencia. Por eso es que el encuentro de dos consciencias es una lucha a muerte, una lucha por ser

1 AGAMBEN, G. (2020). ¿En qué punto estamos? La epidemia como política. Buenos Aires: Artillería inmanente, 2020. p. 20.

2 ABUD JASO, J. J. (2009). ¿Hacia el campo de concentración mundial? Mecanomorfoismo en la obra de Eduardo Nicol. En Horneffer, R. Eduardo Nicol. *Homenaje*. México: FFyL-UNAM, 2009.

reconocido que se debe llevar a sus máximas consecuencias. Será esclavizado aquel que quiera mantener su vida, su *vida desnuda*, que entrega al vencedor que ahora se convierte en su dueño. En la coyuntura de la pandemia, parece que se ha optado mayoritariamente por la vida desnuda y se ha perdido todo, en especial la libertad.

De la misma manera, el rostro humano ha sido clausurado, con todas las consecuencias ontológicas, éticas y existenciales que esto conlleva. Nuestra ventana al infinito ha sido cerrada, ese rostro infinito que, a decir de Levinas³, es siempre esa infinitud capaz de descomponer y dislocar cualquier totalidad, ha sido cubierto por un cubrebocas. Sin lo disruptivo del rostro humano no hay comunidad, no hay ciudadanía, no hay democracia, no hay solidaridad posible, ni siquiera hay demanda ética, hay solamente el encierro en el miedo a la muerte que se vuelve total. Estamos frente al último de los totalitarismos, el que ya ni siquiera nos permite vivir humanamente bajo el chantaje de conservar nuestra seguridad y salud. El prójimo ha sido abolido, no hay sino posibles contagiadores. Todo contacto humano es ya proscrito.

Esta “nueva normalidad” se impone de manera pacífica y con el convencimiento casi total de las poblaciones en el mundo. Al menos en México, un porcentaje mayoritario de la población entregó, sin ser forzada a ello por la violencia, su libertad de tránsito, dejó de ver a sus familiares más allá de los que habitan en su mismo techo, a sus amigos, a sus carreras, a sus amantes y, en muchos casos, hasta su vida sexual. Aparecieron también, de forma espontánea, un sinnúmero de “policías” que cumplen la función de a gratis y que gozan de reprender a la gente y recomendar el encierro y el uso de cubrebocas. Este gozo de servir al poder voluntaria y gozosamente merece ser interpretado por un psicoanalista.

Nueva normalidad es un eufemismo para “nuevo orden de control”, así como “sana distancia” es un eufemismo para el arresto domiciliario que experimentamos. Se está creando una nueva lengua formada precisa y principalmente por eufemismos que es producto del encierro y que expresa la naturaleza totalitaria del momento. Algo así como la *Lingua Tertii Imperii* de Klemperer⁴, el lenguaje del nazismo que, a la par del abuso de grandilocuencias como “histórico”, utilizaba expresiones como “solución final” para no hablar de “exterminio”. En cuanto a la pandemia y al discurso del miedo, esto tampoco es nuevo, cambie, estimado lector, “pandemia” por “terrorismo” y “virus” por “fundamentalismo islámico” y notará como la propaganda de la pandemia es un discurso reciclado de aquel con el que nos han machacado desde el 2001. Reciclaje que, eso sí debo admitirlo, ha tenido un éxito sin precedentes para controlar a las personas. Paralelos en la literatura los encontramos en los clásicos *1984* de G. Orwell y *A Brave New World* de A. Huxley, donde también las distopías tienen lenguaje *ad hoc*. Hace falta el psicoanalista que pueda escuchar este lenguaje novedoso y pueda devolver su reverso, lo impensado en él, lo inconsciente.

3 LEVINAS, E. (1971). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999.

4 KLEMPERER, V. (1947). *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Stuttgart : Phillip Reclam, 2020.

En este ensayo voy a mostrar, primero, la estructura de los procesos de dominación y subjetivación que nos han llevado hasta este extremo: Foucault, Deleuze, Agamben, Byung-Chul Han y Preciado serán nuestros guías que nos permitirán comprender los mecanismos de poder que se están implantando para obtener sujetos obedientes a la reproducción del capital y sumisos a los dispositivos tecnológicos. Todo esto, por supuesto, utilizando el miedo como el arma suprema. Inmediatamente, voy a interrogarme acerca del lugar y función del psicoanalista frente a esta situación. Para ello me voy a servir de la teoría de los discursos que elaboró Jacques Lacan⁵. Las nuevas técnicas de poder y control de las que hablamos han dejado obsoleto el papel del amo tradicional y se legitiman a través del discurso de la universidad y el discurso capitalista; es decir, a través del conocimiento que se identifica como científico (¿absoluto?) y el aprovechamiento de la escisión subjetiva para lograr sujetos productores y consumistas. El discurso psicoanalítico tiene por característica principal el mostrarle al analizante su escisión subjetiva para moverlo de lugar frente al amo y su deseo, de tal modo que deje de estar abrumado por estas instancias. El discurso psicoanalítico es la antítesis (¿antídoto?) al discurso del amo y al capitalista y, en realidad, a cualquier discurso totalitario, que se presenta como total.

¿Disciplina o control? Sí, por favor

El cuerpo humano es un producto del poder, está moldeado por el discurso y por las técnicas que hacen que ese discurso se enclave en él. Las normas, las prohibiciones, los tabús, las diversas posturas a los que somos forzados para pasar por los ritos de iniciación en cada sociedad constituyen nuestros cuerpos. Es falso e incorrecto pensar que existe un cuerpo humano “natural” o meramente biológico, que sustrae al uso cultural, a la utilidad que de ese cuerpo extrae la sociedad. En todo cuerpo está inscrito sobre él las disciplinas a las que ha sido sometido, los saberes que lo han auscultado y las técnicas de control que lo ha confinado a espacios específicos.

Los saberes están diseñados para insertarse en los cuerpos, para conformarlos, para hacerlos funcionales y maximizar su utilidad social. Las disciplinas relativas a la salud no son la excepción a esto, son más bien el culmen. El psicoanálisis debe desmarcarse continuamente de la medicina, de cualquier higienismo, en última instancia, de cualquier saber. El psicoanálisis no es un saber, es una forma de abordar el discurso para que emerjan los saberes que no sabemos que son sabidos: el inconsciente. No tiene nada que ver con la ortopedia de los sujetos ni con maximizar ninguna utilidad social del sujeto. No obstante, el psicoanálisis escucha cómo es que los cuerpos son constituidos por esas instancias de poder que determinan el discurso y el lugar donde nos colocan las técnicas de control.

Es, en este sentido, que una enfermedad no es nunca una enfermedad, es también el sufrir los supuestos remedios con que cada sociedad trata de corregir a los cuerpos. Toda enfermedad supone una política: una política de aislamiento de

5 LACAN, J. (1975). *El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

los enfermos y la corrección de los cuerpos. Sin embargo, nunca antes en la historia de la humanidad ninguna peste o epidemia había traído consigo una movilización total y global. Y eso que la epidemia de la COVID-19 es exageradamente mucho menos letal que las pestes que la humanidad ha sufrido a lo largo de su existencia en la faz de la tierra. La COVID-19 no es solamente el nombre del nuevo virus, es el nombre de una nueva oleada en la implementación de medios para controlar y producir a los cuerpos. Dice María Galindo: “El coronavirus es la militarización de la vida social. Es lo más parecido a una dictadura donde no hay información, sino en porciones calculadas para producir miedo”⁶.

La COVID-19 es el nombre de la etapa superior en la administración del miedo. Todo cuerpo está inserto dentro de una política que va a conformarlo a partir y a través de sus afectos, de sus esperanzas, pero, sobre todo, de sus miedos. Más aún, a partir del miedo supremo que es el miedo a morir. Según Paul B. Preciado:

Lo más importante que aprendimos de Foucault es que el cuerpo vivo (y por tanto mortal) es el objeto central de toda política. *Il n’y a pas de politique qui ne soit pas une politique des corps* (no hay política que no sea una política de los cuerpos). Pero el cuerpo no es para Foucault un organismo biológico dado sobre el que después actúa el poder. La tarea misma de la acción política es fabricar un cuerpo, ponerlo a trabajar, definir sus modos de reproducción, prefigurar las modalidades del discurso a través de las que ese cuerpo se ficcionaliza hasta ser capaz de decir “yo”. Todo el trabajo de Foucault podría entenderse como un análisis histórico de las distintas técnicas a través de las que el poder gestiona la vida y la muerte de las poblaciones⁷.

Según los estudios de Foucault, las sociedades disciplinarias, que basan su control en el encierro, se desarrollan en los siglos XVIII y XIX para alcanzar su paroxismo en la primera mitad del siglo XX. En las sociedades disciplinarias, el individuo es educado, es decir constituido o conformado en las diferentes instituciones que modulan el cuerpo: familia, escuelas, cuarteles, fábricas, prisiones y hospitales son solo algunas de las instituciones que encierran, acotan y controlan a los cuerpos. Se trata del encierro tradicional que es continuo y cambiante, se va sucediendo de instituciones: de la casa familiar a la escuela, de ahí a la fábrica o al cuartel, cualquier anomalía redundante en la prisión o en el hospital.

De acuerdo con Deleuze⁸, este paradigma de gestión de las poblaciones y producción de sujetos basado en la disciplina entró en crisis en la segunda mitad del siglo XX. El crecimiento de la población hizo imposible el control basado en el encierro en estas instituciones, hacía falta el control “a cielo abierto”. Pasamos del hombre controlado por el encierro al hombre controlado por la deuda. Este

6 GALINDO, M. (2020). Desobediencia. Por tu culpa voy a sobrevivir. En AA. VV. *Sopa de Wuhan*. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 121.

PRECIADO, P. B. (2020). Aprendiendo del virus. En AA. VV. *Sopa de Wuhan*. Buenos Aires: ASPO, 2020. pp. 163-164.

8 DELEUZE, G. (1990). Post-scriptum sur les sociétés de contrôle. En *Pourparlers. 1972-1990*. Paris: Minuit, 2005.

paso se ejemplifica con el cambio que dio lugar a la transición de la fábrica a la empresa. La fábrica es un lugar bien localizado que constituye un cuerpo de trabajadores, en cambio, la empresa puede estar en cualquier lugar y produce individuos en competencia. La fábrica es “analógica”, funciona con máquinas simples de poleas, palancas y engranes, la empresa es “digital”, trabaja con computadores e Internet.

Escribe Deleuze: “Los encierros son moldes o moldeados diferentes, mientras que los controles constituyen una modulación, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto”⁹. Mientras que los encierros buscan un producto acabado: los certificados de educación en las escuelas, el sujeto sano de hospitales y psiquiatras, etc., mientras tanto, las sociedades de control constituyen una especie de vigilancia y castigo llevada a cabo por el mismo sujeto que es a su vez capataz y explotado. Las sociedades disciplinarias necesitan de alguien que funja como autoridad: existen guardias, prefectos, profesores, capataces, patronos, médicos, enfermeras, etc. En las sociedades de control, es el sujeto quien se explota a sí mismo, la autoridad, e interiorizada, es parte del súper-yo del sujeto.

Lo que Deleuze llama “sociedades de control”, Byung-Chul Han lo llama “psicopolítica”. Tiene que ver con la interiorización del poder y la disciplina, el sujeto en nuestros días se cree libre, un error que solo se paga con mayor esclavitud, con la servidumbre interior, con el yugo voluntario.

El yo como proyecto, que cree haberse liberado de las coacciones externas y de las coerciones ajenas, se somete a coacciones internas y a coerciones propias en forma de coacción al rendimiento y la optimización [...] El sujeto del rendimiento, que se pretende libre, es en realidad un esclavo. Un esclavo absoluto en la medida en que, sin amo alguno, se explota así mismo de forma voluntaria¹⁰.

Estamos ante el régimen que ya no necesita capataces, los sujetos se fuerzan a sí mismos a rendir y, en caso de no cumplir sus metas, se deprimen o contraen otra enfermedad mental.

Mi tesis es que, debido a la COVID-19, nos encontramos ante una triada pseudohegeliana: las sociedades disciplinarias son la tesis, las de control la antítesis y el régimen que está surgiendo “de sana distancia” es una síntesis entre las dos formas de producir sujetos serviles y funcionales. Por un lado, tenemos el encierro de las sociedades disciplinarias y, por el otro, la sujeción voluntaria de las sociedades de control. Ambas técnicas subjetivas son implementadas debido al uso de las nuevas tecnologías como el Big data y la Internet.

Estamos frente al sueño neoliberal. Hoy se hace realidad el sueño de Margaret Thatcher que decía: “No hay tal cosa como la sociedad. Hay hombres y mujeres y

9 DELEUZE, G. (1990). Post-scriptum sur les sociétés de contrôle. En *Pourparlers. 1972-1990*. Paris: Minuit, 2005. p. 242.

10 HAN, B. C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder, 2014. p. 107.

hay familias". Efectivamente, se ha abolido a la sociedad, sólo tenemos individuos y familias encerrados y vinculados a través de sus dispositivos electrónicos.

Es en este sentido que estamos ya en pleno metidos en la era que Paul Preciado llama "farmacopornográfica". Encerrados en casa y en el ciberespacio, ¿cómo se vive en la pandemia? Solo se conocen los cuatro muros de la vivienda que uno habita, los antidepresivos y demás fármacos se han vuelto, y se volverán aún más, indispensables para soportar esta condición de encierro. La pornografía va a cobrar aún mayor importancia, sobre todo, en la vida sexual de los jóvenes.

Poco se ha hablado de la vida sexual en el encierro: es realmente miserable. Sin contacto, mediada por los medios tecnológicos y farmacéuticos. De entre muchas cosas que han muerto y han sido abolidas como la libertad de tránsito, el prójimo, el estudiantado, la universidad, etc., en ningún lugar he leído la declaración de muerte de un fenómeno esencial para las relaciones humanas: la seducción. Se hace imposible en estas circunstancias y a partir de esto se observa lo insano de la "sana" distancia. Todo ser humano es digno de ser temido debido que es un sujeto-supuesto-contagio, no queda sino renunciar a gozar del cuerpo del otro a menos que sea a través de una pantalla, como será el acercamiento o "ligue" hacia otras personas. Es fácil ver que esto consolida el proceso de mercantilización de la sexualidad que lleva décadas. Hasta en las prisiones existen (¿existían?) visitas conyugales, en el confinamiento domiciliario, toda la sexualidad es por medios privatizados y virtuales.

En este contexto me parecen delirantes las ideas de aquellos que sostienen, como Zizek, que hay oportunidades emancipatorias en esta circunstancia de epidemia. Yo veo que se está preparando una forma de gobierno aún más autoritaria que la existente y que el lugar de producción de esta síntesis de disciplina y control de la que hablo es Asia; en particular, China, pero también las dos Coreas, Taiwan y Singapur. Tanto Byung-Chul Han como Paul B. Preciado sostienen, en el volumen citado, que, debido a su mentalidad confuciana y más autoritaria, son aún más dados a obedecer. Esta tesis para mí es casi inimaginable, ya que vivo en México, un país con reputación y tradición de desobediencia, y he observado a la gente acatar casi plenamente las ordenes de la emergencia. Pero, según sostienen estos autores, en Asia están a la vanguardia en las tecnologías de vigilancia y control, de biopoder. Al parecer, gracias a la mezcla de la Internet y la obediencia confuciana, en Asia, se ha borrado cualquier línea de separación entre lo privado y lo público. Parece que debemos poner nuestras barbas a remojar.

En suma, tenemos el muy dudoso privilegio de presenciar el paroxismo de los sistemas de disciplina, control y vigilancia que se vienen gestando en los últimos tres siglos. Vivimos en el encierro de la época disciplinaria y en el control de la psique de Deleuze y Byung-Chul Han. Encerrados en casa y sin más "jefe" o capataz que nosotros mismos. Es en este sentido que el hogar se ha convertido en el más importante centro de producción. Pero ¿el psicoanálisis tiene algo que decir a todo esto?

El discurso del psicoanálisis frente a la pandemia de la COVID-19

No es la primera vez que el psicoanálisis se enfrenta a un totalitarismo y la última vez no salió bien parado. Ante el advenimiento del nazismo en Austria, tierra de Freud y lugar del nacimiento del psicoanálisis, Freud se tardó en comprender el nazismo como lo que era, un fenómeno nefasto y totalitario ante el que no cabe ninguna negociación posible. El único que estaba a la altura de las circunstancias, independientemente de lo justo o no de sus tesis, era Wilhelm Reich con su *Psicología de masas del fascismo*. En todo caso, Reich fue expulsado de la comunidad psicoanalítica, mientras Freud veía un sucesor en el blandengue Ernst Jones. No comprendieron que eran tiempos duros para hombres duros.

La vergüenza se cernía sobre el movimiento psicoanalítico. Dice Roudinesco: “Jones se había equivocado de enemigo al combatir a los freudomarxistas, y ahora aceptaba colaborar con los nazis, a la vez que ayudaba a los judíos a abandonar Alemania y emigrar al mundo angloparlante”¹¹. Los nazis se dedicaban a destruir el psicoanálisis desde Berlín. En Suiza, Jung y otros freudianos colaboraban con Göring desde la dirección de la Allgemeine Ärztliche Gesellschaft für Psychotherapie (AÄGP).

La reacción del movimiento psicoanalítico ante el nazismo osciló entre el miedo del “sálvese quien pueda” y el oportunismo de “a río revuelto, ganancia de pescadores”. Jones, mientras tanto, renunciaba, sin luchar, a la parte alemana del psicoanálisis y en 1936, con los psicoanalistas alemanes ya absorbidos por la Lengua del Tercer Reich, propone abandonar las siglas alemanas y adoptar el nombre de International Psychoanalytical Association (IPA). Asociación que surge de la derrota con el nazismo, pero que después se portará igual de sectaria al expulsar a Lacan, al que, en un coloquio, el propio Jones le arrebató la palabra después de 10 minutos de su ponencia. Curioso personaje ese Jones que siempre abogó por la colaboración con los nazis y que se comportaba como ellos antes las innovaciones en el psicoanálisis.

Freud se tardó mucho, 5 años a partir de que tomaran el poder, en mirar el monstruo del nazismo y de Hitler a la cara. No lo hizo hasta 1938 con la anexión de Austria al Reich. El 12 de marzo de ese año, el padre del psicoanálisis escribe en su agenda: “*Finis Austriae*”. No sólo se acababa Austria, se caía el mundo tal y cómo lo habían conocido hasta entonces. Freud empezaba con su duro y sinuoso camino al exilio en Inglaterra. Varios de sus familiares, al no contar con la misma notoriedad, no corrieron con la misma suerte y fueron exterminados en las cámaras de gases.

Difícil hacer un balance de la situación. Lo más seguro es que la comunidad psicoanalítica no estaba en posición de poder hacer nada para evitar el advenimiento del nazismo. Sin embargo, se enfrentaron a ese fenómeno sin darle la seriedad e importancia necesarias. Minimizaron el problema. Al llegar Hitler al poder en 1933, el movimiento psicoanalítico de habla alemana ya

11 ROUDINESCO, E. (2015). *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Barcelona: Debate, 2015. p. 6948.

estaba condenado al patíbulo. Sin embargo, fue vergonzosa la actitud de muchos psicoanalistas prominentes de pensar que era posible una negociación para aún poder rescatar algo. Además, lo que lograron perder fue la dignidad.

Nos encontramos en una coyuntura muy similar. En verdad, espero equivocarme, pero creo que podemos ser recordados por los historiadores del futuro como la generación que permitió que se instaurará la peor dictadura totalitaria de la historia. Oponerse a este proceso se ve ya prácticamente imposible, la mayoría de las poblaciones ya han sido cooptadas y ya comprobamos que la gente renuncia a todo si campañas de terror mediático así se lo indican.

¿Cómo se puede salvar la dignidad en estas circunstancias? El psicoanálisis, está claro, no es una militancia política y queda, por eso, descartada la acción directa. La tarea psicoanalítica es clínica y de análisis de lo cultural. Es una práctica erótica destinada a descifrar el inconsciente. Conoce muy bien y sigue estudiando los resortes pulsionales que se encuentran detrás de la acción humana y sabe que estos son, las más de las veces, destructivos. Sin embargo, al desentrañar estas pulsiones, el psicoanalista las recoloca, las dirige a otro lado para poder incidir tanto en el analizante como en la realidad que interpreta.

Freud reacciona ante el nazismo de ese modo, con la escritura y publicación del *Moisés y la religión monoteísta*. Ante el problema judío era pertinente declarar que el judío no existe. Desenmascarar lo oculto del mito fundacional del judaísmo. Al afirmar que se trata de un movimiento cismático religioso de origen egipcio se terminan las ínfulas de pueblo elegido. En realidad, la cualidad de “elegido” de cualquier pueblo queda reducida por Freud a un narcisismo vano e infantil.

El psicoanálisis interviene en la realidad desde los efectos que provocan sus interpretaciones y su capacidad de mostrar el reverso del discurso. Considero que Lacan nos ha legado las herramientas para examinar la situación de la COVID-19 con los conceptos que supone su teoría de los cuatro discursos. Lacan elabora esta teoría en plena ebullición del año del 68 en Francia, también para incidir en la realidad del movimiento social.

Con esta teoría Lacan explica los vínculos subjetivos. Después de haber definido al sujeto como “un significante que representa al sujeto para otro significante”, el esquema de Lacan articula cuatro posiciones subjetivas con un vínculo social discursivo. Los cuatro discursos son: del amo, de la universidad, de la histérica y del psicoanalista. Posteriormente, Lacan va a introducir también el discurso capitalista y el discurso PST, pestilente o discurso de los mercados. Para explicar el fenómeno del estado de excepción que se ha producido en torno a la COVID-19 nos interesa principalmente el discurso de la universidad y el capitalista o de los mercados. A esos discursos vamos a oponer el del psicoanálisis.

Lacan con su teoría de los discursos nos brinda un instrumento muy preciso para analizar las situaciones tanto dentro de la clínica como de su articulación con los procesos históricos que involucran a la subjetividad. El punto de partida es el del discurso, es decir, del vínculo social. Cada discurso está compuesto de 4 “lugares” ligados por las flechas o vectores de conexión que señalan la

necesidad o imposibilidad de ciertas combinaciones o encuentros. Hay dos lugares distribuidos en la parte superior, que son el del *agente* y el del otro y en la línea inferior existen otros dos lugares: el de la producción y el de la verdad. Cada discurso se compone de 4 letras que ocupan ordenadamente sus lugares dentro de un algebra rígida: S1, S2, @ y \$ y así definen las estructuras discursivas.

El fundamento de todas las estructuras discursivas es el objeto del psicoanálisis: el sujeto. El sujeto que está “poseído” por las estructuras de discurso, que es hablado más que hablante, que no sabe que sabe cuáles son las creencias arraigadas en la carne que lo dominan. Es el sujeto del inconsciente. Este sujeto que ignora que es actuado por las condiciones adaptativas con las que se adecuó a su medio. Para adaptarse el sujeto tiene que organizar su deseo con palabras y las palabras van a convertirse así en el pivote de su vida. El sujeto que está más enajenado y fuera de sí mientras más considera que se mueve en lo íntimo. El sujeto está estructurado en su ex-sistencia por estas combinaciones.

Agamben, en sus reflexiones sobre la pandemia ya citadas¹², sostiene que la religión que se ha consolidado en estos tiempos es la religión de la ciencia, más concretamente, de la medicina. Esta ciencia de la religión ahora dominante coexiste con otros dos sistemas de creencias dominantes en la modernidad occidental: el cristianismo y el capitalismo. Junto con la religión estos tres sistemas de creencias compiten entre sí, aunque coyunturalmente tejen alianzas entre ellos.

La ciencia es hoy en día la práctica rectora de la sociedad ya que sirve a dos necesidades propia y principalmente ideológicas: la esperanza y la censura. En esta situación de pandemia, la ciencia, en concreto la medicina, se ha consolidado con el poder de censurar a los herejes, tiene el poder de destruir a los pensadores independientes, como antaño lo tuvo la religión. La ciencia está cumpliendo hoy en día con la función ideológica de proporcionar certidumbre y puntos de referencia que nos permiten orientarnos. En esta época de pandemia, es muy común encontrarse con la actitud, muy anticientífica, por cierto, de que el discurso científico o médico proporciona certezas y no debe ponerse en cuestión.

La teoría de los discursos de Lacan nos permite profundizar en la perspectiva de Agamben, pero con una precisión mucho mayor. La ciencia, tal y como la describe Agamben como sistema rector de creencias, coincide con lo que Lacan llamó “discurso de la universidad”. En este discurso el conocimiento toma el lugar del signifiante amo, es decir, del poder. El conocimiento dirigente y poderoso del discurso universitario se pretende “neutral” y libre de cualquier gesto del amo, exento de política. En el discurso universitario el saber provoca el goce mientras esconde la decisión del amo que es su verdad. El sujeto en su escisión es su producto.

Lacan consideraba que el discurso de la universidad era el dominante en la antigua Unión Soviética de sus tiempos. Los tiempos de Stalin (del amo) habían pasado y ahora solo quedaban burócratas gobernando a la sociedad a partir de un discurso que se pretendía científico y que colmaba a la sociedad, la permeaba

12 AGAMBEN, G. (2020). ¿En qué punto estamos? La epidemia como política. Buenos Aires: Artillería inmanente, 2020. pp. 64-72.

por todos lados. El discurso de la universidad es el de la biopolítica, la producción de los sujetos se funda en el saber y no en la decisión soberana del amo, al menos eso se busca y por eso se reprime esa decisión que constituye su verdad. En este sentido, se trata de un amo mucho más poderoso porque no da la cara y se esconde tras el saber. En la época de Pandemia, las decisiones soberanas de los médicos que repercuten en vida o muerte de personas son presentadas como basadas en el saber. De igual forma, las prácticas de encierro que han devastado a la economía, y que arrojaran cien millones de personas más a la pobreza en todo el mundo, son presentadas como el único camino posible de acción tal y como lo marca el saber establecido y dominante.

Para Lacan, la verdadera ciencia es más bien el discurso de la histérica. La ciencia revolucionaria que cambia paradigmas. En este discurso la histérica empuja al Amo fuera del conocimiento, al lugar donde falta el saber, al lugar de los indiscernibles. La verdad de la histérica es lo real. Por esto, es en este discurso donde puede surgir la creatividad, ya que es aquí donde se destruyen certezas.

En cambio, la política aplicada en esta era de la COVID-19 está repleta de creencias que se consideran ciertas necesariamente ¿debate?, ¿discusión? ¿Tomar en cuenta que la verdadera ciencia está compuesta de posiciones divergentes que dialogan entre sí? Obviamente nadie recuerda ningún debate ni discusión porque todas estas políticas fueron aplicadas a partir de una decisión soberana, solo que esta decisión está muy bien disfrazada de conocimiento elevado al rango de credo indubitable.

Este discurso de la universidad de la actualidad de epidemia cuenta con la característica fundamental de ser soportado por las nuevas tecnologías de comunicación y control. Estamos bombardeados por él incesantemente. Los dispositivos portátiles garantizan su reproducción infinita. Mientras tanto, el saber arrogante de lo que se considera ciencia se divulga anónimamente, ya no hace falta la palabra del caudillo, sino que se divulga anónimamente el discurso universitario. ¿No es esto lo que molestó tanto a Trump, a AMLO, a Bolsonaro? Parece que de pronto resultaron superfluos y que para gobernar de forma totalitaria no hace falta el dictador, sino un “grupo de expertos”. Si la dictadura se basaba en la palabra del líder o Amo con características sobrehumanas, como el *Urvater* freudiano, la ilusión del discurso de la universidad es creer que se puede gobernar lo real sin saber nada de aquel que lo comanda.

El objeto tecnológico no sabe que no sabe y no puede saberlo, aunque parezca tener todas las respuestas, como Google. A partir de esta situación de pandemia, se gobierna con esta tecnología que “no sabe nada”, como el celular, el panóptico, el ansiolítico o el antidepresivo o la página pornográfica. ¿No es, incluso, la pornografía la pretensión de que se “sabe todo” en lo sexual a la manera de un Google de la sexualidad? ¿No son los actores y actrices porno en su montaje los sujetos-supuestos-saber-coger? Pero, al igual que Google y su tremenda base de datos, su ignorancia consiste en que no saben que no saben, que encubren la falta.

Badiou¹³ defiende la tesis de que el siglo XX está marcado por la obsesión de mirar cara a cara a lo real, de enfrentar a lo imposible, aunque fuera después de atravesar una violencia atroz y generalizada. Esto explica al comunismo y al fascismo, que dominaron el siglo pasado. Parece que el siglo XXI ha empezado con la ilusión de que puede gobernar lo real, que puede domesticarlo. Mientras que el siglo XX mataba en nombre de elevados ideales como el comunismo que nunca llegó y cuyo fracaso solo trajo consigo la barbarie. El siglo XXI encierra y mata de hambre y de locura en nombre de la nuda vida, de la vida sin atributos, la mera vida biológica por la que se está dispuesto a renunciar a todo lo demás. Si en el siglo pasado se mataba y hacía la guerra en nombre de la patria, la raza o el comunismo, hoy se encierra y se decide la muerte de millones en nombre de no enfermarse, que nunca será lo mismo que la salud. Como decía T. S. Elliot en su poema "los hombres huecos": "Así es como se acaba el mundo. No con un golpe seco sino en un largo plañir."

Conclusión: el discurso analítico

Si me lo permite:
Sr. Ministro
Sr. Banquero
Su Ilustrísima
indistintamente...
Usted,
como todos los demás,
trae una muerte dentro:
¡aprenda a usarla!
Atentamente...
Jaime Augusto Shelley

El discurso del analista tiene como semblante o falso agente al deseo. El analista parte del puro deseo dirigido al sujeto que es el analista. El deseo, que se experimenta como íntimo, encubre al amo, es decir, el hecho de que ese deseo ha sido introyectado por el Otro. Lo que se produce es la decisión soberana que parecía imposible (real) de acuerdo con las coordenadas constitutivas del analizante.

¿Qué encubre el deseo a no enfermarse y no morir que ha llevado a mucha gente a renunciar a su vida? Encubre precisamente el miedo a vivir, a tomar riesgos, encubre que la muerte y la enfermedad están con nosotros en cualquier lugar donde nos encontremos y, al mismo tiempo, como decía Rilke, llevamos nuestra muerte ya dentro de nosotros mismos. No hay manera de escapar a ella, aunque renunciemos a todos. Esta pandemia es un claro ejemplo de cómo el tratar de evitar la muerte compulsivamente trae más sufrimiento y, como lo muestran las tragedias griegas, es en el camino por el que evitamos la muerte en

13 BADIOU, A. (2005). *El siglo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

donde la encontramos. Ya nos encontramos con la barbarie de vivir sin familia, amigos, clases, psicoanálisis, conciertos, en fin, sin todo aquello que hace la vida digna de ser vivida.

Hoy más que nunca el discurso del analista se puede presentar como la alternativa al discurso médico de la pandemia, es decir, a esta forma de discurso de la universidad. Mientras que el discurso de la universidad encarnado en los dispositivos tecnológicos que ahora “nos comunican” parecen tener todas las respuestas y no reconoce más que contraseñas, el analista es alguien que ya atravesó su experiencia de análisis y se ha sometido a la disciplina del despojamiento progresivo de lo imaginario.

La demanda de los dispositivos es la obediencia plena, de preferencia, como ha quedado claro en esta situación de la COVID-19, es que uno se haga policía y corrija a los demás si no cumplen con las reglas sanitarias. Servirle al aparato de poder es obedecerle y siguiendo a Facebook, a Twitter y a los demás “medios de comunicación” es obedecerle. En cambio, nadie se puede servir de su psicoanalista, no produce ninguna nueva satisfacción, relativiza los saberes enquistados para dar espacio a los nuevos conocimientos que esperamos disminuyan el sufrimiento.

Mientras que los dispositivos nos igualan a todos, como se puede observar, estamos igualados en el encierro, el deseo del analista tiende a la diferencia absoluta, a la singularidad irreductible del sujeto, hacia aquello por lo cual el sujeto es lo que es, cómo es y lo que hace ser cómo nadie más. Esto implica aceptar la propia finitud y que el ser-para-la-muerte es lo más íntimo a nosotros, lo que nos hace libres. Como lo vieron bien Montaigne y Hegel, solo sin miedo a la muerte se puede ser libre, si no, el tirano en turno siempre encontrará pretextos para esclavizarnos.

Aceptar la muerte que habita dentro de nosotros implica aceptar plenamente la vida, es decir, aceptar nuestro síntoma y el riesgo de la locura que conlleva. Las identificaciones colectivas, como las de esta epidemia, son formaciones fantasmáticas producidas por el régimen actual de biopoder que redundan en la servidumbre. Ser diferente es el resultado de “atravesar la fantasía”, ir más allá de ella y liberarse de las constricciones que impone lo imaginario, esa imagen que nos han implantado y nos dicen que somos nosotros y que esperan que defendamos.

El psicoanalista rechaza todas las certezas, incluso las “científicas”. El saber del analista está basado en la “imposibilidad” que es lo real inaccesible al símbolo, imposible de incluir en la cadena significante. El psicoanálisis y su saber se construyen alrededor de un centro que es imposible de saber.

El discurso psicoanalista se desarrolló debido al progreso avasallador de la ciencia que ha incrementado los procesos de segregación y a un futuro en que todo el planeta se asemeja a un campo de concentración y de exterminio. Un sujeto realmente sano está listo para el contagio y exclama, como María Galindo:

Que la muerte no nos pesque acurrucadas de miedo obedeciendo órdenes idiotas, que nos pesque besándonos, que nos pesque haciendo el amor y no la guerra. Que nos pesque cantando y abrazándonos, porque el contagio es inminente. Porque el contagio es como respirar. No poder respirar es a lo que nos condena el coronavirus, más que por la enfermedad por la reclusión, la prohibición y la obediencia. (127) [6].

Bibliografía

- ABUD JASO, J. J. (2009). ¿Hacia el campo de concentración mundial? Mecanomorfismo en la obra de Eduardo Nicol. En Horneffer, R. *Eduardo Nicol. Homenaje*. México: FFyL-UNAM, 2009.
- AGAMBEN, G. (2020). ¿En qué punto estamos? La epidemia como política. Buenos Aires: Artillería inmanente, 2020.
- BADIOU, A. (2005). *El siglo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- DELEUZE, G. (1990). Post-scriptum sur les sociétés de contrôle. En *Pourparlers. 1972-1990*. Paris: Minuit, 2005.
- GALINDO, M. (2020). Desobediencia. Por tu culpa voy a sobrevivir. En AA. VV. *Sopa de Wuhan*. Buenos Aires: ASPO, 2020.
- HAN, B. C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder, 2014.
- KLEMPERER, V. (1947). *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Stuttgart : Phillip Reclam, 2020.
- LACAN, J. (1975). *El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- LEVINAS, E. (1971). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- PRECIADO, P. B. (2020). Aprendiendo del virus. En AA. VV. *Sopa de Wuhan*. Buenos Aires: ASPO, 2020.
- ROUDINESCO, E. (2015). *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Barcelona: Debate, 2015.

Investigaciones Lumen Gentium

Filosofía



Dicotomías de género en el discurso político¹

María de la Luz Flores Galindo
Universidad Católica Lumen Gentium

Introducción

Este artículo presenta una reflexión desde la perspectiva de género en el discurso político. Su objetivo consiste en mostrar que la carga sexista de algunos conceptos asociados a la dicotomía masculino/femenino han relacionado otra serie de dicotomías asociadas a ella en donde lo masculino engloba lo objetivo, universal, abstracto, público y con la mente; mientras que lo femenino es asociado a lo subjetivo, particular, concreto, privado y al cuerpo; de esta manera, se entiende por dicotomía un par de conceptos que en forma simultánea es exhaustivo y excluyente. Exhaustivo ya que entre ambos forman una totalidad y no hay nada más dentro de estos límites y agota el mundo del discurso. Excluyente porque si algo pertenece a un lado del par, no pertenece al otro. La propuesta consiste en mostrar una reconstrucción de algunas dicotomías de género en la política y establecer que su función consiste en excluir lo femenino y con ello a las mujeres del ámbito político. A fin de mostrar lo anterior, se presentan dos secciones: en la primera, la justificación científica de las dicotomías de género en la política; y en la segunda, su incidencia en la democracia. En ambas secciones se muestra cómo el aspecto femenino se excluye del ámbito político y obstaculiza la participación política de las mujeres.

I. Justificación de las dicotomías de género en la política a través de la ciencia

Se ha relacionado la noción de género no sólo con el sistema familiar, sino también con interrelaciones con otros sistemas existentes como el sistema educativo, y esto a su vez se relaciona con los sistemas género-educación, género-trabajo, género-

¹ Texto ganador del primer lugar en el concurso de ensayo del Segundo Congreso Internacional: Género, Familia y Exclusión Social de la Universidad Católica Lumen Gentium, 2019.

ciencia, lo que permite explicar la tardía incorporación de la mujer a la ciencia y al sistema educativo formal, tanto en un nivel nacional como internacional. Asimismo, se relaciona la noción de género con otros sistemas: político, económico y de poder. (López Villegas, 2012) Aquí se presentan algunas dicotomías de género en la política asociadas a la dicotomía básica masculino/femenino, justificadas a partir de la ciencia. Se entiende por dicotomía un par de conceptos que es a la vez exhaustivo y excluyente. Exhaustivo porque entre los dos forman una totalidad y no hay nada más por fuera, agota el universo del discurso. Excluyente porque si algo pertenece a un lado del par, no pertenece al otro. (Maffía, 2005)

a) Objetivo/subjetivo

Con base en un examen a la ciencia desde la segunda mitad del siglo XIX, Proctor sostiene que la defensa de la ciencia pura habría sido el reflejo de la relación de la ciencia con diferentes contextos sociales. El ideal de la ciencia objetiva habría sido un escudo o una espada, pues “si en algunos casos buscaba proteger la ciencia contra la intromisión de la autoridad, en otros casos, lo hacía contra movimientos que cuestionaban la organización social (como el feminismo y el socialismo). Así pues, lo subjetivo está relacionado con aquello que no es objetivo, y por tanto, con el feminismo y los movimientos sociales. Actualmente, según el autor, esa defensa evita que se formulen preguntas públicamente perturbadoras como: “¿Por qué sabemos lo que sabemos, por qué no sabemos lo que no sabemos? ¿Quién se beneficia del conocimiento (o de la ignorancia) de un tipo particular, y quién sufre? ¿Cómo podría la práctica de la ciencia ser diferente?” (Cupani, 2011: 504)

Así, por ejemplo, Schiebinger establece que:

La idea de que la ciencia deba ser «neutral con respecto al género» surgió en paralelo a la revolución en las opiniones sobre el sexo y el género: ambas formaban parte de la revolución que dio origen a la ciencia moderna en Occidente. La afirmación de que la ciencia era neutral hacía *invisibles* las injusticias del sistema que ya se reforzaba a sí mismo: la autoproclamada neutralidad de Mauvillon y de Soemmerring se fundamentaba en la inexistencia de puntos de vista discrepantes. Quienes podrían haber criticado las nuevas opiniones científicas fueron excluidos desde un principio. (Schiebinger, 2004: 381-382)

Es así que la dicotomía objetivo/subjetivo en política tiene supuestas bases científicas que tienen que ver con la neutralidad asociada a lo objetivo con el fin de evitar puntos de vista divergentes, incluyendo los movimientos sociales y feministas, ya que estos han sido asociados a lo subjetivo.

b) Universal/particular

La idea de universalidad, en política, proviene de la noción de Modernidad que generó el Eurocentrismo:

Si se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su “periferia”, podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta² con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro”. (Dussel, 2000: 48)

De tal forma que, Europa, la Universalidad, el Ser, tiene una periferia, un No-ser, otro, que son las colonias: los bárbaros, a quienes hay que civilizar. Y es que “América Latina [...] entra a la Modernidad como la “otra cara” dominada, explotada, encubierta.” (*Loc.cit.*)

En los estudios feministas, por su parte, se ha encontrado que la ideología de género afecta tanto al hombre como a la mujer, pero influye de manera diferente, creando en los varones la certeza de que sus experiencias expresan la humanidad, el hombre en sentido universal, “mientras que las mujeres aparecen, incluso para sí mismas como lo otro o lo diverso, la diferencia” (Maffía, 2007). Por ejemplo, Simone De Beauvoir, establece acerca del hombre que “Él es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es lo Otro” (De Beauvoir, 1987: 12-25, tomo I, cit. por Rodríguez, 68), asimismo, “sostiene que la mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella, ésta es lo inesencial frente a lo esencial” (*loc.cit.*)

En efecto, las *diferencias* étnicas, religiosas y sexuales son características que han favorecido la exclusión, discriminación o estigmatización. Es así que la noción de *alteridad*, *otredad* u *Otro/a* se ha empleado en las Ciencias Sociales para hacer referencia a individuos o colectividades, reales o imaginarios, en quien muchas veces se depositan atributos específicos. Al *Otro* tradicionalmente se le han asignado atributos como incivilidad, barbarie o salvajismo. (Todorov, 2003, 2001; Bartra, 1998, 1997, *Cit. por* Rodríguez Luna, 2009: 66-67).

Se ha observado que los discursos, que contribuyeron a la construcción de la alteridad, no sólo han estado acompañados de razonamientos etnocéntricos o religiosos, de argumentaciones androcéntricas o sexistas. De hecho, estos discursos se solapan y retroalimentan en muchos de sus principios. Así, en el transcurso del siglo XIX y principios del XX se establecieron semejanzas en términos de «raza» y el discurso sobre las mujeres:

[...] el esencialismo biológico funcionó, en el discurso de género, para afianzar un discurso de inferioridad femenina. Estableció en la diferencia sexual natural entre hombres y mujeres el punto de partida de un destino biológico y social ineludible para la mujer: la maternidad. Ambas representaciones culturales, apoyadas en el pensamiento de tipo biológico social, presentaron la diferencia racial o de sexo en

2 “Universalidad abstracta [dice Dussel] es lo que pretende, por ejemplo, Kant con su principio de la moralidad. De hecho, sin embargo, identifiqué la “máxima” europea con la universal. (Dussel, 2000: 48)

términos de una diferencia natural irreductible que justificaba una jerarquización social de inferior a superior. En este sentido, confirman la superioridad del hombre blanco frente a los no blancos y del varón frente a las mujeres (Nash, 2004:34, cit. por Rodríguez Luna, 2009: 67)

Como podemos observar, la dicotomía universal/particular está asociada tanto con el androcentrismo como con el eurocentrismo y excluye, por tanto, *lo otro, lo particular, lo femenino, lo bárbaro*. También está asociada al racismo: pues el hombre blanco mantiene la superioridad frente a los de otro color y del varón frente a las mujeres. Se trata de cuestiones de geopolítica excluyente de raza y género.

c) Racional/emocional

La política se ha establecido como el reino de lo racional. Como una hazaña de la razón. El Estado mismo se legitima y justifica porque es posible domesticar las pasiones para que haya paz:

‘¿Por qué se creó el Estado? Porque las pasiones de los hombres no se adecuan a los dictados de la razón y la justicia sin la presencia de coacción’ (Hamilton en *The Federalist Papers*, 15) La idea de un individuo razonante aislado de los otros, sin vínculos afectivos con los demás conciudadanos, la tesis de que la emoción distorsiona, nubla, perturba a la razón y que debe ser controlada en aras de la razonabilidad como base de la política moderna;[...] son argumentos varios que han ido elaborándose y entreverándose, si bien de modo diverso y con distinto alcance, desde Descartes a Weber pasando por Kant, de Stuart Mill a la teoría del Retional Choice, Rawls o Habermas. (Maíz, 2010: 14)

La oposición razón/emoción que planteó Descartes como separación entre espíritu/materia, mente y cuerpo trae consigo la postulación de la razón fría que contrapone el razonamiento al sentimiento, escindiendo las dimensiones cognitivas de las afectivas, es decir, las funciones autocontroladas de las automatizadas. (*Ibid.*: 16) La política moderna se postuló desde el lenguaje abstracto de la ciencia (Maíz, 2010: 19). Se funda la política como el mundo racionalizado del orden, la estabilidad y la coherencia, como ámbito del trabajo, el poder legítimo gestado a través del Estado “(agregación de intereses, gobierno de la mayoría), reverso de aquel otro poder o dominio de la razón científica sobre la naturaleza. En este dualismo, las pasiones constituyen siempre el problema, y la razón se presenta como la única solución: puesto que las pasiones generan debilidad, dependencia, imprevisibilidad, parcialidad y subjetividad, deben ser reenviadas a la privacidad de los individuos y dejadas fuera de la ciudadanía, de la esfera pública.

Esta privatización de la emoción, se dobla además, *last but no least*, con una clara dimensión de género que ubica a las pasiones y a los sentimientos en el ámbito de “lo femenino”, esto es de lo pasivo, débil, irracional y, en última

instancia, por decirlo con Montesquieu, en el espacio patriarcal-patrimonial de la *loi de famille*. Y alza a su vez a la razón como la eminente capacidad “masculina” de acción, de decisión, de autocontrol, de poder, de señoría del ámbito público conseguida mediante el dominio y exclusión, individual e institucional, de las emociones. Y así, sólo al precio de asumir con sobreactuada claridad el esquema hiperracionalista de la política, de ubicarse de modo indiscutible en el ámbito discursivo y gestual deudor de la razón, la mujer se abrirá un espacio en el mundo de lo público, en el cual, empero, siempre estará sometida a sospecha de resultar “antinaturalmente” fría y masculinizada.” (Maíz, 2010: 21)

d) Abstracto/concreto

La teoría de la complementariedad postula que las mujeres se encuentran empantanadas en el pensamiento concreto, por lo que son incapaces para el pensamiento abstracto:

Rosseau, Antoine Thomas, Meiners, Wilhelm von Humboldt y un número creciente de anatomistas y antropólogos populares eran de la opinión de que la labor creativa en las ciencias estaba más allá de las capacidades naturales de las mujeres. Todos describieron esta incapacidad en términos semejantes: las mujeres, empantanadas en lo inmediato y práctico, son incapaces de discernir lo abstracto y universal. Los complementaristas enseñaban, como Rosseau, que las mujeres carecían del genio necesario para dedicarse a la búsqueda de verdades abstractas y especulativas. (Schiebinger, 2004,338)

La teoría de la complementariedad tuvo fundamentos en la anatomía que buscaba diferencias sexuales entre hombres y mujeres. Pero, “la verdadera fuerza que impulsaba la búsqueda de diferencias sexuales, sin embargo, era política. [...] Los pensadores de la Ilustración se enfrentaban a un dilema: ¿cómo reconciliar la continuada subordinación de las mujeres con el axioma de que todos los hombres son iguales por naturaleza?” (*loc.cit.*). Los complementaristas se basaron en el hecho de que la ciencia era imparcial, ya que este hecho podría proporcionar pruebas objetivas acerca de las diferencias sexuales, incluso mentales.

Para justificar las desigualdades sociales dentro del pensamiento liberal se necesitaban pruebas científicas acerca de que la naturaleza humana difiere de acuerdo con edad, raza y sexo. Por ejemplo, Jaucourt, en su artículo sobre las mujeres, para la *Encyclopédie*, escribió que «las leyes y costumbres de Europa otorgan unánime y contundentemente autoridad al varón porque es el que posee mayor fuerza de mente y cuerpo». (Shiebinger, 2004, 310)

e) Dicotomía público/privado

La distinción entre lo público y lo privado, según Hannah Arendt, tiene que ver con los ámbitos familiar y político que han existido desde la antigua ciudad-Estado. Así pues:

mientras el rasgo distintivo de la esfera doméstica es la necesidad, regidora de todas las actividades desempeñadas en el seno familiar, la libertad es el rasgo distintivo de lo público. Así se estableció una relación donde la satisfacción de la necesidad-protagonizada por mujeres y esclavos- fue una condición para la existencia de la polis; dicho de otra manera, la desigualdad en lo privado resultó condición sine qua non para la igualdad en lo público. (Arendt, 1993: 44)

Los griegos, domesticando la vida, se liberan de lo natural y se hacen aptos para la vida política. Ser ciudadano significaba que el griego dominaba las necesidades de la vida y podía ser ciudadano participando en el espacio de los asuntos públicos. En el espacio privado, el esclavo es invisible, no puede ser visto ni oído por los demás; en cambio, en la polis, el diálogo da sentido a la existencia de los griegos y a la existencia humana. De tal suerte que la humanidad nace, para los griegos, cuando los hombres se liberan del trabajo. El ciudadano romano es similar al griego, participa activamente en el mundo público y tiene propiedades que lo liberan del mundo privado. Los romanos compartían con los griegos la separación entre la vida pública y la vida privada, y conciben al hombre como ciudadano, a la mujer, no. (Vallerino-Brecho, 2002)

f) Mente/cuerpo

El dualismo cartesiano divide las categorías del pensamiento y del cuerpo otorgando prioridad al pensamiento y la razón sobre el cuerpo y el mundo físico. El mundo natural, el cuerpo humano y todo lo viviente son vistos como objeto inerte, controlable y manipulable. Esto, de acuerdo con el dualismo de la cultura patriarcal (masculino-femenino), reafirma una relación jerárquica y subordinada de las mujeres en relación con los hombres perpetuando las relaciones de dominación de las mujeres. Para Bordo (1998), “el cuerpo es el lugar de inscripción de los dualismos cartesianos y de un humanismo masculinizado que hace del conocimiento propiedad del varón y a la maternidad femenina” (Bordo, 1998 y Araiza, 2007). Desde este punto de vista, el mundo de la mente y la reflexividad prevalece sobre el mundo de los sentidos y la existencia. Por eso, en el mundo occidental, la mente es privilegiada con respecto al cuerpo. Esto resulta cierto si miramos hacia la historia de la ciencia, en especial, a la medicina y la anatomía de la Ilustración. En la *Encyclopédie*, Jaucourt escribió que “las leyes y las costumbres de Europa otorgan unánime y contundentemente autoridad al varón porque es el que posee mayor fuerza de mente y cuerpo” (Schiebinger, 2004). Rousseau, en el *Emilio*, afirmaba que una mujer y un hombre no deben ser parecidos en mente como en aspecto. Así, el artículo de 1765 de la *Encyclopédie*:

Sobre “El esqueleto” dedicaba la mitad de su texto a comparar el esqueleto masculino y femenino y concluía que las diferencias visibles en el cráneo, la

columna vertebral, las clavículas, el esternón, el cóxis y la pelvis probaban que el destino de la mujer es tener hijos y alimentarlos. (Schiebinger, 2004: 319)

Esta distinción científica anatómica justificó la exclusión de las mujeres no sólo de las universidades, sino también de la ciencia y la política. Se les destinó al ámbito privado, pero se inventó la teoría de la complementariedad para que existiera un aparente equilibrio entre ambos géneros.

II. Dicotomías de género en la política y su incidencia en la democracia

Estas dicotomías de género halladas en la política han influido también para que se excluya a las mujeres de este ámbito. Esto afecta directamente a la democracia. Veamos.

a) Objetivo/subjetivo

Debido a la neutralidad del género en la ciencia, las teorías feministas siguen siendo atacadas por la objetividad científica masculina, por lo que el género sesga la participación política tanto de los varones como de las mujeres:

Las feministas de hoy siguen siendo víctimas de la extendida idea de que sus conocimientos están viciados por su adhesión a un programa explícitamente político. Con frecuencia pasan por alto su labor quienes, estando en posiciones de autoridad, ignoran (o se niegan a saber) de qué manera el género estructura el conocimiento y el poder. (Ibid.: 386).

Es debido a la idea de objetividad y neutralidad de la ciencia con base en lo que se ataca a las epistemologías o movimientos feministas, pues a partir de dicha noción se les ataca de carecer de objetividad, de valor epistémico, y por tanto, de que lo dicho por las mujeres son aspectos subjetivos que carecen de rigor científico.

b) Universal/particular

La construcción del Otro-femenino ha dado origen a una serie de atributos de la mujer asumidos como naturales o biológicos desde un punto de vista patriarcal. De igual forma, “dentro de esta lógica, se han asumido como «características innatas» del sujeto individual femenino, así como muchas de las actividades que realizan. Es decir, no sólo se han asignado ciertos atributos a las mujeres, sino que se han «feminizado» espacios sociales, laborales, actitudes, pensamientos, gustos, etc.” (Rodríguez, 2009: 69)

Esta noción de alteridad se desplazó a los movimientos sociales colectivos:

Los atributos asignados a las mujeres (alteridad individual femenina), en buena medida, fueron trasladados al movimiento de mujeres (sujeto colectivo femenino)

con la consecuente desvalorización de las acciones y movimientos sociales de las mujeres dentro de la teoría de los movimientos sociales. Esta situación responde a que han predominado planteamientos sexistas en las explicaciones de los movimientos sociales, al menos hasta la década de los años setenta. (*Loc.cit.*)

Rodríguez plantea el feminismo como una alteridad colectiva, esto es, como un movimiento social excluido, debido a las teorías hegemónicas, para ello analiza la visión que se tenía de los movimientos en el periodo preindustrial. Para ello, señala que en la teoría política “que *la masa o multitud* no sólo ha sido considerada como un movimiento de todas *las clases urbanas pobres*, sino que se han considerado como peligrosas, salvajes y constituidas por la hez de la sociedad” (*Ibid.*: 71). Es así que la teoría política que ha servido de base a la teoría del Estado y de la sociedad, los planteamientos de Hobbes, han permitido confrontar la formación de un/a Otro/a colectivo/a y que la filosofía política de este autor proyectó la distinción entre *pueblo y multitud*. Y en esta última puede observarse la *alteridad colectiva-amenazante* del pueblo, ya que se constituyó como el ser que podría producir la inseguridad estatal. De este modo, a la *multitud* se le dio un mote negativo y se estableció como el alter-ego del pueblo, ya que éste por definición es una unidad que converge con el Estado, a diferencia de la multitud. (*Ibid.*: 73)

A esta multitud colectiva, también se le han dado atributos femeninos:

‘Las masas son siempre femeninas, pero las más femeninas de todas son las masas latinas [...] La simplicidad y la exageración de los sentimientos de las masas las preservas de la duda y la incertidumbre. Al igual que las mujeres tienden inmediatamente a los extremos’ (Le Bon, 1986: 37-45, cit y subrayado por Rodríguez, 2009: 77)

De igual forma, G. Tarde, sostiene que las multitudes son femeninas por el la descomunal exaltación y ferocidad:

‘En suma, por su capricho rutinario, su docilidad revoltosa, su credulidad, nerviosismo, sus bruscos cambios psicológicos del furor a la ternura, de la desesperación al estallido de la risa, la multitud es mujer, incluso cuando esté compuesta, como sucede casi siempre, de miembros masculinos. Felizmente para las mujeres, su género de vida, que las encierra en casa, las condena a un aislamiento relativo [...] Cuando por azar, las mujeres practican la vida cotidiana de grupo –no quiero decir vida corporativa, bajo la forma monástica o de otro tipo- su depravación alcanza o sobrepasa la del hombre,’ (Tarde, 1986: 163, cit. por Rodríguez, 2009: 77)

Los movimientos feministas han sido catalogados como uno de los nuevos movimientos sociales. Sin embargo, no han sido reconocidos, y han estado presentes en la historia del movimiento feminista aspectos como cuestiones

simbólicas y culturales, por lo que se puede caracterizar por un paradigmático ejemplo del Otro sujeto colectivo en la teoría social que han analizado los movimientos sociales.

b) Racional/emotivo

Esta dicotomía es:

responsable de muy reduccionistas efectos para la teoría de la democracia, o aún más: de un inaceptable estrechamiento del propio ámbito teórico-práctico de la política. Pues la dicotomía razón/pasión constituye la premisa clave de una narrativa analítica subyacente en la que: 1) la exclusión fundacional de las emociones conduce a un indisimulado hiperracionalismo, que 2) se traduce en la sobrevaloración del consenso y la correlativa elisión del conflicto como dimensión inevitable de la política; 3) desatiende, de la mano de un individualismo racionalista, los procesos de construcción y movilización antagónica de las identidades colectivas; y 4) promueve, por último, el desplazamiento de la política por la moral, el derecho, la economía o la gestión pública. (Maíz, 2010: 15)

b) Abstracto/concreto

La teoría de la complementariedad que enseñaba que las mujeres eran incapaces para el pensamiento abstracto, ya que su mente sólo es apta para el pensamiento concreto. Esta teoría se utilizó para no extender a las mujeres los nuevos derechos de los ciudadanos en la teoría democrática liberal. Y es que la teoría de la *complementariedad sexual*:

que enseñaba que el hombre y la mujer no son iguales en lo físico ni en lo moral sino opuestos complementarios, encajaba nítidamente en las tendencias dominantes del pensamiento democrático liberal, haciendo que las desigualdades pareciesen naturales y al mismo tiempo satisfaciendo las necesidades de la sociedad europea de una permanente división sexual del trabajo, mediante la asignación a las mujeres de un lugar único en la sociedad. En los sucesivos, las mujeres no habían de ser consideradas meramente como inferiores al hombre sino, fundamentalmente, como diferentes de ellos y por tanto no comparables con ellos. Se perfiló la mujer privada y afectuosa como contraste con el hombre público y racional. En este sentido, se pensó que las mujeres tenían su propio papel que desempeñar en las nuevas democracias: como madres y en la crianza. (Schiebinger, 2004: 312)

Debido a que se encasilló la mente femenina sólo apta para el pensamiento concreto e incapaz del pensamiento abstracto, se le conminó exclusivamente al mundo privado, mientras que al varón se le colocó en el ámbito público.

c) Público/privado

Si bien es cierto que:

durante muchos años y generaciones lo masculino y lo femenino han estado caracterizados como modalidades excluyentes, y han sido construidas en relación con una división sexual del trabajo fundada en la separación de la vida social en dos esferas: la pública, de dominio masculino y centrada en la producción y, la privada, centrada en la reproducción y asignada a las mujeres. (Jiménez, 2007: 101)

También es cierto que:

En diversas investigaciones realizadas en Latinoamérica (Cazés, 1996, 1998; Figueroa, 1998; Fuller, 2000; Valdés y Olavarría, 1998), se han documentado diversas reacciones, los cambios en las relaciones de género y las presiones socioculturales e individuales para modificar el mundo público y también el privado. Hay varones que ven con preocupación el cambio e intentan mantener sus privilegios aún cuando para ello tengan que hacer algunas concesiones, pero es una especie de “gatopardismo” de cambiar para que todo siga igual, mientras que en otros casos, al menos existen cuestionamientos, preguntas y a veces intentos de cambiar. (Ibid., 2007: 113)

Lo anterior incide en que tanto hombres como mujeres intenten hacer negociaciones; sin embargo, la participación de la mujer en la esfera pública es sabotada por la doble jornada de trabajo, ya que, aunque la mujer trabaje, debe de hacer las labores domésticas, lo que implica un desgaste físico, intelectual y psicológico que impide una sana participación política. Aunque es posible que mujeres de clase alta o media, que puedan emplear trabajadoras del hogar y pagarles, puedan tener un acceso más sencillo al mundo de la política; no obstante, en el sistema político, el género femenino también encuentra mecanismos de exclusión, ya que existen formas para entrar a la política: por estar muy cerca de los dirigentes o por estar en el pasillo o por mantener alguna relación sentimental, pero, por lo general, se excluye a las mujeres de este sistema:

Cuando nos enfrentamos al dato de la aplastante presencia masculina en la vida política de las sociedades denominadas democráticas, el fenómeno puede ser analizado desde diferentes perspectivas. Algunos analistas dedicados al estudio de las élites políticas coinciden al señalar que la insuficiente presencia de mujeres en puestos de responsabilidad puede ser el reflejo de las desigualdades socioeconómicas sufridas por éstas: menor formación escolar y universitaria, empleos mal remunerados, alto porcentaje de mujeres sin profesión; o bien que los obstáculos impuestos por los políticos para dificultar el acceso de sus pares femeninas: constante intimidación para dar prueba de su competencia, habilidad y lealtad; pero más importante aún es que: ‘A igualdad de status socioprofesionales o culturales, las vocaciones políticas efectivizadas son menores en las mujeres que en los hombres [...] la voluntad de hacer carrera es menos intensa’. (Gutiérrez Castañeda, 2002:61)

Así pues, la dicotomía público/privado incide directamente en la política democrática de los países, ya que hay diversas dificultades para que se incorporen las mujeres en este sistema neoliberal.

d) Mente/cuerpo

Con base en la evidencia anatómica, a saber, las mujeres, de caderas amplias y cráneo pequeño; mientras que el hombre, de cráneo grande, alta estatura y fuerte; se tuvieron bases científicas para que el gobierno francés eliminara a la mujer los derechos políticos y los derechos de reunión en la década de 1790.³ Hoy en día, se sigue apelando a la medicina, incluso a las biotecnologías para mantener las dicotomías de género, tanto en la ciencia, como en las diferentes esferas de la realidad. De acuerdo con Eulalia Pérez Sedeño:

La ciencia contemporánea aún continúa empeñada en la tarea de identificar las diferencias sexuales en habilidades cognitivas. La búsqueda de las diferencias en los cerebros masculinos y femeninos que expliquen y justifiquen la desigualdad presencia de hombres y mujeres en ciertos ámbitos científicos sigue siendo un importante programa de investigación en biología y psicología: estudios de dimorfismo sexual, análisis de los condicionamientos genéticos, hormonales y de estructura cerebral que ocasionan diferentes disposiciones en los dos sexos para diferentes tareas. (Pérez Sedeño y González, 2002)

La dicotomía mente/cuerpo se ha utilizado más bien para excluir a las mujeres del ámbito científico. Las mujeres tienen órganos de los sentidos similares a las de los hombres y cerebro con capacidad de razonar e imaginar, por lo que la mente no tiene sexo. Sin embargo, durante siglos, las mujeres han estado excluidas de las academias y las universidades sin otra razón que su sexo. Desde la Ilustración se ha impuesto la idea de que la ciencia es libre de valores, pero no es así. Así por ejemplo, el interés de los anatomistas en el carácter distintivo de la constitución física de las mujeres surgió en la época en que había interés por arrebatar el cuidado de la salud femenina en manos de las comadronas. Es así que las diferencias en cuanto a mente y cuerpo de hombres y mujeres son producto de los esfuerzos por mantener a las mujeres en roles subordinados. Las características distintivas que se atribuyen al cuerpo y la mente de la mujer son discriminatorias, mientras que los atributos del cuerpo y mente del hombre son privilegios. La mujer de cráneo pequeño es sencillamente incapaz de hacer ciencia, pero sus caderas anchas dan cuenta de que su destino es la maternidad y el cuidado de los hijos; en cambio, el cráneo grande del hombre da cuenta de su capacidad para la ciencia y su

3 Es así que: “Según la Convención Nacional, las mujeres no poseían la fuerza moral y física necesaria para el ejercicio de (...) los derechos de (ciudadanía). Para la Convención, la estabilidad social, resulta, entre otras cosas, de las diferencias entre hombre y mujer. Cada sexo es llamado a la ocupación que le corresponde, la naturaleza que ha impuesto estos límites al hombre, manda imperiosamente y no acepta ninguna ley.” (Schiebinger, 2004: 325)

cuerpo fuerte indica que el hombre es superior a la mujer. Este punto de vista hizo tradición desde la Ilustración hasta nuestros días, ya que la ciencia moderna androcéntrica se empeña por encontrar diferencias cognoscitivas en ambos sexos.

Conclusión

En el sistema político, como en el sistema científico, existen las dicotomías de género. Éstas justifican las dicotomías de género en la política. Se ha podido observar que la política se ha basado en la ciencia para excluir al género femenino del ámbito público a través de las dicotomías de género, por lo que la política moderna resulta androcéntrica y excluyente.

A pesar de que recientemente ha habido cambios en cuanto a los roles de género, esto es, que la mujer tiene que trabajar, resulta un problema tratar de cambiar este punto de vista androcéntrico por diversas razones acerca de que los hombres no quieren perder sus privilegios que les confiere el ser varones.

Dar prioridad a la existencia de dicotomías de género en la política significa que, tanto en política como en la ciencia, es siempre necesario incorporar la categoría de género para cualquier tipo de problema de estudio.

La reflexión acerca de la exclusión de la mujer en la política a través de dicotomías de género lleva a plantear la pregunta acerca de cuál es la mejor forma de introducir la democracia, de cómo establecer una política incluyente.

Las dicotomías de género pudieran estar presentes en otras esferas de la realidad como en la educación, la ciencia o la economía; esto es motivo para una futura investigación, por el momento, sólo nos compete mostrar que, en efecto, las dicotomías de género en la política tienen como objetivo excluir a las mujeres de este mundo de vida.

Referencias

- Araiza, Alejandra & Gisbert, Gustavo (2007): "Transformaciones del cuerpo en Psicología Social", *Psicología: Teoría e Pesquisa*, vol. 23, n.º. 1, pp. 111-118.
- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Bordo, Susan (1998): "Material girl", en S. Bordo (org.): *Unbearable weight*, Berkeley, University of California Press, pp. 245-276.
- Cabrejas, Mara (2006): "El dualismo cartesiano entre la naturaleza y la humanidad. La lógica de dominación de las mujeres y de la naturaleza", Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad de Valencia, 2005. Disponible en: http://www.davidhammerstein.org/documentos/articulos_ecofeministas.pdf
- Cupani, Alberto. "Acerca de la vigencia del ideal de la objetividad científica". *SCIENTIAE STUDIA*, Sao Paulo, v. 9, n. 3, 504-25. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1678-31662011000300004&script=sci_arttext
- De Beauvoir, Simone (1987). *El segundo sexo t.1*, Siglo XX, Bs. As.

- Dussel, Enrique (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, UNESCO-CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 41-53.
- Gutiérrez Castañeda, Griselda (2002). *Democracia y luchas de género: la construcción de un nuevo campo teórico y político*, Coordinación de Humanidades-UNAM-PUEG, México, 2002.
- Jiménez Guzmán, María Lucero (2007). "Algunas ideas de la construcción social de las Masculinidades y las feminidades, el mundo público y el mundo privado", en http://www.crim.unam.mx/drupal/crimArchivos/Colec_Dig/2007/Lucero_Jimenez_G/4_Construccion_socia_masculinidades_feminidade.pdf
- Le Bon, Gustave (1986). *Psicología de las masas*, Buenos Aires.
- López Villegas, Virginia (2012). "Género, ciencia, identidad". *Cronopio, ideas libres y Diversas*, Edición 55. Disponible en: <http://www.revistacronopio.com>
- Maffía, D. (2005) Epistemología feminista: por otra inclusión de lo femenino en la ciencia, en N. Blazquez Graf & J. Flores (eds.) *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica*. pp. 623-633. México: UNAM-UNIFEM-CIICH-Plaza y Valdés.
- Maíz, Ramón (2010). La hazaña de la razón: la exclusión fundacional de las emociones en la teoría política moderna. En: *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, Núm. 149, pp. 11-45.
- Nash, Mary (2004). *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Alianza, Madrid.
- Pérez Sedeño, Eulalia & Marta I. González (2002). "Ciencia, tecnología y género". *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, núm. 2, enero-abril.
- Proctor, Robert N. (1991). *Value-free science? Purity and power in modern science*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2004 [2002].
- Rodríguez Luna, Ricardo (2009). Marginación y sexismo: la exclusión del movimiento Feminista en las teorías de los movimientos sociales, en Nicolás Lazo, Gemma; Bodelón, Encarna, Bergalli, Roberto; Rivera Beiras, Iñaki (comps.). *Género y dominación. Críticas feministas del derecho y el poder*, Anthropos, Barcelona (Huellas.Desafío (s), 7)
- Schiebinger, Londa (2004): ¿Tiene sexo la mente?, Madrid, Cátedra-Universitat de Valencia/Instituto de la mujer.
- Tarde, Gabriel (1986). Las multitudes y las sectas criminales, en *La opinión y la multitud*, Taurus, Madrid.
- Valerino-Bracho, Carmen (2002). Ciudadanía y representación en el pensamiento político de Hannah Arendt. En: *Cuestiones políticas*, Núm. 28, pp. 11-29.

Lo monstruoso de mirar, lo monstruoso de no ser mirado: el concepto de amistad en la lectura filosófica de la serie Hannibal desde el pensamiento de Romano Guardini

Juan Carlos Hernández Campos

1. Introducción

Hace años pude ver por primera vez el sublime filme *The silence of the lambs*¹. Lo que más me cautivó de la cinta fue el personaje interpretado por el laureado Sir Anthony Hopkins, además de la brillante actuación del Gales, el personaje por sí mismo era atrayente. Un doctor en medicina psiquiátrica, erudito, sofisticado, con un excelente gusto y un genio excepcional. Todo esto contrastado con la situación de que era un psicópata enjaulado en un hospital psiquiátrico para criminales. Preso por canibalismo y por cometer homicidios caracterizados por su teatralidad.

Este personaje creado por Thomas Harris, basado en un personaje real², fue una innovación y un giro para el cine de terror norteamericano³, pues la esencia de este es “un reclamo propio del individualismo”⁴. El asesino en serie que encarna la creación de Harris “implica una experiencia del yo”⁵, en cierto grado el asesino en serie como monstruo es un ícono de la crítica al discurso hegemónico del mercado actual⁶. Podría afirmarse que este monstruo es ajeno a los “límites sociales”⁷ y que “reafirman la esencia de la normalidad” en el ideal del “diálogo con el otro” tan vilipendiado por la ética de consumo actual. Este personaje tiene tanto impacto en los medios a tal grado de inspirar toda una saga de películas y una serie creada por la cadena NBC.

1 J. Demme, *El silencio de los corderos*, Orión Pictures, E.U., 1991.

2 El Dr. Alfredo Balli Treviño, asesino en Monterrey.

3 E. Tiburcio Moreno, *Y así nació el asesino en serie*, catarata, Madrid, 2019.

4 E. Tiburcio Moreno, *Y así nació el asesino en serie*, catarata, Madrid, 2019.

5 E. Tiburcio Moreno, *Y así nació el asesino en serie*, catarata, Madrid, 2019.

6 E. Tiburcio Moreno, *Y así nació el asesino en serie*, catarata, Madrid, 2019.

7 No en sentido anárquico o peyorativo, sino que no está enajenado a la cultura tan posmoderna del consumo y el individualismo capitalista. E. Tiburcio Moreno, *Y así nació el asesino en serie*, catarata, Madrid, 2019.

Este trabajo pretende presentar una lectura desde el pensamiento de Romano Guardini, uno de los personalistas más influyentes de la filosofía, cuyo pensamiento se ve afectado principalmente por los problemas de su época, como lo son las guerras mundiales y las filosofías del mercado⁸ que se dieron en su época. Guardini es de los grandes críticos de la filosofía moderna. Su obra filosófica está basada en la defensa de la persona y de su carácter fundamentalmente relacional que él plantea desde varias disciplinas⁹. He planeado presentar los ejes fundamentales del personalismo guardiniano que noto muy presentes en la serie *Hannibal* a fin de mostrar que dicha serie es una apología a la trascendencia de la persona en sentido real y conceptual, además de ser un itinerario filosófico de la necesidad intrínseca que la persona tiene de relacionarse para afrontar esta vida. Mi objetivo es también mostrar cómo la amistad se plantea como la relación más sublime entre dos hombres para trascender y hacer frente a esta vida. La serie es un itinerario para mostrar lo que es la amistad.

1.2 El contraste y la relación personal: la persona en Romano Guardini

El padre Romano Michel Antonio María Guardini¹⁰ además de ser sacerdote y teólogo católico es uno de los grandes personalistas dialógicos¹¹. Su filosofía es principalmente fenomenológica y dialógico. Fue principalmente un crítico de la filosofía moderna¹² en cuyo pensamiento ve la génesis de los problemas sociales, políticos y económicos de su tiempo. En diversas obras¹³ expone las ideas tanto del racionalismo como del empirismo como teorías de fragmentación de la persona. Él propone un concepto de persona que es el eje principal de todo personalismo, y que serán precisamente el fundamento de la lectura que haré de *Hannibal*.

1.2.1 El contraste

Como he mencionado antes, Guardini es un opositor de la filosofía moderna. Él ve con justa razón que en este periodo del pensamiento se comienza a buscar, a menos conceptualmente, la fragmentación del hombre en polos, buscando totalizar dichos aspectos como el *todo* y el *no más*¹⁴ del hombre. El racionalismo

8 Me refiero al consumismo y a la cultura de la globalización.

9 Teología, filosofía, etc.

10 Sacerdote católico de la diócesis de Mainz y uno de los grandes pensadores católicos del periodo de guerras. Originario de Verona, sin embargo, se educó desde muy pequeño en Maguncia perteneciente al Gran ducado de Hesse en 1886, año en que la familia Guardini se traslada desde Verona, y posteriormente en el Imperio Alemán, del cual pudo observar su nacimiento y caída. Por lo que Guardini pudo vivir todo el periodo evolutivo alemán desde la unificación hasta la división en dos Alemanias tras la derrota del 45. Fue siempre un filósofo nato, un gran pensador y un crítico de su época.

11 C. Díaz, *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Kadmos, Salamanca, 2003, p. 42.

12 Período de la filosofía que generalmente se considera de Descartes a los idealistas alemanes. Dividiéndose principalmente en tres grandes escuelas: racionalismo francés, empirismo británico e idealismo alemán, que yo considero la continuación del racionalismo con toques de empirismo. Nótese a Kant. Tiene como antecedentes económicos el auge burgués, el político, la decadencia de la monarquía y el poder de los burgueses, culturalmente, el renacimiento italiano y el nacimiento de la ciencia experimental con un origen en la filosofía medieval de la cuarta etapa del franciscanismo de Oxford.

13 J. Hernández, *Las relaciones personales como fundamento de la trascendencia del hombre desde Romano Guardini*, tesis de licenciatura, México, 2018.

14 "Hasta aquí llegarás y de aquí no pasarás". Job 38,11.

ve al hombre como universal y pura razón¹⁵, el empirismo como inmanencia, subjetividad y le da una primordialidad a los sentidos¹⁶ y el idealismo le da un empuje exponencial al racionalismo concibiendo al hombre como un concepto absoluto¹⁷. Esto, sin duda, influencia el sistema capitalista de occidente, primeramente, en el cambio político, con las revoluciones burguesas¹⁸ que lleva a la instauración de las repúblicas y democracias capitalistas. En segundo lugar, consolida el sistema económico en los capitalismo inglés y alemán¹⁹, que serán los que choquen en las guerras mundiales por sus diferencias en concebir al hombre y por la búsqueda hegemónica del mercado mundial²⁰.

Ante esto, Guardini propone el concepto de contraste o *gegensatz* que puede definirse como “realidades en el viviente concreto”²¹, que, aun cuando son realidades que son contrarios²², se reclaman”. Los contrastes son pares de contrarios que se encuentran en una relación de vinculación y necesidad del otro”²³. El contraste, pues, es un conjunto de dos polos necesarios que hacen al hombre una cosa y otra. Esto permite hacer al hombre no-conceptuable, indefinible, trascendente; le permite ser “esto”, pero también “aquello”, le permite “ir más allá”.

Así pues, Guardini propone que: “hombre significa una unidad múltiple articulada, internamente jerarquizada, estructurada en diferentes órdenes de ser y valor, y compuesta de todo aquello que fue antes enumerado, juntamente con entidad por la cual es metafísicamente sostenida”²⁴. Así pues, “La realidad espíritu-material del hombre está existiendo contrastadamente en mayor complejidad que cualquier otro ser vivo”²⁵.

Esto significa que Guardini concibe a la persona, por tener un ser contrastado, como ontológicamente relacionado, pues desde su estructura esencial está en una relación. De la misma manera, Guardini demuestra cómo el hombre no puede ser conceptualizado de modo polar como pretende la modernidad, pues la persona sí participa de un universal, concepto racional, pero existe como *leben konkret* en el nivel empírico particular. El hombre es, pues, un ser contrastado porque posee un polo y otro, es capaz de interior y exterior, de distenderse y esconderse, de profundidad y altura. Por ello, puede ser una cosa y otra, inabarcable por un

15 Piénsese en Descartes, Leibniz, etc.

16 Un ejemplo es Locke, Bacon, etc.

17 Hablo de Hegel y Feuerbach.

18 Revolución inglesa encabezada por el parlamento, burgueses y comerciantes, puritano de Oliver Cromwell y la francesa que, aun cuando comienza de modo caótico, estuvo influenciada por la ilustración burguesa y culminó en el imperio burgués de Napoleón.

19 Que llamaré anglosajón, basado en los principios del derecho individual con una influencia empirista y sajón influenciada por el idealismo. Ambas con el protestantismo de fondo y el deseo de expansión imperialista. Ambas crecieron gracias al desarrollo tecnológico de la primera y segunda revolución industrial, respectivamente. Sin embargo, por las mismas filosofías de fondo de cada una, se tenían como polos contrarios. El capitalismo anglosajón se preocupa por el individuo, mientras que el sajón por el colectivo. El primero degenera en individualismo-relativismo y el sajón en totalitarismo.

20 F. Fejto, *Réquiem por un imperio difunto*, Encuentro, Madrid, 2015, pp. 30-35.

21 R. Guardini, *El contraste, ensayo sobre el viviente-concreto*, Bac, España, 1996, pp. 80-95.

22 Los contrarios se ponen, pero coexisten. La contradicción es excluyente o se es o no-se es, pero jamás ambas. *Metaph, X* (210).

23 J. Hernández, 21.

24 R. Guardini, *El contraste, ensayo sobre el viviente-concreto*, Bac, España, 1996, p. 170.

25 R. Guardini, *El contraste, ensayo sobre el viviente-concreto*, Bac, España, 1996.

concepto que le limite. Este es el primer eje que debemos tener de la filosofía de Guardini.

1.2.2 La interioridad (*Individualität*) o el rostro

El segundo concepto que tomaremos de Guardini y que nos permitirá la lectura de la serie es el de la individualidad. Este concepto se encuentra en los estratos de estructuras de las que se conforma el yo. El contraste pertenece al ser del hombre como perteneciente a la especie humana o a la esencia, mientras que el estrato del yo se refiere a los niveles de cada persona concreta e individual con la esencia de hombre. Desde la perspectiva de Guardini puede decirse que el ser viviente es una unidad delimitada, se encuentra “cerrada por su estructura”, así lo vivo se encuentra diferenciado del resto de los seres por su propia *limitud*, se nota diferente del “absoluto de las cosas”²⁶. El yo se encuentra frente al todo y se nota diferente. “Se delimita y se resiste a ser absorbido por ella”, el yo no se pierde en el todo²⁷, esta realidad se encuentra sustentada desde el contraste de Parte- todo, del que ya se habló anteriormente. La individualidad es una “autolimitación” y “autoconformación” que Guardini explica de dos maneras. Así pues, el veronés escribe que individualidad es que “conformando el mundo circundante en referencia de la propia existencia”²⁸, pues cada yo es “centro” de “su propio mundo”²⁹. La individualidad es el mundo que cada uno es. La individualidad es la cara verdadera que cada hombre tiene. Es el universo profundísimo que verdaderamente somos y que ni siquiera nosotros mismos logramos abarcar en su totalidad. Ni siquiera nosotros nos miramos completamente.

1.2.3 La relación personal o la mirada

El tercer eje que debemos tener en cuenta es el de la mirada que hace referencia a la capacidad de un hombre individual o *leben konkreten* a expandir su mundo fuera de sí. En otros textos, he hablado de la importancia de la melancolía en Guardini³⁰. La melancolía es aquella disposición interna que hace al hombre notarse solo en su interior y buscar escapar de esta soledad. Este punto será importante más adelante. Esta soledad antropológica hace al hombre buscar a alguien que le mire, le reconozca, le acompañe. Esta melancolía le hace desear mirar y ser mirado. Guardini explica, en su escrito *Welt und person*, que la persona desde el hecho corpóreo podrá encontrarse con una infinidad de seres y no por ello podrá decirse que los *Mira*³¹. Esta idea de la *mirada* la retoma de

26 R. Guardini, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 95.

27 Idea que puede ser parecida al del yo y no-yo de Fichte, pero que se diferencia en que es una idea de existencia real espíritu-material y no con un principio y fin epistemológico subjetivo.

28 R. Guardini, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 95.

29 Idea que ya se tiene en Fichte, Shelling y Kant. El hombre, al estar demarcado por una limitación espacio-temporal y corporal, conoce a partir de sí mismo y de su encuentro con el contexto en el que viva. Cada persona conoce y vive desde sí mismo. Cada yo ve el mundo en sí mismo.

30 Hernández, *Las relaciones personales como fundamento de trascendencia humana desde Romano Guardini*, Tesis de licenciatura, 2018.

31 J. Hernández, *Las relaciones personales como fundamento de trascendencia humana desde Romano Guardini*, Tesis de licenciatura, 2018.

Kierkegaard, una de sus grandes influencias filosóficas³², sin presentarla con el mismo nombre. El melancólico danés presenta esta idea de la *mirada* como el implicarse con lo percibido a diferencia del *visualizar* que es meramente el acto de percibir sensitivamente lo externo³³. Esta mirada hace que la persona que *mira* trate al *otro* como a su prójimo, como a un igual, como a *otro-yo*³⁴, el *otro-yo* es alguien de igual valor y dignidad al *yo*, alguien como *yo*, pero que no es *yo* sino un *tú*. Es un ser con el que puedo hablar, puedo entender y que puede entenderme y que me hace ser mejor al *mirarnos*. Así “la tendencia a evaluarse a sí mismo a partir de la *mirada* del *otro* es inherente al ser humano”³⁵. La forma de auto-mirarse es *mirando* a un ser que me ayude e *verme* diferente. El *otro* ayuda al *yo* a moverse y relacionarse consigo mismo, como ya he expuesto en el primer capítulo, ayudando y planificando mi relación con el *yo*.

Este proceso es un peligro para el *yo*, dice Guardini, es el máximo riesgo que corre la persona, pues perderá ser el único centro al reconocer a *otro*, se le “atan las manos”, pues ya no es solo *yo* que es capaz de todo, sino que ahora debe considerar al *otro* también como centro de sí. Este riesgo es el más grandioso y mortal que puede correr. Pues el hombre da lo que es verdaderamente suyo. Va a ser mirado tal cual es, en su monstruosa individualidad, en su monstruosa verdad. Al ser todos tan únicos, somos extraños entre nosotros y, por ello, somos todos monstruos³⁶. Cuánto peligro es que vean lo terribles que somos, pues todos escondemos secretos que a veces nos negamos hasta a nosotros mismos. Este concepto del riesgo y el monstruo estarán muy presentes en *Hannibal*.

1.2.4 La amistad

Dentro de los grados de la relación personal o de poder mirar, pues se hace en grados, se encuentra la amistad. Guardini presenta la amistad como una relación que ya implica bastante profundidad, no solo es por contacto social, voluntad, libertad, búsqueda de un fin, aunque las requiere, sino también de mirarse de una manera profunda en el *otro*, que pueda mirarte cómo eres y esto le agrade de modo que quiera unirse a ti, con tus luces y sombras, si esto es bilateral se llamara amistad. La amistad en Guardini es buscar “resistir la vida juntos”³⁷, esta relación

32 A. López Quintas, *Prólogo a Ética*, lecciones de la universidad de Múnich, Bac, España, 2010. También mencionado en el prólogo a *Mundo y persona*. A. López Quintas, Guardini, maestro de vida, Palabra, Madrid. Y en R. Gibu, *Unicidad y relacionalidad de la persona*, *La antropología de Romano Guardini*, Fomento editorial, México, 2007, consultada en https://www.researchgate.net/publication/305399095_Unicidad_y_relacionalidad_de_persona_La_antropologia_de_Romano_Guardini el 20 de agosto del 2018.

33 P.U. Rodríguez, *Mirar y ser mirado en la doctrina del amor de Kierkegaard: una lectura de las obras del amor desde el concepto de reconocimiento*, Conicet, disponible en <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/viewFile/3008/2644> consultado el 29 de agosto del 2018.

34 P.U. Rodríguez, *Mirar y ser mirado en la doctrina del amor de Kierkegaard: una lectura de las obras del amor desde el concepto de reconocimiento*, Conicet, disponible en <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/viewFile/3008/2644> consultado el 29 de agosto del 2018.

35 P.U. Rodríguez, *Mirar y ser mirado en la doctrina del amor de Kierkegaard: una lectura de las obras del amor desde el concepto de reconocimiento*, Conicet, disponible en <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/viewFile/3008/2644> consultado el 29 de agosto del 2018.

36 El mismo concepto de monstruo lleva implícito el de ser extraño o ajeno a algo común. En este caso todos somos extraños entre nosotros.

37 R. Guardini, *Ética*, lecciones de la universidad de Múnich, Bac, España, 2010, p. 529.

será principalmente entre un *yo* y un *tú* que puede incluir a otros, pero que será la unión de estas mismas relaciones en un conglomerado que esencialmente se basa en los vínculos bilaterales. En este resistir, la vida habla de que el *yo* asume la existencia del *otro* como él del *yo* al grado de buscar su bien, independientemente de los fines individuales u objetivos.

La amistad hace que un *yo* que se encuentre aun en peligro de la aniquilación de su identidad “dirija la vida al otro”³⁸, esto lo demuestra el gran Sócrates en el *Fedón* de Platón, donde pasa sus últimos momentos en compañía de sus amigos y se muestra cómo es antes que, ante Jantipa, su esposa. El más importante momento del ateniense es vivido “entre amigos (...) unidos más estrechamente que la mujer y los hijos”³⁹, por la profundidad del vínculo. La amistad es la unión del *yo* con su *tú* para formar un *nosotros*, esta relación lleva a las dos partes a enfrentarse a la vida y sus problemas buscando preservar al otro. En esta relación, el *yo* afronta, ya de modo más extremo, el mayor problema de su existencia: la muerte. El amigo no gana vida y trascendencia al quitarle vida al otro, sino que la hace más plena y rica por dar su existencia por él; “μείζονα ταύτης αγάπην ουδείς έχει ίνα τις την ψυχήν αυτού θη υπέρ των φίλων αυτού”⁴⁰, el amigo da la vida por su amigo y así gana y trasciende la vida. Ya son parte de sí mismos, salvaguardando su propio *yo*, pero trascendiendo. La muerte ya no puede evitar que el amigo esté siempre “permaneciendo a su lado”, el amigo siempre tendrá al amigo⁴¹.

1.3 El Dr. Guardini⁴² y el Dr. Lecter⁴³

La breve síntesis, en tres ejes del pensamiento guardiniano, tiene como fin hacer una lectura de la serie Hannibal. Esta serie fue estrenada en 2013, creada por Bryan Fuller y protagonizada por Hugh Dancy, como Will Graham, y Mads Mikkelsen, como Dr. Hannibal Lecter. La serie está basada en los libros de Thomas Harrys que integra los cuatro libros⁴⁴ de alguna manera. La fotografía, ritmo, colores y música son sublimes. El armado de todo es en sí mismo delicioso con un matiz muy psicológico y etéreo. Provoca bastante empatía en el televidente. Los diálogos son de una profundidad increíble y, sin duda, se necesita más de una mirada a la serie para entenderla. Todo en ella es un simbolismo del tema que busca expresar.

Como he dicho anteriormente, demostraré cómo la serie es una apología sobre lo tremendo y necesario de ser mirado, lo necesario de ser entendido por alguien más. De cómo ante el profundo dolor que ocasiona el pensamiento de la muerte en el destino de cualquier hombre se necesita encontrar a alguien que nos comprenda. Todo esto tiene una conexión increíble con el pensamiento de

38 R. Guardini, *La muerte de Sócrates*, Palabra, Madrid, 2016, p. 193.

39 R. Guardini, *La muerte de Sócrates*, Palabra, Madrid, 2016, p. 196.

40 “Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos”, Jn 15,13.

41 Fedón 115^a-118.

42 Doctorado en Teología por la Universidad de Friburgo en 1912 con la tesis *La doctrina de san Buenaventura de la redención, una contribución a la historia y al sistema de la doctrina de la salvación*.

43 Doctor en Medicina Psiquiátrica por la Universidad de la Sorbona.

44 T. Harris, *Hannibal*, 2006.

T. Harris, *Hannibal, el origen*, 1999.

T. Harris, *el silencio de los corderos*, 1995.

Guardini. Debo recalcar que así como Romano Guardini se opone a los horrores filosóficos, sociales, políticos de la II Guerra, así también el Dr. Lecter es, de alguna manera, producto y opositor de los horrores de ese periodo. Lecter es, por así decirlo, la monstruosidad que busca oponerse a la monstruosidad de la segunda guerra. Es un monstruo creado por otro.

2. El juego de ajedrez de uno solo

La serie versa en torno a William Graham, criminólogo, profesor de Cuántico y hombre dotado de un genio excepcional. El Agente especial Graham es solicitado por Jack Crawford, director de Ciencias de la Conducta de Cuántico del FBI, para solucionar diferentes casos de asesinatos en serie, ya que Will es capaz de tomar sus puntos de vista. El caso que más afecta es el de Garret Jacob Hobbes, hombre que mata adolescentes que le recuerdan a su hija Abigail. Sin embargo, Jack se preocupa por la salud mental de Will. Por ello, consulta a la Dra. Alanna Blomm, también del FBI y enamorada de Will. La Dra. Blom recomienda para el trabajo a su amigo y mentor el Dr. Hannibal Lecter, quien es un asesino en serie, de una genialidad excepcional y que tiene su consultorio en Baltimore rodeado de una vida elegante y cultural.

La primera temporada de la serie Hannibal se estrena el día 4 de abril del 2013, consta de trece capítulos. Cada episodio lleva por título el nombre de algún platillo en francés. La temporada termina el día 20 de junio del mismo año al transmitir el capítulo titulado *Savoureux*. Recuerdo haber visto una entrevista, antes del estreno de la segunda temporada, a los protagonistas y creadores de la serie, cuya referencia no puedo dar al no encontrarla, donde uno de ellos describía la primera temporada como “el juego de Hannibal, donde solo el mueve las piezas”. Esta descripción me parece adecuada, pues desde el primer episodio solo él sabe lo que él es. En el primer capítulo, titulado *Apéritif*, aproximadamente a la mitad, aparece nuestro buen doctor. Su aparición es sumamente simbólica. Se encuentra comiendo él solo en la oscuridad. Este plano oscuro, donde se vislumbra por primera vez al personaje cuyo nombre titula la serie, es radicalmente poético. La oscuridad representa el estado existencial de Hannibal, él está solo en sí, dentro de sí. Nunca visto por nadie. Cobijado en su interioridad guardiniana. Jamás se ha arriesgado a ser mirado y se complace con mirarse el mismo y nada más.

Cuando por fin Will y Hannibal se conocen ambos se miran, pero realmente es una mirada meramente física, se ven, pero no quieren ser vistos. Sin embargo, Will se esconde mientras que Hannibal es claramente más elaborado. Ante este primer contacto, Hannibal exclama “no le gusta ser mirado”, lo cual es curioso, pues refleja su mismo estado. Posteriormente, en el mismo episodio, ambos personajes desayunan juntos lo que el buen doctor ha preparado. Intercambian unas frases, más bien por cortesía, pero Hannibal le refiere a Will que “usted y yo somos iguales” y además “dios no lo quiera hacernos amigos”, a lo que Will le refuta diciendo que “usted no me parece interesante”, pero Hannibal le increpa

que “ya le parecerá”. Curiosamente, Lecter ha podido mirar de alguna manera a William, pues su velo no es tan trabajado, su interioridad no está tan cerrada como la de él. Hannibal ha mirado y se ha visto ahí dentro. Esto le ha generado interés y le ha despertado el deseo de parecer interesante, de hacer un nuevo amigo y así ser visto. Sin duda, es un riesgo, pero conlleva una gran ganancia. Esto demuestra cómo ningún hombre está exento del deseo de ser mirado, aun con el peligro que esto equivale. Nada hay más deseado por todos que vean nuestra “monstruosidad” y alguien se note igual, que otro igual a nosotros se detenga a vernos. La oscuridad de la soledad es tan triste.

El capítulo termina tras el asesinato de Garret Jacob Hobbes, el asesino en serie que contribuyó a que Hannibal y Will se conocieran, en el cuarto del hospital donde se encuentra Abigail, la hija de Hobbes, degollada por su padre. Ella es justamente ahora el punto de unión de ambos. Están unidos por Abigail. El dolor de esta vida y sus atrocidades nos hace buscarnos, nos hace unirnos. El Dr. Lecter ahora quiere ser mirado. Pero esto ha partido de que él ha podido mirar. Todo hombre tiene esta capacidad. Y al ver reclama que le vean. ¿Quién quiere estar solo? Ni siquiera el “monstruoso” Hannibal “el caníbal”. Al hacerse pasar por un imitador de Jacob Hobbes, busca que le busquen, quiere que le sigan para que le vean. Él mismo descubre que “teme morir dormido”⁴⁵, pues el estar dormido es estar solo en el interior con nuestras puras fantasías. El hermetismo de Hannibal es antinatural, todo hombre debe salir. Lo monstruoso en él no es su canibalismo, ni su intelecto tan grande sino su terrible invisibilidad. Esto le hace ser descrito como: “una de esas cosas desdichadas que nacen en los hospitales (...) los dejan morir, pero no muere, él parece normal y nadie se da cuenta de lo que es”⁴⁶. No ser visto es monstruoso, pero mirar a otro también lo es. Todos somos tan diferentes entre nosotros. Somos tan desiguales que entre cada hombre el otro es un monstruo⁴⁷ hasta que le vemos.

Hannibal, sin embargo, se considera como “tan honesto como cualquiera”⁴⁸. Esto es verdad, en cierto sentido, pues todo hombre jamás se muestra tal cual es. Todos usamos una especie de máscara. Incluso nos mentimos a nosotros mismos, incluso nos escondemos de nosotros mismos y no queremos mirarnos⁴⁹. Esto se demuestra con la respuesta que la Dra. Du Maurier, la psiquiatra de Hannibal, le dice: “solo converso con una versión de ti. Esperando que el verdadero tú consiga lo que necesita”. Todos damos versiones de nosotros mismos que no son completamente una mentira, sino que son partes del verdadero yo. La misma Dra. Du Maurie tiene la cortesía de añadir “respeto tu construcción meticulosa”, pues existen personas que tienden a esconderse más, a vivir más en el interior y estas personas son excelentes constructoras de las versiones que muestran al mundo. Qué bello debe ser mirarlas cuando lo permiten.

45 C4, T1- Will sobre el hacedor de ángeles.

46 C7, T1- Will a Jack para describir al destripador de Chesapeake.

47 En este momento uso el término monstruo como sinónimo de extraño.

48 C7, T1- Hannibal a Bedelia.

49 R. Guardini, *Sobre la aceptación de sí mismo*, Palabra, España, 2017.

Estas ideas de las versiones del yo llevan a proponer el concepto del “traje de persona”. La misma Dra. Du Maurier increpa a Hannibal lo bien elaborado de su “traje de persona”, es su “Velo Humano”. Esto es una especie de máscara que muestra al mundo. Esto se puede ver en la metáfora del gusto y detalle de los exquisitos trajes que el personaje usa a lo largo de toda la serie. Hannibal elige con mucho cuidado lo que se pondrá cada día y, de hecho, en una escena de la segunda temporada mostrará a Hannibal y a Will vistiéndose antes de un juicio. Antes de salir al mundo, hay que ponerse el mejor traje para ser visto por los demás. Sin embargo, estos hermosos trajes son elegantísimos, aunque sea solo un velo gusta bastante. Mirar, aunque sea solo el traje de persona, es siempre placentero. Esto podría ser, de alguna manera, un movimiento de adentro-afuera, pues desde el yo sacamos un poco de nosotros, pero de tal modo que sea una máscara⁵⁰. Esto se opone al movimiento de afuera-adentro del que trataremos más adelante. El hombre no puede quedarse en el adentro-afuera, pues le originaría un quiebre y una enfermedad⁵¹, de ahí seguramente la implicación de todo el ámbito psiquiátrico-psicopático de la serie. Esto es lo que ha pasado en la sociedad consumista encerrándonos por completo en nuestro yo, gracias a la victoria del capitalismo anglosajón fundado en la individualidad. Nos hemos vuelto monstruos extraños entre nosotros al solo ser envoltura y publicidad⁵².

La mirada es posible porque, aun cuando el hombre puede ser totalmente hermético por su libertad⁵³, se tienen siempre *craquelure* que, el buen doctor menciona, son grietas que permiten ver el interior y por las que son capaces de atrapar al gran “muralista” del capítulo dos de la segunda temporada. Todo hombre, de alguna manera y por su naturaleza, siempre tiene alguna manifestación exterior de su mundo interior. Todos podemos mirar y, de hecho, queremos hacerlo. La serie muestra a este “muralista” que diseña un gran ojo que mira al horizonte hacia el infinito⁵⁴, todos queremos mirar todo.

Claro que como la elegante Bedelia, que también es meticulosa en su vestir, recalcará eso “debe sentirse solitario” y sí que lo es, sí que Hannibal está solo. Esto se puede ver en la siguiente escena donde Hannibal dialoga con la bellísima Dra. Alanna Bloom y le expresa que “de verdad espero que lo atrapen” al referirse al “Destripador de Chesapeake”, que es el mismo Dr. Lecter. Es verdad que Hannibal comienza a desear que le atrapen, pues esto implicaría que lo miraran, que lo sacaran de su soledad. Esto comienza a matarlo, pues, como el mismo Hannibal expresa, “estar solo provoca un dolor sordo”⁵⁵. Tras esta escena en su consultorio, el “destripador de Chesapeake” se encuentra solo en su oficina al ser plantado por Will que falta a su cita. Es ahí donde Hannibal experimenta ese dolor sordo, se le ve tan triste y el tema de fondo: el réquiem de Mozart, en verdad que le da un ambiente de soledad sepulcral al hombre.

50 El concepto de persona en griego es *prosopon* que significa máscara. Es natural no mostrarse tal cual se es. No se puede. El cara a cara es solo de Dios.

51 R. Guardini, *El contraste*, Bac, España, 1996.

52 Conceptos de la mercadotecnia actual de la que el hombre participa en su vida común.

53 R. Guardini, *La conversión de Aurelio Agustín*.

54 C2, T2.

55 C7, T1- Hannibal a Franklin en consulta al hablar de su amigo Tobías.

La soledad interior y radical en Hannibal es un terrible juego de esconderse. El asesino del capítulo nueve lo expresa de la siguiente manera “podría saludar a una señora en la iglesia, sonreír, charlar con ella, sabiendo que he matado a su esposo”⁵⁶, la interioridad es bellísima y es bellísimo cuánto podemos tener en ese mundo interior⁵⁷, pues “hay cierta belleza en el silencio de un funeral”⁵⁸, en el silencio de mi yo que puede volverse mi propia tumba. La melancolía en Guardini se asemeja un tanto al concepto de angustia en Kierkegaard y a la tradición romántica de melancolía⁵⁹, que se encontraba en esta “tristeza” como carácter propio de la persona ante la soledad de su propio ser y el deseo de la sociedad de perderle en la fuerza trabajadora industrial. La melancolía es este sentimiento, este carácter, en el que se encuentra el viviente concreto ante la soledad de su yo.

Hannibal ante Will sufre esta melancolía. Y en ese inmenso vacío comienza su grito. Quiere que lo miren. Quiere un amigo. Primeramente, se muestra a Hannibal enojado ante la noticia de que al Dr. Abel Gedeon, prisionero de la prisión psiquiátrica de Baltimore, se le achacan todos los crímenes del destripador de Chesapeake⁶⁰. ¿Por qué está molesto nuestro protagonista? Le roban su yo, claro. Lo único que ha hecho para mostrarse de cierto modo se lo atribuyen a alguien más. Todo este capítulo se centra en “los gritos” que Hannibal lanza a Jack para que le mire. Plantando el brazo de la alumna del director del FBI, llamándolo en las noches. Al final se muestra a Hannibal con Jack frente a la chimenea como amigos, es una mentira, claro, pero la cortina empieza a hacerse más delgada. Hannibal se desvela poco a poco.

Después de la ópera una mujer le comenta a Hannibal “supongo que este joven quiere su atención”⁶¹. Todos queremos ser mirados y Hannibal está en la misma dinámica, quiere la atención de los demás sobre su yo real. Todos los hombres desean la atención de alguien alguna vez. Will empieza a notar que Hannibal le grita desde su soledad, se ve en una escena al ciervo clamando⁶². Hannibal tiene el firme deseo de “tocarlo y hacer mi sonido”⁶³ a semejanza de Tobías, que hace que otros generen un sonido para que lleguen a él. Al igual que Tobías, Hannibal puede expresar “necesito un amigo, alguien que me entienda”⁶⁴. En este momento, quiero dejar muy claro que toda la primera temporada es el plan de Hannibal para que Will lo mire. Lo va guiando lentamente a él. Todos lo hacemos, es natural que una relación con alguien más empiece con empatía, que nos agrade y nos identifiquemos y que poco a poco nos vayamos mostrando. Nos volvemos en cierto modo atractivos al otro. Le hacemos vernos lentamente. Los vínculos no son de la noche a la mañana, requieren años de conocimiento y

56 C9, T1- Sr. Wells a Jack y Will al confesar sus crímenes del tótem.

57 R. Guardini.

58 C9, T1.

59 L. Foldenyi, *Melancolía*, Gutenberg, 2209-245.

60 C6, T1.

61 C7, T1.

62 Alegoría de Hannibal en toda la serie. C8, T1.

63 C8, T1.

64 C8, T1.

confianza. De honestidad paulatina. Es terrible mirar y no ser mirado. Hannibal ahora busca que esto cambie. Lo primero que Hannibal puede mostrar es lo que dice. La serie está llena de diálogos de extrema profundidad, bien logrados y de una belleza casi poética que se debaten entre lo bello de las frases y la vida que le dan las miradas entre los interlocutores.

El hombre es por naturaleza un ser de palabras. Se puede decir que el hombre es naturalmente dia-logante. Puede dar y oponer su logos al de otro. El diálogo es, de alguna manera, la búsqueda de conquistar al otro⁶⁵, pero también es la búsqueda de que el otro me conquiste. Del mismo modo, Hannibal conquistará poco a poco con su palabra. Podría decirse que “así que encendiste su mente, ¿apagarás el fuego o la dejarás arder?”⁶⁶, pues buscamos quemar un poco del otro, conquistar y matar un poco. Pero, al dejarnos mirar, damos más vida que muerte, “las palabras están vivas, tienen personalidad”⁶⁷, esto es cierto y recuerda la cita de San Buenaventura, influencia filosófica de Guardini, “la palabra posee vida”⁶⁸. Las palabras llevan nuestra vida y nuestra personalidad. El mismo Guardini escribía “el hombre está referido esencialmente al diálogo”⁶⁹, pues por él comparte “su vida espiritual que está orientada a la comunicación”⁷⁰. El hombre, por las palabras, “por aquello mismo por lo que es, es hacia el otro”⁷¹.

Todo lo que vemos de Hannibal a primera vista nos puede parecer monstruoso. Pero de cierto modo “no fue salvaje, sino solitario, desesperado y triste”⁷², tal como se dirá de Georgia Manchen que buscaba quitar rostros como si de máscaras se trataran en el capítulo diez. Hannibal busca quitar la máscara de Will y al mismo tiempo la suya también. El diálogo es, de cierto modo, una búsqueda loca y desesperada por ver a los hombres como son. “No puede ver rostros”, expresa Will de esta Manchen, y esto es porque ningún hombre puede en primer momento. Todos vemos máscaras. Pero no ver a los demás nos hace como muertos⁷³. Por las palabras se da el encuentro poco a poco superando ese no ver la realidad⁷⁴.

Tras muchos diálogos, Hannibal y Will pueden verse cada vez más. A esto Guardini le llama el encuentro, ya que la persona que mira trata al otro como a su prójimo, como a un igual, como a otro-yo⁷⁵. El encuentro es la mirada entre dos que permite a cada uno llame al otro tú u otro-yo. Hannibal, entonces, puede decir “me veo en Will”⁷⁶, pues ciertamente el encuentro con el otro es encontrar mucho de lo que el yo pose en un tú. Me veo en el otro, me veo no aislado y no

65 Idea que me surgió en una excelente mesa de diálogo de Guillermo Hurtado.

66 C10, T1 – neurólogo a Hannibal.

67 C7, T1, Hannibal.

68 Hexaem, XI, 12.

69 R. Guardini, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 117.

70 R. Guardini, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 117.

71 Hexaem, IV, 8.

72 C10, T1 Will a Jack.

73 Por eso la alegoría del *Síndrome de Cotard*.

74 C10, T1.

75 P.U. Rodríguez, *Mirar y ser mirado en la doctrina del amor de Kierkegaard: una lectura de las obras del amor desde el concepto de reconocimiento*, Conicet, disponible en <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/viewFile/3008/2644>, consultado el 29 de agosto del 2018.

76 C11, T1.

único. Me veo como no solo sino acompañado. Me veo libre de mi propio yo. Por ello, el mismo doctor le puede decir a Will “se quién eres”⁷⁷. Pocas veces se le puede decir eso a una persona. No es cosa fácil saber quién es el otro. Y por ello puede también imputarle “estoy tan solo como tú”⁷⁸, pues le ha visto y sabe que para ninguno de los dos es fácil ser quienes son y poder vivir así, pues “estás solo porque eres único”⁷⁹, pero Hannibal puede decirle a Will soy como tú, podemos estar juntos. Ante este otro-yo, Hannibal, que ha pasado oculto toda su vida, puede decir “por primera vez en muchos años veo la posibilidad de una amistad”⁸⁰, pues el encuentro con un igual nos desea estar con él. Ante este riesgo, Hannibal pretende salir, mostrarse, trascender y esto es ciertamente muy arriesgado, por ello, Bedelia le comenta “tienes que conservar tus límites Hannibal”⁸¹, pues, como ya he mencionado, el mostrarse es lo más terriblemente doloroso y peligroso que el hombre puede hacer. Ha sido duro ver la verdad. La empatía y la capacidad de mirar de Will le llevan a un extremo.

3. El juego de ajedrez de dos

En la introducción he mencionado la radicalidad y belleza de la concepción de amistad que presenta Guardini. Es la amistad justamente el tema central de toda la serie Hannibal. La segunda vez que pude verla de modo completo me quedó muy claro lo que he mencionado anteriormente, la serie es una apología filosófica, poética, trágica, complicada y cruda de la necesidad de un amigo. En el pensamiento de Guardini, las relaciones personales son fundamentalmente el modo en que el hombre trasciende su vida⁸². La filosofía moderna y posmoderna, aun cuando su intención era totalmente lo contrario, ha privado al hombre de tantas cosas a nivel conceptual que le ha encerrado en pequeños conceptos sea filosóficos, sociológicos, psicológicos, económicos o laborales. El sistema económico que se erigió como el predominante tras la segunda guerra mundial, posicionando a la cultura consumista norteamericana como la cultura global, ha relacionado al hombre con cosas y lo aleja de otras personas. Lo priva de su trascendencia, de su ir “más allá”, de su capacidad de ser mirado y lo ha reducido a un objeto de compra y venta.

Las relaciones con las personas en el mundo que nos rodea quiebran esa situación de limitación humana. Le permite al hombre descubrirse más y más. Le hacen ver que puede ser una cosa y otra. Le permite desembarazarse de categorías, de la naturaleza que sea, y mirarse a sí mismo y a los otros como personas. El ser persona es fundamentalmente ser in-conceptualizable. En algún momento de la serie, aparecen varias menciones a esta visión del hombre en la serie que tratamos de analizar. Por ejemplo, podemos ver que Jack se refiere de

77 C11, T1.

78 C13, T1.

79 C13, T1, Hannibal a Will.

80 C8, T1, Hannibal a Bedelia.

81 C13, T1.

82 J, Hernández, *Las relaciones personales como fundamento de trascendencia humana desde Romano Guardini*, Tesis de licenciatura, 2018.

Will: “no sabemos cómo llamarlo”⁸³ y, en otro momento, “no podemos definir a Will solo por sus peores momentos”, “no podemos definir a Will”⁸⁴, pues el hombre concreto y real, con un rostro y un nombre, jamás puede ser definido. Por eso, cada hombre es impredecible, siempre puede sorprender y ser más. “Con todo mi conocimiento e intromisión, nunca pude predecirte totalmente”⁸⁵, esta idea de lo libre que es cada hombre, tanto de todo concepto como de toda determinación, está presente en toda la serie.

Ahora bien, el aceptar a otro hombre tal como es, tras haberlo mirado un poco, pues jamás se puede en la totalidad por la misma naturaleza libre de la que hemos hablado, al encontrarse con él, al formar un vínculo y aceptarlo en la vida, se puede alcanzar a decirle “nos necesitamos”⁸⁶. Cuando esto ocurre es porque, ante esta vida tan complicada, encontramos a alguien que nos apoye, que nos entienda, que nos mire, que lllore con nosotros, que viva con nosotros y que afronte la muerte con nosotros. La muerte es, pues, un fundamento de la amistad, pues por la misma naturaleza trascendente del hombre, la muerte representa para él la angustia más profunda de su existencia⁸⁷. La muerte puede marcar nuestra vida en muchos sentidos, pero sin duda nos hará buscar no vivirla solos. En el capítulo cuatro de la primera temporada, Abigail le cuestiona a Will “¿vas a lugares para pensar en la muerte?”. El hombre que se encuentra solo piensa más la muerte, el hombre sin amigos se aterra más ante la idea de morir. Esto es porque la amistad es trascender el propio yo. La amistad es dejar de existir únicamente dentro, sino que se existe más allá de los propios límites. Mientras que la soledad es morir en vida.

La amistad empieza ante el encuentro y la elección de alguien más tras mirarlo. Es seguir mirando y descubriendo algo nuevo cada día. En la primera temporada, Will y Hannibal van entablando lazos y poco a poco van mirándose. Hasta que en un momento se llegan a encontrar y mutuamente se aceptan, en ese momento se vuelven amigos. En una escena muy hermosa⁸⁸, se ve al Dr. Lecter salvando la vida de un hombre en una ambulancia con las manos dentro de él⁸⁹. Will lo mira y el doctor le mira a él, sin duda, en los ojos de Graham se nota el deseo que ha llegado a su corazón, quiere que el doctor le toque como al paciente, que entre en él, que toque su vida, que sea su amigo. Lo poco que ha mirado lo ha fascinado. Con él podría afrontar esta vida tan terrible. Esto se nota aun más cuando el mismo Will le comunica que “le ha salvado la vida al donante”⁹⁰, sin duda, él quiere que también salve la suya de la soledad, pues eso es la amistad. La música y las tomas son tan sublimes como el lazo de amistad que se muestra en pantalla.

83 C12, T1.

84 C1, T2, Jack y Hannibal.

85 C8, T2.

86 C8, T2, Hannibal a Will y Jack.

87 J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970.

88 C7, T1.

89 Una imagen muy simbólica de las relaciones. Dicha simbología en el medievo y la cultura cristiana se le atribuía solamente a Dios. Piénsese en la pintura de Caravaggio, “La prueba de Santo Tomás”, donde Tomás mete sus manos en el Señor.

90 C7, T1.

Esta idea de entrar en el otro como lo esencial en la amistad se confirma cuando Hannibal menciona que “a veces la amistad implica perder la individualidad”⁹¹. La amistad es asumir la vida de la otra persona, es unirse a él. Ya no es un yo y un tú, sino un nosotros. La amistad es mirar al otro en toda su “monstruosidad” y aceptarlo. Por ello, cuando Jack cuestiona a Hannibal sobre si este le hubiese acompañado a Will a Minnesota, aunque este no le hubiese amenazado con un arma, el Doctor responde “habría querido”⁹². Pues la amistad es correr un gran riesgo, es lanzarse a un tremendo peligro por la hermosa experiencia de no estar solo. El mirarse así es tremendamente poético y ninguna escena lo trasmite mejor que la última del capítulo trece de la primera temporada. Will se encuentra preso en la clínica para enfermos psiquiátricos de Baltimore, el Dr. Lecter camina por el pasillo, pues se acerca a Will, y la amistad es acercarse siempre al encierro del otro, la melodía del “vide cor meum”⁹³, que es tremendamente simbólica, inspirada en los versos de Dante, que significa “ve mi corazón”, frase que recuerda al lema de Newman⁹⁴, ‘Cor ad cor loquitur’ (el corazón habla al corazón), nos muestran que la amistad es eso, mirar lo más íntimo del otro (el corazón como lo dice el gran Dietrich von Hildebrand⁹⁵) y poder hablarle desde nuestra intimidad. La escena continua cuando el Dr. Lecter se detiene frente a la celda de Will y ambos se miran. “Hello Will”, le dice como tantas otras veces lo ha hecho, “Hello Dr. Lecter”, responde el agente Graham. Es la primera vez que se saludan realmente, han visto su yo real y lo han hecho mutuamente. Por ello pueden ser amigos. Han visto su corazón.

Ambos protagonistas se notan iguales y por eso logran unirse en un vínculo de amistad, pues “los amigos tienen una relación simétrica”. La amistad es una paradoja al ser el hombre una paradoja. Es curioso que en esta misma escena, donde Hannibal ha dicho que Will es tan parecido a él, al minuto de la secuencia se contradice al decir “no se parece nada a mí, vemos el mundo de manera diferente”⁹⁶. La amistad es tan contrastada como lo es el hombre, pues implica diferencia e igualdad. Los hombres que se unen en amistad son tan iguales y a la vez tan diferentes. Lo radical de la amistad es que, como ya lo he dicho, libera al hombre de su puro yo. Esto es un riesgo altísimo como el mismo Guardini escribe⁹⁷. Así pues, la amistad hace que el yo esté en el tú. En algún momento de la serie, alguien le increpa a Will “lo tienes dentro de ti”⁹⁸. El riesgo aquí es que, si se pierde al amigo, se pierde un poco de sí mismo. Se pierde a quien nos acompaña en la vida. La amistad, tal como se puede entender en el pensamiento de Romano Guardini y en la serie que hemos estado analizando, claramente es la unión de dos personas para no estar solas en la oscuridad de la vida y, por ello, el diálogo de los protagonistas:

91 C1, T2.

92 C13, T1.

93 P. Cassidy-H. Zimmer.

94 Influencia filosófica de Guardini.

95 Personalista de la misma línea de Guardini.

96 C8, T1.

97 R. Guardini, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 115.

98 C5, T2.

Will: "estoy solo en la oscuridad"

Hannibal: "no, no estás solo, yo estoy junto a ti"⁹⁹

Así, aunque estén en la oscuridad, ambos se miran. Uno puede exigirle al otro "quiero que usted admita lo que es"¹⁰⁰, pues en la amistad no existen máscaras. Esto se debe porque en ella se busca estar al tanto del otro, porque "nadie está al tanto de otra persona a menos que la ame"¹⁰¹. Y "a través de ese amor le permites a nuestro amado ver su potencial"¹⁰², pues la compañía, la mirada y la amistad hacen fuerte a un hombre solo ante esta vida. Solo el amor hace realidad lo mejor de nosotros. Esta fortaleza será fundamentalmente vernos a nosotros mismos, conocernos, poder ver cómo somos en el reflejo de la mirada del otro. Saber qué somos y qué no somos para poder combatir en este mundo, pues ante la mirada del otro podemos vernos "cada vez más claro"¹⁰³. Así en la serie, Will Graham se llega a conocer solo cuando Hannibal le conoció. El yo puede afirmar ante su amigo "estás despertando a ti mismo"¹⁰⁴. Es curioso que esta idea se muestre en una hermosísima escena donde Hannibal dibuja a Patroclo llorando por Aquiles y el mismo doctor afirma "Patroclo solo puede definirse por su empatía"¹⁰⁵, pues el hombre al igual que el héroe épico solo puede nombrarse a sí mismo (definirse) en grado que mire a los otros (empatía).

El amigo siempre tendrá la oportunidad de decirle al otro "podríamos escapar ahora"¹⁰⁶. El amigo siempre podrá huir de este mundo y sus horrores con su amigo. Esto será la idea del mejor de los mundos que trataré más adelante. El riesgo está cuando uno de los dos, en la amistad, elije no estar más en ese "mundo mejor" y quedarse en el mundo. El problema está en que se le ha dicho al otro "quiero verlo a usted, tal cual es"¹⁰⁷. En la amistad, ambos se desnudan de sus trajes de personas, se muestran. Y así "la más hermosa claridad de una verdadera amistad es el entendimiento", en esta escena puede decirse que "es el momento más claro de nuestra amistad". El capítulo muestra que Hannibal le pregunta a Jack "¿me ves?" y él le podría responder "te veo". En la secuencia llueve...y llueve porque todos se lavan de las máscaras. La escena nos lleva a una toma donde Will llega a casa de Hannibal, quien se encuentra ya bañado en la sangre de Jack y Alanna, y le mira. Su exterior empatiza con el interior, es extraño a él en cierta medida y a la vez diferente. Hannibal le expresa "no podíamos irte sin ti". Pero Will ha elegido no seguirle, lo ha dejado, lo ha abandonado. Hannibal llora, es la única vez en la serie que lo hará. "te dejé conocerme, que me vieras, te di un regalo único, pero no lo quisiste".

99 C8, T2.

100 C9, T2.

101 C9, T2.

102 C9, T2.

103 C10, T2.

104 C10, T2.

105 C13, T2.

106 C13, T2, Hannibal a Will.

107 Jack a Hannibal.

Es horrible ser ignorado cuando uno se ha mostrado tal cual es. El problema y el dolor aquí es cuando uno de los dos permanece inmutable. “¿Creías que podías cambiarme como yo lo hice?”. Uno de los dos no acepta lo que el otro le ha regalado. Sin embargo, la mirada siempre cambia y cuando ha existido amistad siempre hay cambio en ambas personas. “Ya lo hice”, le responde Will. Mirar siempre cambiará, pues hace que nos enamoremos del otro. Nos hace ver que no estamos solos. Esta secuencia es de una emotividad tan cruda y fría. Hermosa en su combinación de música, tomas, colores. La música es tremenda como tremendo es ser mirado e ignorado. Esta secuencia termina cuando Hannibal sale de casa y se va sin nada bajo la lluvia. Lavándose de la sangre y de las máscaras. El hombre tan velado y cubierto de la primera temporada ahora está tan descubierto. La amistad nos desnuda a todos. En este capítulo pude sentir toda la melancolía de la que escribía Guardini¹⁰⁸. También yo lloré en la soledad de mi habitación, mientras escribía algunas partes de este escrito. Todos seguramente nos hemos sentido así con la pérdida de un amigo. Con un dolor tan profundo como el cuchillo que atravesó a Will, pues conocer a alguien, mirarlo, verle, siempre nos atravesara cual cuchillo. Siempre sufriremos ante la partida de aquel que nos ha mirado. “¡Pobre hombre! ¡Y pobres hombres los demás!”¹⁰⁹.

A pesar de todo lo trágico y arriesgado, do todo el dolor y las heridas debemos arriesgarnos por un amigo. La nostalgia siempre nos invadirá. Siempre vamos a desear a un amigo. Siempre vamos a querer ser mirados. Ya que, si el tú no reconoce lo mismo que el yo ha reconocido en él y si no se abre tal como el yo lo ha hecho, si esta relación queda incompleta, el yo sufrirá de modo “incompleto y atormentador”¹¹⁰. El reconocimiento del tú es verle como centro suyo, pero él debe hacer lo mismo con el yo. El yo tiene un derecho sobre el otro a entrar en relación con él como un tú. Nadie nunca se quiere quedar solo. Es tremenda la escena donde dialogan Will y el Dr.Chilton y que a continuación transcribiré íntegra:

Chilton: “He sentido tu dolor, literalmente”

Will: “Tenemos la misma cicatriz”

Chilton: “Tú necesitas un amigo”

Y posteriormente:

Chilton: “El optimista cree que vivimos en el mejor de los mundos¹¹¹, el pesimista teme que eso sea verdad”, “este es tu mejor mundo posible Will, no encontrarás otro”¹¹²

108 R. Guardini, *Von Sinn der Schwermu De la melancolie*, traducido al francés por Jeanne Ancelet-Hustache, Éditions du Seuil, 1952.

109 M. Unamuno, *Del sentido trágico de la vida*.

110 R. Guardini, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 115.

111 Referencia a Leibniz, que, sin embargo, es curiosa, el hombre Leibniz no hubiese podido tener amigos si fuese leal a su pensamiento. Las monadas no se comunican entre ellas. Los hombres tampoco. En su racionalismo el hombre está solo. Ese es su mejor mundo. Sin el otro no existe dolor. Pero sin el otro tampoco hay vida.

112 C4, T3.

Este diálogo es seguido por una fantasía de Will. Él imagina su “mejor mundo” y es con su amigo. De fondo se escucha *Death of ase* de Edvard Grieg para la obra Peer Gynt de Ibsen. Es curioso que esta sonata sea el soundtrack de la escena, pues hace alusión a la obra del danés, donde el protagonista comienza una aventura al enamorarse y después descubrir que su amor no era lo que aparentaba. Sin duda, Will es un Peer Gynt que descubrió en quién le hizo “salir de aventura” no era realmente en el interior como se podía vislumbrar. Sin embargo, ahora anhela volver con él. Ese es su mundo mejor, el mundo con su amigo. Su fantasía consiste en asesinar a Jack, y no unirse a él como sucedió en realidad, y huir con Hannibal. Su mundo mejor no es elegir estar solo como lo está en la cama del hospital donde se encuentra, sino haber elegido a su amigo con toda su monstruosidad. Es mejor el mundo cuando se es mirado por un monstruo que un mundo estando solo. Por ello, en la secuencia que le sigue a la fantasía del mundo mejor, Will responderá a Jack “porque era mi amigo y porque quería que escapara con él”¹¹³. Al final todos queremos ver a nuestro amigo libre y queremos ser libres con él.

Cuando al fin logran reunirse en Florencia, Hannibal le expresa a Will “si te viera todos los días, por siempre recordaría esta ocasión”¹¹⁴, a lo que Will replica “es extraño verte frente a mí. He estado viendo imágenes residuales de ti, quería entenderte antes de volver a verte, necesitaba que estuviera claro lo que iba a ver”¹¹⁵. Tanto el deseo de recordar de Hannibal, como las imágenes difusas de Will en su memoria remiten a esta capacidad del recuerdo. El recuerdo nos trae al amigo y por el recuerdo nunca se va. Por la memoria, el pasado vuelve al presente y nos hace mirar al futuro. El amigo que ha marcado nuestra vida, este presente o ya no, se allá alejado o permanezca, se encuentra marcando nuestro pasado, afectando nuestro presente y cambiando nuestro futuro.

El recuerdo constante y atemporal que eterniza la mirada de alguien más permite al hombre ser siempre más, pues vive en otro más. La memoria permite al hombre, aun cuando este diga “extrañaré a mis perros, a ti no te extrañaré”¹¹⁶, decirle al amigo “quiero que sepas exactamente dónde estoy y dónde puedes encontrarme”¹¹⁷, frase de Hannibal al dejarse encerrar para estar siempre para Will. De fondo cualquier hombre se deja “encerrar” en el amigo, así el lugar donde esta es su vida para afrontar la Vida. Es el sacrificio del amigo para estar con el amigo. Sacrificio que, como su etimología denota, hace sagrado (*sacrifacere*) por el amor tan tremendo que implica. Idea que el mismo Hannibal expresa con la cita “nadie da amor más grande que el que da la vida por los amigos”¹¹⁸ al estar a merced del Dragón rojo en el capítulo final de la serie. El amor hace sagrado al hombre, la amistad lo hace sagrado y, como lo sagrado, también lo hace trascendente e inmortal. Este quiebre de límites lo desea todo

113 C4, T3.

114 C4, T4.

115 C4, T4.

116 C5, T3.

117 C5, T3.

118 C5, T3.

hombre a semejanza del Dr. Lecter, ya que “Hannibal nunca ha sido bueno con los límites”¹¹⁹. Los límites son de conceptos de definiciones, el hombre no quiere ni puede ser definido y menos cuando tiene un amigo que le hace ser más e ir más allá. El hombre quiere ser lo que es, quiere ser yo y a la vez quiere ser más, “dos almas tristes moran en mi pecho y luchan por vencer a su hermana”¹²⁰, cita de Fausto donde Hannibal no solo hace alusión a la división del Dragón rojo sino a todo hombre. Esta naturaleza contrastada que busca mantener la tensión “yo-más allá”, “dentro-fuera”, “interioridad-trascendencia”¹²¹. Por el amigo logramos salir del estado de ostracismo, de quedarnos en nuestro propio concepto, por ello “cuando la vida se vuelva exasperantemente cortés, piensa en mí, piensa en mí Will”¹²².

Ante todo, lo que la amistad representa para el hombre, ante lo trágica, dramática, romántica, sublime que puede ser una amistad, se puede decir que, gracias a esa mirada, a ese entendimiento, a esos recuerdos y compañías, el hombre se puede arrojar al vacío, que es la vida, abrazado de alguien tal cual lo muestra la última escena de la serie. Así como Hannibal y Will caen juntos, así los amigos caen juntos en el acantilado que a veces es este mundo. El amigo siempre es compañía en esta agonía, pues cualquier hombre puede exclamar “no sé si pueda salvarme a mí mismo”¹²³, ya que es claro que no se puede. Caer al precipicio en soledad es el fin seguro. No hay nada como pelear esta batalla a lado de un amigo, luchar con aquel que no tiene rostro, tal como Will y Hannibal luchan contra aquel que se cubría la cara en sus homicidios¹²⁴ en la última secuencia del capítulo trece. Los amigos, mirándose a la cara tal cual son, matan aquello que es impersonal¹²⁵ y que busca devorarles en el abismo de la totalidad tal como los románticos veían en el sistema consumista de su tiempo. No hay nada que se asemeje a estar en esta vida con alguien que nos mire en nuestra monstruosa individualidad, no hay nada como tener un amigo en este abismo que es la vida. Todo esto “es hermoso”¹²⁶.

119 C9, T3, Alanna a Will.

120 C11, T3, Hannibal a Will citando a *Fausto I*.

121 Ver los contrastes que presenta Guardini.

122 C13, T3.

123 C13, T3.

124 El dragón rojo. Es el caso que los ha vuelto a unir.

125 Por eso las referencias al 666, pues lo no-personal es un número. Ratzinger.

126 C13, T3, Will a Hannibal. Último diálogo de la serie.

Misterio: digamos que te alejas

Hugo Ignacio León Nevárez
Universidad Católica Lumen Gentium
Universidad Popular Autónoma de Puebla

1. Digamos que te alejas definitivamente (Misterio)

Digamos que te alejas definitivamente
hacia el pozo de olvido que prefieres,
pero la mejor parte de tu espacio,
en realidad la única constante de tu espacio,
quedará para siempre en mí, doliente,
persuadida, frustrada, silenciosa,
quedará en mí tu corazón inerte y sustancial,
tu corazón de una promesa única
en mí que estoy enteramente solo
sobreviviéndote.¹

Estas palabras de Mario Benedetti enmarcan la situación de ausencia de Dios, su muerte o lejanía, según es experimentada por tantos. Al orgullo de la negación de eso “inerte y sustancial”, corresponde también en los momentos decisivos de la vida, como algo no esperado e indeseado, ese estar “enteramente solo [y así] sobreviviéndote”. No con poca frecuencia ocurre también que, ante las experiencias llamadas límite y pese a la ineficiencia con que se ha adjetivado a Dios, cosa ya vieja, “campanario atrocemente en ruinas...”, como afirma el mismo poema líneas abajo, sea experimentada, además de esa lejanía deseada y promovida, una indefensión acompañada de vergüenza, como también lo dice el poeta: “Ahora qué miedo inútil, qué vergüenza no tener oración para morder,

1 Mario Benedetti. Ausencia de Dios. En *Inventario. 1950-1985. Nueva Imagen*. México, 1997, p. 589.

no tener fe para clavar las uñas, no tener nada más que la noche, saber que Dios se muere, se resbala".²

El factor religioso y la religión como su consecuente es un hecho irrefutable, tan antiguo como el hombre mismo. Sin su consideración es prácticamente imposible la reconstrucción de la historia y, por tanto, la comprensión del hombre en ella. Para el estudio de la prehistoria y el surgimiento de las culturas lo anterior es más evidente: la comprensión que el hombre primitivo tenía de sí mismo, las modalidades de vida de los pueblos, las normas y los mitos, las actividades, etcétera, no pueden separarse del hecho religioso. Así como la herramienta indica la actividad, el utensilio sedentarismo o nomadismo, el oficio la clase social... la religión es la forma de entender y estar en el mundo y la historia.

Pero la necesidad de re-ligación no parece estar tan a flor de piel en el hombre contemporáneo como sí lo estaba en el antiguo y el medieval. Si por un lado se puede alegar la aparición de la religión en el mismo origen del hombre y de allí deducir el carácter de propio, según el contenido tradicional de 'propiedad', esto es, que aparece *omni, soli et semper* en el hombre; también, por otro lado, en el recurso al pasado como argumento para fundamentar el factor religioso, puede ser acogida la idea de que la religión es algo que tuvo que haber ocurrido mas debe ser superado. Esta situación aparece casi como una contradicción en el poema de Benedetti que he citado al inicio: "la mejor parte de tu espacio quedará por siempre en mí", dice, pero "daría todos los juramentos... por no tener tu corazón en mí", no lo quiero. A esta contradicción me pretendo enfrentar en este pequeño artículo.

2. Tu corazón de una promesa única (la de salvación)

¿Qué tanto del horizonte religioso, tan evidentemente real para las religiones antiguas, pervive en la actualidad? o, en otros términos, ¿qué tanto la religión es contemporánea a la humanidad (y no sólo a un momento histórico)?, es decir, ¿qué tanto pertenece a lo esencial o propio de lo humano? Partamos de una definición general de religión, tomada de Abbagnano:

[Religión es] la creencia en una garantía sobrenatural ofrecida al hombre para su propia salvación y las prácticas dirigidas a obtener o conservar esta garantía. La garantía... es sobrenatural, en el sentido de que va más allá de los límites a los que pueden llegar los poderes reconocidos como propios del hombre, de que obra o pueden obrar también allí donde tales poderes se reconocen como impotentes y de que el modo de acción es misterioso o inescrutable. El origen sobrenatural de la garantía no implica necesariamente que sea ofrecida por una divinidad y que, por lo tanto, la relación con la divinidad sea necesaria a la religión: en realidad existen religiones ateas y tal fue el budismo primitivo.³

2 *Idem.*

3 Nicola Abbagnano. "Religión". En *Diccionario de filosofía*. FCE. Trad. Alfredo N. Galletti. México, 1963.

Palabras clave: 'salvación', 'misterio', 'sobrenatural', 'límites', 'garantía', 'religiosidad'. Alrededor de lo que estos términos contienen, se encuentran prácticamente infinitas experiencias religiosas. 'Salvación' evoca ante todo la necesidad frente al propio 'límite': nos encontramos ante una dimensión existencial que expresa la exigencia de perdurabilidad de la vida y las cosas que se hacen; y a una razón de tipo "existencial" en el sentido de que acoge la idea de que "lo que se hace" y "como se vive" no tiene su propia plenitud en "hacerlo" o "vivir", sino que trae implícita la necesidad de "su sentido". En su *Tratado de historia de las religiones*, Eliade hace ver esta necesidad implícita en todo acto religioso; en efecto, describe al rito como:

la repetición de un gesto arquetípico realizado *in illo tempore* (al principio de la "historia") por los antepasados o los dioses, [mediante el cual] se intenta "onticizar", por intermediario de la hierofanía, los actos más triviales e insignificantes... ir "más allá", proyectarse allende el tiempo (el devenir), en la eternidad.⁴⁴

No se trata tanto –o simplemente– de la sobrevivencia y eficacia para la vida las que el primitivo desea asegurar mediante el rito, sino de ingresar en un plano distinto de "lo efímero". Lo paradójico es que ese plano superior está como insertado o en convivencia, como necesidad del sitio en que está el hombre, mismo que constituye el punto de partida, justamente en lo efímero. El límite, mediante el rito religioso, se extiende a 'lo ilimitado', esto es, a lo que escapa de esa primera percepción deficitaria. Ello –lo no limitado–, puesto que el hombre se mueve en un horizonte siempre limitado dentro de su experiencia, es lo sobrenatural; de suerte que se define a esa Instancia por oposición: lo natural –la normalidad de la vida, su constitución y alcances– adolece de un déficit que sólo puede ser superado por lo sobre-natural. Por eso la experiencia religiosa se encuentra siempre en esa doble dimensión de la realidad: lo profano y lo sagrado. Puesto que lo sagrado no es últimamente medible ni manipulable por el individuo; por eso es 'misterio'.

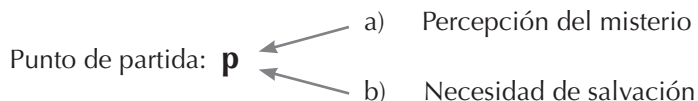
Otro término que me interesa especialmente es el de la 'garantía'. La religión se ofrece como propuesta probada para alcanzar la salvación. De esto pende la religiosidad: "la creencia en la garantía sobrenatural es la actitud religiosa fundamental, que puede también ser simplemente interior o privada, y constituye la *religiosidad individual*"; es decir, que la religiosidad consiste en la creencia en la garantía sobrenatural. Entonces, la religiosidad podría entenderse como una postura del individuo, una actitud tomada delante de su propia necesidad y la posibilidad de respuesta. Ahora bien, ¿cómo se ha llegado a obtener la creencia en esa garantía, que se convierte en certeza y religiosidad? Hacer esta pregunta puede ayudarnos a entender mejor el fenómeno. Intentaré mostrar los puntos clave que están implicados en la experiencia religiosa, considerados

4 Mircea Eliade. *Tratado de historia de las religiones*. Biblioteca Era. Trad. Tomás Segovia, decimotercera edición. México, 1998, p. 54.

específicamente desde la perspectiva de que ocurren en el hombre; es decir, sin considerar si –en qué medida, con qué métodos, bajo qué condiciones, etc– lo divino se comunica, desvela o toma iniciativa.

El primer elemento es el punto de partida (al que llamaré ‘p’), y se explica fundamentalmente por dos factores: a) la percepción del misterio de la realidad, que genera estupor y asombro, y después vértigo. La percepción del cosmos y la remisión al origen; lo que Rudolf Otto llama ‘sentimiento religioso’. Esa expresión de Otto es interesante porque se trata de algo que se percibe. Eliade comenta que dicha percepción en el primitivo podía ser directa: “sin recurrir ni siquiera a la fabulación mítica, el cielo revela directamente su trascendencia, su fuerza, su sacralidad...”.⁵ Y b) la necesidad, la condición deficitaria del hombre. En cierta forma, siguiendo la consciencia de dicha condición, toda religión hace un camino de desaprobación de cada una de las posibles soluciones que el hombre puede conseguir, por sus propios medios, al problema existencial, cuando dichas soluciones pretenden ser totales. El caso del libro del Qohelet es quizás el mejor ejemplo de esta consciencia transmitida por todas las religiones: “vanidad de vanidades y todo es vanidad. ¿Qué saca el hombre de todos sus afanes?” Pero si el hombre no es capaz, esa consciencia no deriva en imposibilidad: hay una respuesta que no depende enteramente ni en última instancia de él.

1. Primer elemento: el PUNTO DE PARTIDA



El segundo elemento de la dialéctica de apropiación de la postura en mención, que se llama ‘religiosidad’ (que representaré con “r”), es la transmisión sistemática de la explicitación del ‘punto de partida’ –‘p’– y una respuesta concreta y adecuada a la problemática que éste contiene. Este segundo elemento es simultáneamente una reflexión (en el sentido etimológico del término, de flexionarse) sobre el punto de partida, que afirma a éste como adecuado y necesario; la remisión por tanto a un orden de misterio (sobrenatural); y un camino que pretende contestar apropiadamente al problema y lo hace asequible. Esta ‘transmisión’ es un camino incluso en el sentido cronológico (aunque no se agota en una cronología); llaman mucho la atención los ritos y el camino iniciatorios, el ingreso del individuo a cierta actividad y la aceptación personal de la fórmula religiosa.

5 *Ibid*, p. 57.

2. Segundo elemento: el TRANSMISIÓN



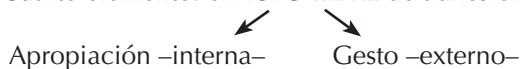
En tercer lugar, ¿quién es el agente de esa ‘transmisión’? Es doble: a) la cultura, en el sentido de que la religión presenta una respuesta completa que no elimina el problema y da, teniendo siempre como eje el ‘punto de partida’ –‘p’–, una solución que involucra todo lo que está en la realidad; en este sentido, podemos afirmar que no hay dato de la realidad que no sea susceptible de ser juzgado por el horizonte religioso y que, por el contrario, la religión está en tensión de explicar todo con relación al problema principal –es decir, regresando a ‘p’–; y b) las personas concretas que guardan fidelidad a la fórmula ofrecida en la religión, es decir, que son testigos. Éstos, que son por así decir los portadores de la ‘transmisión’, pueden ser designados de manera oficial (como es el caso de padrinos y sacerdotes), pero son últimamente todos los miembros de la comunidad, lo cual significa que la fuerza de la ‘transmisión’ aumenta en la vivencia cotidiana, convirtiéndose al mismo tiempo en afecto, cercanía, pertenencia, y cultura.

3. Tercer elemento: el AGENTE de la transmisión



Y como cuarto elemento de la dialéctica: la apropiación propiamente dicha, que es un acto libre. Este punto no es un momento único sino que se actualiza constantemente en cada acto y actitud del hombre religioso. Se puede decir con certeza que este momento de la dialéctica hace nítidos y contiene a todos los demás porque: i) si lo que la religión propone es la confrontación constante de la experiencia personal de exigencia de salvación con el punto de partida y la respuesta por ella ofrecida, como garantía, en los testigos y la cultura; por lo que ii) todo el camino y todos los gestos remiten a la necesidad de salvación y posibilidad de respuesta, o sea, que regresan de una manera sistemática al problema insoluble “hombre” cuya posible solución se proyecta necesariamente fuera de sí, en lo sobrenatural; y iii) la religión transmite justamente la garantía de la salvación; entonces, iv) –conclusión– en todo acto religioso realizado por el individuo –como acto libre–, se refleja últimamente todo el contenido religioso: toda su cronología y todos los gestos. También se puede afirmar que la religión consiste, por lo tanto, en la apropiación y el gesto.

4. Cuarto elemento: el ACTO LIBRE de adhesión



En una primera síntesis, diremos que la propuesta religiosa 1) intenta ser respuesta a una interrogante existencial, 2) tiene como método el retorno a los términos en que la interrogante se presenta –que he llamado ‘punto de partida’–, 3) emite la propuesta de una respuesta coherente con tales términos y, 4) en contrapartida, la negativa a toda otra ‘respuesta’ que se considere tal, pero no respete los términos. Son características que me parecen relevantes porque dan luz sobre lo que sea el *sentido religioso*. De estas ideas como premisas, concluyamos algunas cosas.

A. En primer lugar, hay una suerte de correspondencia entre método y necesidad, esto es, entre la exigencia existencial de salvación (ahora sabemos que no basta hablar de doctrina, moral y ritos: la religión obtiene su impulso genuino de una necesidad existencial mucho más que de movimientos de perduración), la religiosidad y el método de la religión.⁶ Me arriesgo a hablar de correspondencia en el sentido de que la respuesta ha de venir en los términos en que se plantea la pregunta. La pregunta se ha planteado desde la existencia deficitaria del hombre, la necesidad existencial y ontológica de salvación, tal y como el hombre religioso la vive. El primer viso de correspondencia, por tanto, está en que la religiosidad y el método de la religión responden a la exigencia de salvación en la medida en que consideran seriamente el problema, en sus términos, no sustituyéndolo o eliminándolo. Como hemos advertido antes, la religión es un retorno continuo al ‘punto de partida’ –‘p’–, y la religiosidad –‘r’– es la actitud que, considerando el problema, no cierra la posibilidad de solución, pero que, consciente de la dimensión del problema, lo es también de la desproporción de tal hipotética solución con lo que el hombre pueda alcanzar, de modo que la posible respuesta se lanza a lo ‘sobrenatural’.

B. En tono con lo anterior, la adecuación metodológica. En *El Sentido Religioso*,⁷ Luigi Giussani enuncia una lista breve de seis actitudes (que pueden ser consideradas también métodos) en las que advierte la eliminación de la pregunta existencial del hombre religioso. Dichas actitudes las clasifica en dos: “vaciar la pregunta” y

6 Es común la referencia de la religión a la moral, la doctrina, el rito, la cultura religiosa. Lo que aquí queda claro es que estos elementos, decididamente ligados a las religiones, no constituyen su carácter originario, mientras que sí lo hace la referencia a ‘p’ (la percepción del Misterio, en un sentido positivo, que genera estupor y vértigo, pero se experimenta como algo dado; y la experiencia deficitaria, que pide salvación). Me parece que podría seguirse con estos parámetros un camino para identificar la autenticidad de los gestos religiosos, la forma de comprender a las religiones, e incluso para la purificación de éstas. Por “mecanismos de perduración” me refiero en modo general a esos elementos que se desprenden de la religión en lo que ha ganado de fuerza estructural-estructuradora; por lo general son esos que he mencionado antes: la moral, lo ritual, la palabra sagrada a la que hay que atenerse y obedecer, y en general la cosmovisión; elementos que forman de tal modo cultura y tienden a facilitar la perduración de la religión como hecho cultural, que suelen tender a contener –o ser interpretados como los contenedores de– la experiencia religiosa. Cuando es así, es claro que la religión necesita renovarse, lo cual significa volver a la ‘p’ originante.

7 Luigi Giussani. *El sentido religioso*. Encuentro. 6ª edición. Madrid, 1998, pp. 89-115.

“reducir la pregunta”. Se vacía, según explica este autor, ante 1) la negación teórica de las preguntas por considerárseles sin sentido; 2) la negación voluntarista de las preguntas cuyas principales modalidades son la praxis personal, el sentimiento utópico o el proyecto social; y 3) la negación práctica de las preguntas. Y se reducen mediante la 4) evasión estética o sentimental, donde “la exigencia de encontrarle sentido a la vida se convierte en un espectáculo de belleza, asume forma estética”;⁸ 5) la negación desesperada como una “negación de que haya posibilidad de respuesta a las preguntas”;⁹ y 6) la alienación, según la cual:

el ideal vital residiría en una hipotética evolución hacia el futuro a la que todos deberíamos concurrir como único significado que tiene la vida. Esta visión considera las preguntas fundamentales del hombre como un estímulo funcional en la edificación del progreso... Pero hay una objeción radical. Las preguntas fundamentales indican justamente la aparición en la naturaleza de la dimensión *personal* del hombre, de la originalidad irreductible de su personalidad... su solución, la verificación de su significado, es algo que debe tocarme a *mí*, que me atañe directamente. No habrán tenido respuesta si ésta no se me da a *mí*, si no es respuesta para *mí*.¹⁰

3. Tu corazón inevitable y doloroso (desde la problemática ‘hombre’)

...Yo daría
todos los juramentos y las lluvias,
las paredes con insultos y mimos,
las ventanas de invierno, el mar a veces,
por no tener tu corazón en mí,
tu corazón inevitable y doloroso
en mí que estoy enteramente solo
sobreviviéndote.¹¹

Diríamos, entonces, que dentro del ámbito de la experiencia religiosa ocurre una relación de bicondicionalidad entre la ‘problemática del hombre’ –‘p’– y la ‘religión y/o religiosidad’ –‘r’–, es decir, que dicha problemática es verdadera “si y sólo si” sucede dentro del ámbito de la religión y/o la religiosidad, y que ésta existe “si y sólo si” viene a ser expresión de aquella problemática: ‘p ↔ r’.¹²

8 *Ibid*, p. 103.

9 *Ibid*, p. 106.

10 *Ibid*, pp. 110-111.

11 Mario Benedetti, *Ausencia de Dios*, p. 590.

12 En lógica, el signo ‘↔’ representa esa relación de condicionalidad bidireccional, de modo que ambas premisas (en este caso ‘p’ y ‘r’) son antecedente y consecuente, simultáneamente (de allí, la explicitación que sigue en el párrafo, de que si ocurre que ‘p’, necesariamente aparecerá ‘r’ y al mismo tiempo que si ocurre ‘r’ aparecerá ‘p’). He afirmado aquí que “dicha problemática es verdadera “si y sólo si” sucede dentro del ámbito de la religión y/o la religiosidad”, habiendo colocado mediante una conjunción y disyunción al mismo tiempo a la religión respecto de la religiosidad; lo he hecho como una afirmación de fondo, que respeta el argumento anterior de que la religión surge –desde lo que toca a la dinámica humana– de la religiosidad y que la religiosidad se expresa

Tal relación puede expresarse también del siguiente modo: $(p \rightarrow r) \cap (r \rightarrow p)$, lo cual añade semánticamente que la problemática del hombre 'p' planteada se entiende justamente dentro de esa relación, explicándose tanto por su capacidad de generar 'r', en tanto que "antecedente", como de ser generado, por 'r' como "consecuente", y viceversa, en la medida en que cualquier efecto se explica – aunque no exhaustivamente – por sus causas y que cada fenómeno se comprende parcialmente por su capacidad de generar efectos o relacionarse. Y la misma expresión puede también traducirse de esta otra forma: $(p \underline{\vee} \neg r) \cap (r \underline{\vee} \neg p)$, donde '∨' representa una disyunción de tipo exclusiva,¹³ ello añade a las expresiones anteriores, pues no sólo la una "viene de" y "es exigida por" la otra, y no sólo "es explicada" y "explica" a la otra sino que además "no puede no estar en" la otra.

Las actitudes descritas por Giussani, antes citadas, responden entonces a sofismas cuya conclusión sería alguna de las siguientes: a) ' $\neg r \vee \neg p$ ', cuyo carácter veritativo verdadero estaría dado por ' $\neg p$ ', ' $\neg r$ ', o ' $\neg p \cdot \neg r$ ', es decir, la desautorización de la afirmación acerca de la existencia real de la problemática referida, o de la existencia de la religión y/o religiosidad, o de la de ambas. b) ' $r \cap \neg p$ ', es decir, la afirmación de la existencia de la religión, pero la negación de la existencia real de la problemática; y c) ' $p \cap \neg r$ ', o la afirmación de la existencia de la problemática, pero la negación de la religión como una alternativa a ella. Todas ellas serían actitudes inadecuadas a la problemática planteada, pues, resolver el problema no es negarlo, ni ignorarlo, ni parcializarlo.¹⁴

Volvamos, pues, a las dos conclusiones con que terminamos el título anterior: A) Correspondencia método-necesidad; y B) Adecuación metodológica.

A) De la correspondencia del método en sus expresiones e intencionalidad –me refiero a la totalidad de lo que forman unidad religiosidad y religión–¹⁵ con

normalmente y como "camino adecuado" en la religión; pero he colocado también la "o" de la disyunción, para afirmar al mismo tiempo que puede ocurrir que la religiosidad no forzosamente devenga religión.

13 La disyunción exclusiva se lee como un doble 'o bien', seguido de la conclusión "pero no ambas". Las expresiones que he colocado, por tanto, se leen de la siguiente manera: "o bien existe la problemática planteada llamada punto de partida 'p', o bien no habrá religiosidad auténtica ($\neg r$); pero no puede perdurar esa 'p' si no es cobijada y expresada por 'r'; de igual modo, o bien habrá lo que llamamos religiosidad genuina, o bien no será real la problemática 'p'".

14 En el primer caso se trata de una disyunción inclusiva (lo que conocemos llanamente como 'disyunción'). Este conectivo admite que basta que uno de los dos términos sea verdadero –se cumpla– para que la oración lo sea. Por eso, las actitudes que reducen la pregunta 'p' o la eliminan o dan respuestas parciales que no responden (porque una de las características de la pregunta es que espera una respuesta total), esas por las que he citado a Luigi Giussani, pueden representar un sofisma de tipo ' $\neg r \vee \neg p$ ', que implica que no existe realmente la religiosidad auténtica, que no existe realmente la problemática planteada, o que no existen ninguna de las dos. Son múltiples las combinaciones posibles, pero digamos que hay quien afirma la problemática hombre, pero está en desacuerdo que ella sea afrontada realmente en la religiosidad (sí 'p', pero ' $\neg r$ '); este sería el tercer tipo de sofisma: ' $p \cap \neg r$ '. El segundo tipo es el que afirma que puede aparecer 'r', pero que no responde a 'p'. En este segundo caso están por ejemplo teorías que asumen a la religión como algo necesario para la humanidad en periodos tempranos de ésta, pero con un carácter propedéutico, de tal suerte que no se puede afirmar una real 'p'. Tales casos podemos verlos por ejemplo en el positivismo de Comte (el orden hacia el progreso, que pasa por los estadios religioso y metafísico) o en Feuerbach con su concepto de 'alienación' (la religión aparece en este caso como tesis que deberá ser –siguiendo un proceso dialéctico tipo hegeliano– refutada por su antítesis para que emerja el hombre). Para la refutación de estos sofismas nos remitimos al planteamiento mismo en su necesaria relación de bicondicionalidad, según los términos en que se expone.

15 Entendamos por 'expresiones' a todo el conjunto de gestos acogidos por la religión: ritos, mitos, doctrina, moral, todo lo cual en la religión aparece no separado (el mito no es sólo un intento de explicación, sino una mirada amplia que da sentido; el rito no son fórmulas mágicas sino modalidad en que ocurre la relación que se da en el

la necesidad, no se sigue sin más la adecuación e identificación de cada uno de los gestos religiosos o el intento religioso en general con la respuesta exhaustiva reclamada por el 'punto de partida' –'p'–; ésta es una cuestión muy de otra índole, pero es importante resaltar la correspondencia método-problema, que introduce la idea de 'adecuada'. Giussani puede ayudarnos a comprender en qué sentido se puede entender esa noción de 'adecuada' referida a la religión –'r'– como respuesta a la problemática –'p'–:

¿Cuál es el sentido último de la vida? ¿*En el fondo*, de qué está hecha la realidad?
¿Por qué vale *verdaderamente* la pena que yo exista, que exista la realidad?
Son preguntas que agotan la energía, toda la energía para investigar que tiene la razón. Preguntas que exigen una respuesta total, que cubra por entero el horizonte de la razón, agotando todas las "categorías de lo posible".¹⁶

De donde podemos concluir que la religión se presenta a la problemática del hombre –'p'– como un camino adecuado, casi indispensable. Enunciaba en 'B)' el silogismo hipotético de la siguiente manera:

dentro del ámbito de la experiencia religiosa, ocurre una relación de bicondicionalidad entre la 'problemática del hombre' y la 'religión y/o religiosidad'; es decir que dicha problemática es verdadera 'si y sólo si' sucede dentro del ámbito de la religión y/o la religiosidad, y que ésta existe 'si y sólo si' viene a ser expresión de aquella problemática.¹⁷

Si no es posible afirmar la indispensabilidad de la religiosidad en el hombre, es porque no se puede afirmar sin más, en todos los individuos, la relación que guarda la problemática del hombre, común a todos, con la respuesta de la religiosidad,¹⁸ ante todo porque dicha respuesta –religiosidad– es una actitud, tal como la vimos definida en Abagnano; por esta razón, es que iniciaba el silogismo con una suerte de condición: "dentro de la experiencia religiosa...", siendo que ésta no sólo es una problemática sino la apertura a que el problema existencial, que el hombre es, tenga solución adecuada, lo que coincide con la apertura a lo sobrenatural. De esta manera, abro espacio al último punto de esta secuencia reflexiva: el sentido religioso.

4. Daría todos los juramentos y las lluvias por no tener tu corazón en mí

Retornemos un problema anteriormente planteado: ¿qué tanto del horizonte religioso, tan evidentemente real para las religiones antiguas, pervive en la

"contrato" con lo sagrado; la moral no dicta sólo modos de conducta sino que éstas responden a unas relaciones más de fondo, que genera la realidad). Por otro lado, dichas expresiones en la religión poseen intencionalidad en respuesta de la genuina religiosidad.

16 Luigi Giussani, *El sentido religioso*, p. 73.

17 *Supra*, § 3. Tu corazón inevitable y doloroso (desde la problemática 'hombre'), parr. 3.

18 Intencionalmente no uso ya la expresión que había estado usando de 'religiosidad y/o religión', porque ya hemos de entender que aquella es *conditio sine qua non* de ésta y no necesariamente su deducible.

actualidad? ¿Qué tanto es la religión contemporánea a la humanidad (y no sólo a un momento histórico)?, es decir, ¿qué tanto pertenece a lo esencial o propio de lo humano? En gran medida, han quedado respondidas: al parecer tiene que ver con la actitud que toma el individuo frente al problema existencial que él mismo presenta. Ahora bien, qué tanto el ‘problema hombre’ es *propio* del hombre y, por ese hecho, real.

Luigi Giussani afronta este asunto cuidadosamente y con agudeza extraordinaria. El hombre del siglo XX ha observado la decadencia de la religión, el cumplimiento paulatino de la profecía nietzscheana de “la muerte de Dios” y el olvido de las preguntas fundamentales; todo lo cual le llevó a dirigir su atención no ya primordialmente a la religión como respuesta institucionalizada, otorgadora de una garantía, sino a la religiosidad y al sentido religioso, como sus factores originantes.

¿Qué es el sentido religioso, esa cualidad humana que dio origen a la religión y se predica en la definición de lo que el hombre es? “Ese nivel de la naturaleza en la que ésta toma conciencia de sí misma... y coincide con la razón... expresándose en esas preguntas últimas: ¿yo quién soy?”,¹⁹ ¿por qué el ser y no la nada?, ¿qué sentido tiene todo cuanto el hombre hace?, ¿en qué termina el afanarse cotidiano?, ¿qué sentido tiene la inmortalidad –política– si, *de facto*, el ‘yo’ ha sido aniquilado y extinto?, ¿qué hago inmerso en esta infinitud que es el universo?, ¿qué es esta inmanencia que me envuelve?, ¿para qué y por qué existo?, ¿cuál es el sentido último de la vida?, ¿quién eres Tú que me haces?... Y, de otro lado, el asombro ante la realidad, la contemplación de lo inmenso y bello, la verdad de lo inaccesible, pero concreto que los ojos ven, el nacimiento, la siega, el alimento, la pertenencia a una comunidad. Es decir, lo que desde el nacimiento hasta la muerte causa estupor, agradecimiento, o es problemático y vertiginoso. No únicamente un sentimiento ni una sensación del Misterio ni una disposición íntima psicológica, ni una simple curiosidad racional; todas ellas son notas manifestativas del sentido religioso, pero no lo definen completamente, ni en el primitivo ni en el hombre contemporáneo.

Ahondar en el sentido religioso es ahondar en la ‘p’: punto de partida de la religión, que es la problemática del hombre. Enunciaba la cuestión, anteriormente, de la siguiente manera:

dentro del ámbito de la experiencia religiosa, ocurre una relación de bicondicionalidad entre la ‘problemática del hombre’ y la ‘religión y/o religiosidad’; es decir que dicha problemática es verdadera ‘si y sólo si’ sucede dentro del ámbito de la religión y/o la religiosidad, y que ésta existe ‘si y sólo si’ viene a ser expresión de aquella problemática.²⁰

Me centraré, ahora, en un momento anterior a la problemática misma, siempre que ésta está inserta en la experiencia religiosa, es decir, en aquello que está en

19 L. Giussani, *El sentido religioso*, p. 29ss.

20 *Supra*, § 3. Tu corazón inevitable y doloroso (desde la problemática ‘hombre’), parr. 2.

el origen de dicha problemática –y siempre, como venimos haciendo, localizada en el hombre–, pero que no necesariamente la genera espontáneamente, o sea, aquello que constituyendo el contenido generador de la religiosidad (en la expresión que he sostenido antes: $p \leftrightarrow r'$) está en el fondo. De esta suerte, hemos definido a la problemática 'p' como el 'punto de partida de toda religión, conformado por:

a) la percepción del misterio de la realidad, que genera estupor y asombro, y después vértigo... b) la necesidad, la condición deficitaria del hombre... [por lo que] en el origen de toda religión se puede afirmar... la necesidad existencial, desde la experiencia del límite... [como] nota... siempre presente y transmitida.²¹

En este sentido, la necesidad respondería a la religiosidad 'r' en una relación de bicondicionalidad. Ahora preguntamos ¿qué está en el principio de 'p', antes de la ecuación $p \leftrightarrow r'$? Respondemos: un origen 'o', que históricamente no mantiene necesariamente la misma bicondicionalidad para 'p' (que se expresaría $o \leftrightarrow p'$), de donde se deduce que $\neg(o \leftrightarrow p)$. Redoblando la expresión, se ha de reconocer la negación de la bicondicional: $\neg[(o \rightarrow p) \cap (p \rightarrow o)]'$ y también que $\neg[(o \vee \neg p) \cap (p \vee \neg o)]'$.²²

Pero sí debe afirmarse que $(p \rightarrow o) \cap (o \vee \neg p)$; lo que significa que si existe la problemática planteada en el hombre, ese 'punto de partida', lo es porque hay una propiedad 'del hombre' por la que el problema existe ($p \rightarrow o'$),²³ sin la cual el 'punto de partida' no podría emerger ($o \vee \neg p'$).²⁴ Ahora bien, este 'o' posee una marcada tendencia a –dar origen a– 'p'; cuando Giussani hacía mención de las seis actitudes que reducen o vacían la pregunta, se refiere a las posibilidades por las cuales $o \wedge \neg p'$.²⁵ El factor originante, entonces, del punto de partida, de la religiosidad, y de la religión, es la esencia misma del hombre que se pone como problemática ante la cual existiría una tendencia más adecuada 'p', pero también la posibilidad última de negarla, vaciarla o reducirla. Ya nos encontramos

21 *Supra*, § 2. Tu corazón de una promesa única (la de salvación), parr. 7.

22 Retomo aquí las expresiones que traducen $o \leftrightarrow p'$, antecedidas por la negación '¬', en el mismo orden en que hice antes para la traducción de $p \leftrightarrow r'$. Lo que dicen las expresiones es que no se puede afirmar que si se da esa 'o' origen se dará necesariamente la problemática 'p' y que al mismo tiempo la problemática 'p' tiene como consecuente al origen 'o' ($\neg[(o \rightarrow p) \cap (p \rightarrow o)]'$). Tampoco se puede afirmar que si el origen está no puede no aparecer la problemática 'p' y que si la problemática 'p' se muestra necesariamente no puede no mostrarse el origen 'o' ($\neg[(o \vee \neg p) \cap (p \vee \neg o)]'$). Las afirmaciones parecen exesivas. Me explico. He introducido una adjetivación, 'históricamente', con lo que quiero significar dos cosas: que hay casos en que se verifica que aún dándose 'o' ocurre que $\neg p'$, y que justamente se trata de "casos" y por eso hechos concretos particulares. Ahora bien, esto no significa que entre 'o' y 'p' no exista una relación de necesidad; lo que quiero afirmar es que esa relación de necesidad no es constante: hay casos en la historia en que no se respeta dicha necesidad.

23 La expresión $p \rightarrow o'$ debe entenderse más en su significación lógica que en su traducción retórica. La forma de leerla es "si 'p', entonces 'o'"; se llama allí "antecedente" a 'p' y "consecuente" a 'o', lo cual da la idea de que 'o' ha sido originado por 'p'. En el análisis del cuadro de verdad, ocurre no obstante que el único caso de falsedad es cuando 'p' es F (falsa) y 'o' es V (verdadera). Hay que corregir por tanto la impresión de que si está 'o' es necesariamente por 'p'; y, en cambio, caer en cuenta de que si 'p' está, necesariamente está 'o'. Se puede advertir, entonces, que la causalidad marcha en este caso en sentido contrario a la consecuencialidad: no es que se puede afirmar que 'o' fue causado por 'p', lo que sí se afirma es que si se dio 'p' es que no puede ser sin 'o'.

24 Debemos aceptar que o bien está el origen 'o' o bien no tendremos la problemática 'p'.

25 Esto es: a pesar de haber una 'o' latente, no se permite a 'p' emerger o se le procura eliminar.

ante el ámbito de la libertad, de suerte que dado que existe 'o', podríamos tener también '¬p'. Pues bien, a este origen 'o', podemos llamarle 'sentido religioso'. Se puede afirmar, entonces, que el sentido religioso contiene esa necesidad última e insoslayable del hombre; y la religión es el fenómeno resultante más adecuado a tal necesidad, que responde en los mismos términos en que la pregunta –existencial– es planteada; aunque no el único posible.

5. Hay solamente un eco irremediable

Tomado así el sentido religioso, como esa 'o', puede verse claramente diferenciado del sentimiento religioso de Otto;²⁶ es más originario. Sea seguramente el sentimiento religioso un factor indispensable que posee la capacidad de poner al individuo en posibilidad de lo que Abbagnano llama 'religiosidad', pues resulta difícil entender que existencialmente se pueda tener certeza de lo que él mismo llama 'garantía' sin la aparición de la experiencia del objeto de tal garantía. Pero más allá de las experiencias que el sentimiento religioso provocan, el sentido religioso es esa 'o', perteneciente al espíritu humano, común a todo hombre, que se esclarece a sí misma plenamente en la actitud religiosa; sin embargo, no se desvanece de plano sin ella, sino que tiende a reaparecer con frecuencia o a intervalos en la experiencia del individuo. Es, en definitiva, una exigencia original del individuo cuyas manifestaciones más evidentes se encuentran en las experiencias de estupor y de límite, que son una especie de adelanto de lo que será el posterior método religioso (a esto me refería cuando comentaba arriba que la religión se propone como "adecuada" a la situación que el hombre vive). La naturaleza de la 'o' se refleja nítidamente en la 'p' por un sentido realista de "no satisfacción total" y posibilidad de que dicha satisfacción pueda ser cumplida.

Es por esta correspondencia que puede decirse que 'p → o', o como decíamos antes: 'o ∨ ¬p', pero ocurre independientemente de que 'o' derive en 'p'.²⁷ Por eso puede decirse también que en la experiencia religiosa, el sentido religioso es previo a la religiosidad y a la religión y más originario para ellas que el propio "sentimiento religioso".

En el poema que he citado al inicio, Benedetti expresa de modo dramático, el deseo de '¬p' para la vida, deseo que resulta, según la experiencia expresada en el poema, últimamente imposible, aunque se emprenda el camino de la negación.

26 La insistencia de Rudolf Otto en el sentimiento religioso está relacionada con la percepción de lo nouménico y la experiencia de lo sublime, ambas experiencias únicas del *mysterium tremendum et fascinans*, más allá e incluso hasta contra la razón: "este aspecto del numen, además de incomprensible, se convierte en paradójico; porque no está ya por encima de toda razón, sino que parece ir contra la razón" (Rudolf Otto, *Lo santo. Sobre lo racional e irracional en la idea de Dios*. Trad. Fernando Vela, Alianza, Madrid, 1998, p. 45).

27 La expresión 'p → o' significa que siempre que afirmamos que la problemática 'p' acaece, está allí también 'o' como su origen; por lo tanto, la no existencia de 'o' (¬o) contendría como necesidad la no existencia de 'p', de manera que o bien existe 'o' o bien no existe 'p' ('o ∨ ¬p').

Digamos que te alejas definitivamente
hacia el pozo de olvido que prefieres.

Así inicia el poema. Pero no se trata simple y llanamente de una lejanía que Dios emprende, sino de un intento forzado, continuo y decidido de hacer que se aleje:

yo daría
todos los juramentos y las lluvias,
las paredes con insultos y mimos,
las ventanas de invierno, el mar a veces,
por no tener tu corazón en mí.

“Tu corazón en mí”. Es decir que te alejo alejándome, pero el alejamiento sólo aleja periféricamente, manteniendo el problema ‘p’ en el centro, desde ‘o’; ‘o’ se queda en mi centro. El eco de tu presencia es “un eco irremediable”. Un eco que quisiera remediar, pues “tu corazón... [es] doloroso”, pero tu corazón también es “inevitable”. Con todo el drama, el poeta se encuentra entre su decisiva acción de olvido, una de esas actitudes de huída del fenómeno religioso que leíamos en Giussani en el intento de ‘-p’, pero sin poder remediar que indefectiblemente él mismo está constituido por ‘o’.

La huída para muchos ha significado sencillamente el alejamiento de la religión o la militancia contra ella; el poema de Benedetti sugiere que existencialmente ello no remedia nada, pues:

la mejor parte de tu espacio,
en realidad la única constante de tu espacio,
quedará para siempre en mí, doliente,
persuadida, frustrada, silenciosa,
quedará en mí tu corazón inerte y sustancial

Es como si esa ‘o’ estuviera hecha del Misterio. Es el Misterio algo lejano, “inerte y sustancial”. Es algo no de aquí, inalcanzable, inaccesible... por eso quizás indeseable; por eso es “doliente, frustrada y silenciosa”. ‘Sustancial’ se opone en el poema a ‘existencial’ y de carne: más valiera no desear tanto en lo alto y trascendente. Como si hiciera eco del profeta Zaratustra de Nietzsche, que afirma que “ahora el más grande delito es pecar contra la tierra, y el dar más valor al insondable misterio que al sentido de la tierra”.²⁸

Pero, ¿es este corazón trascendente abstracto como la posposición a lo lejano? ¿Se trata llanamente de una huída de lo lejano para vivir en el *hic et nunc*? La ‘o’ es tan arrolladoramente real, que hace aparecer ‘p’ en el más acá. No parece que se trate sólo de una negación del más allá sino de una dificultad para vivir el más acá. Dice, en efecto, Benedetti:

28 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Grupo Editorial Tomo. México, 2006, p. 15.

Ahora qué miedo inútil, qué vergüenza
no tener oración para morder,
no tener fe para clavar las uñas,
no tener nada más que la noche,
saber que Dios se muere, se resbala,
que Dios retrocede con los brazos cerrados,
con los labios cerrados, con la niebla.

Con la oración puede morderse, triturarse. Con la fe, se pueden clavar las uñas allí donde todo parece escaparse. Y sin esto, ante 'p', "no tener nada más que la noche". Se puede vivir también sin la vergüenza ni el miedo, en la indiferencia de 'p' o más aún haber alcanzado mediante algún esfuerzo de negación a '-p'; hemos reconocido estas posibilidades. Pero en el poema, ese "saber que Dios se muere" no es sino una fe en sentido opuesto a la que propone la religión. Se asiste a una dinámica en que el objeto último (como quiera que se considere lo que 'Dios' signifique) no se es capaz de afirmarlo; pero se vive en una experiencia tal de 'o' que provoca 'p', que es imposible negarlo. En otras palabras, el grito potente del sentido religioso allí donde no hay ninguna 'garantía' de salvación. He aquí, entonces, al hombre contemporáneo:

Enteramente solo,
sobreviviéndote.

Bibliografía

- Abbagniano, Nicola. "Religión". En *Diccionario de filosofía*. FCE. Trad. Alfredo N. Galletti. México, 1963.
- Benedetti, Mario. *Ausencia de Dios*. En *Inventario. 1950-1985*. Nueva Imagen. México, 1997.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Biblioteca Era. Trad. Tomás Segovia, decimotercera edición. México, 1998.
- Giussani, Luigi. *El sentido religioso*. Encuentro. 6ª edición. Madrid, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Grupo Editorial Tomo. México, 2006.
- Otto, Rudolf. *Lo santo. Sobre lo racional e irracional en la idea de Dios*. Trad. Fernando Vela, Alianza, Madrid, 1998.

Investigaciones Lumen Gentium

Teología



La *Gerusalemme liberata* y la cristianización de la épica

Gabriel Josué Aquino Chávez
Universidad Católica Lumen Gentium
Instituto Científico Tecnológico y Educativo

Dentro del ingente maremágnum de la historia de la literatura en occidente, existen textos que han sido íconos de una época. Estas obras, dentro de sus páginas, logran reunir en sí el sistema cultural de todo un periodo histórico: las pasiones, los ideales, los miedos y las frustraciones de ciertas generaciones. Por ejemplo, el pasado clásico repleto de dioses, semidioses y héroes bélicos se ve reflejado en la *Ilíada* y en la *Odisea* del rapsoda Homero, el *Capolavoro* del poeta Dante Alighieri, la *Divina Comedia*, nos transporta al mundo de la Edad Media o, bien, el *Fausto* de Goethe logra ser portavoz de los ideales del Romanticismo. Es necesario decir que existen textos que son referentes de toda una época, adalides textuales que celosamente protegen a capa y espada los valores que los vieron nacer.

Bajo el amparo de esta afirmación es menester mencionar una de las obras más grandes de la literatura italiana: la *Gerusalemme liberata* de Torquato Tasso. Compuesta en la segunda mitad del *Cinquecento*, la *Liberata* cuenta con características que la colocan como uno de los estandartes de la Contrarreforma. En las siguientes líneas, intentaré mostrar unas de las características más complejas e interesantes de la obra: la cristianización de la épica. Para tal objetivo, en primer lugar, traeré a la luz algunos rasgos importantes del siglo XVI —o como se conoce en italiano *Cinquecento*— para relacionarlos con los textos teóricos del autor referentes a la composición de la épica. Particularmente centraré mi atención sobre la reflexión en torno a la verosimilitud en la épica que Tasso hace en *Discorsi dell'arte poetica*.

En segundo lugar, compararé algunos fragmentos de la *Eneida* de Virgilio con la épica tassiana, esto con el fin de dar ejemplos precisos de cómo Tasso configura

una nueva épica basada en las aventuras de Eneas al amparo de la cosmovisión católica.

Antes de iniciar este trabajo, me gustaría brevemente explicar las diferentes versiones que existen de la obra para comprender el caso filológico tan particular que representa. El *Capolavoro* de Tasso figura al menos treinta y dos años de trabajo. La primera versión que escribió el poeta fue en Venecia entre los años 1559 y 1560, y llevó por título de *Il Gerusalemme*. Con un número de 116 octavas, esta obra toma por argumento las cruzadas. Cabe señalar que, para muchos especialistas, *Il Gierusalemme* es el antecedente más antiguo de la *Liberata* ya que contiene el mismo registro que el poeta desarrollará por más de treinta años.¹ Pocos años después, Tasso publicaría una nueva épica: *Rinaldo*. Esta vez la obra cambiaría de argumento para tomar inspiración en la materia caballeresca de los poemas de Boiardo y Ariosto.² No sería sino hasta 1575, cuando Tasso retomaría por argumento las cruzadas en una nueva épica llamada *Il Goffredo*. Este texto, a diferencia de sus predecesores, contó con un grupo de revisores que corregía constantemente el trabajo del poeta. El objetivo de Tasso era alcanzar la perfección artística; no obstante, éste jamás se vio terminado. Por cuestiones políticas y diversos problemas Tasso sería recluido en el hospital de Sant'Anna, hecho que le impidió continuar con la revisión del texto. Esto permitió que la obra quedase en manos de otras personas, por lo cual, pese a no contar con la voluntad del autor, la obra fue publicada en diversas versiones. El título con el que hoy se le conoce, *Gerusalemme liberata*, forma parte de una de las diferentes versiones apócrifas.

Después de salir del hospital, Tasso continuó trabajando en su épica. El poeta consideraba que la versión que se había hecho más famosa de su obra pecaba de fantasiosa, por lo que la reescribió con un tono más solemne y esta vez incluyendo más fuentes bíblicas hasta crear una nueva épica: la *Gerusalemme conquistata*, obra con el consentimiento del escritor, pero que no alcanzaría la fama de su predecesora.

La historia compositiva de la épica tassiana refleja sin duda un incesante deseo de Tasso por mejorar su obra y — como explicaré más adelante — de adaptarla a las exigencias de su tiempo. La *Liberata* junto con sus demás versiones son el espejo de los eventos más importantes de su época: la Contrarreforma y la influencia de los cánones literarios del Renacimiento. Para entender esto, es necesario hablar el ambiente sumamente religioso, la regulación y codificación de la literatura del *Cinquecento*.

El primero de estos nace a partir de que el papa el Paolo III, en 1545, convocó a un concilio ecuménico en la ciudad de Trento para responder al cisma luterano. La Iglesia centró la discusión en tres temas: 1) definir con precisión la doctrina católica en los temas más controversiales, 2) actualizar las normas que regían el comportamiento y la disciplina del clero, dado que en buena medida el actuar

1 Cfr. E. Russo, *Guida alla lettura della "Gerusalemme liberata di Tasso*, Roma, Laterza, 2004, 6.

2 Cfr. E. Russo, *Guida alla lettura della "Gerusalemme liberata di Tasso*, 6.

de los sacerdotes había sido el causante de la Reforma y 3) definir los medios para combatir y reprimir el protestantismo y cualquier otra forma de herejía.³ La institución eclesiástica se encargó de crear una política dirigida tanto a difundir los nuevos acuerdos en busca de crear orden, obediencia y regularidad del dogma católico, como a controlar cualquier cosa que saliese de su ortodoxia. Dos ejemplos de esto son el reforzamiento del Tribunal de la Santa Inquisición y la publicación de *Index*.

Este hecho no fue ajeno al aspecto cultural. La Iglesia vio en el arte un medio eficaz para llevar los acuerdos del Concilio de Trento a las personas. La arquitectura, el teatro, la pintura y la literatura fueron los instrumentos de propaganda por medio de los cuales se llevó a cabo una pedagogía religiosa/moral sobre el territorio europeo. La *Liberata* se circunscribe a estas ideas al utilizar un argumento que enarbola el cristianismo: las Cruzadas. Para el catolicismo, la victoria de Godofredo de Buglione y su ejército representaban un episodio icónico en el cual el cristianismo había logrado derrotar la herejía musulmana. Tasso, al tomar de inspiración las cruzadas, intenta claramente circunscribirse a la pedagogía contrarreformista. El poeta se une a los valores tridentinos configurando su épica dentro de la ortodoxia que ponderaba la Iglesia.

Por otra parte, otro de los factores importantes en la composición de la épica tassiana fue la influencia del Renacimiento; periodo cultural que hizo de la estética, basada en la imitación —o bien *imitatio*— del mundo clásico, su estandarte.⁴ Para los humanistas de esta época las obras del mundo griego y romano se consideraban modelos ideales, símbolo de una perenne belleza, por lo cual trataban de imitarlas. La *imitatio* se convirtió en su principio estético dominante a tal punto que permearía durante los siguientes cuatro siglos.⁵ Los arquitectos, escultores, pintores y literatos, incluyendo a Tasso, al ser herederos de esta cultura, se inclinaron con el tiempo *al regularismo e alla codificazione*, es decir, a la teorización del saber en todos los campos, en busca de las reglas que propiciasen la perfección artística emulando los modelos clásicos.

En el caso de la producción literaria se buscó regular los procedimientos estilísticos y los temas a tratar, por lo que se estableció una jerarquía entre los géneros, influenciada por la jerarquía literaria del mundo clásico, y se condenó toda forma ajena al canon establecido.⁶ Los escritores de esta época apostaron a la creación de un sistema literario basado en normas y procedimientos tanto estilísticos como temáticos. La reflexión llegó a tal punto que muchas veces las discusiones fueron inevitables. Uno de estos debates tuvo lugar a partir de las traducciones al latín de la *Poética* de Aristóteles de Giorgio Valla y Alessandro de' Pazzi. A partir de ellas, los humanistas de la segunda mitad del *Cinquecento* dieron

3 Cfr. A. ASOR ROSA, *Storia europea della letteratura italiana*, Einaudi, Torino. 603.

4 A. ASOR ROSA, *Storia europea della letteratura italiana*, 374.

5 Así mismo cabe señalar que durante la Edad Media este principio jugó un papel también importante al imitarse autores como Virgilio o San Agustín, sin embargo, es hasta el Renacimiento cuando la imitación de autores clásicos, que no se consideraban válidos para el cristianismo, se vuelven un hecho.

6 CESERANI, Remo, Lidia, DE FEDERICIS, *Il materiale e l'Immaginario. L'antico regime, riforme, rivoluzioni* (Vol. III, tomo 1), Torino, Loescher, 1995, 57.

diferentes interpretaciones a la obra del filósofo griego centrándose sobre todo en las reglas adecuadas de la composición y definición de los modelos literarios. Una de las ideas centrales de esta discusión la encabezó el criterio de verosimilitud.⁷

Esta segunda característica de regularización y codificación es importante para entender la teoría tassiana y la cristianización de la épica. Al igual que los humanistas de su época, Tasso participa de las discusiones y debates literarios, desde temas relacionados al lenguaje como la *Questione della lingua*, hasta los temas centrales de la *Poética* y la importancia de la literatura caballeresca. La prueba de ello es que el escritor de *Aminta*, a lo largo de su vida, escribió diferentes textos con el fin discutir los recursos más importantes para la composición de la épica. Hecho que dio como resultado todo un *corpus* de obras teóricas: *Discorsi dell'arte poetica*, *Apologia in difesa della Gerusalemme Liberata*, *Lettere poetiche*, *Allegoria della Gerusalemme Liberata*, etc. En estas obras es posible encontrar una reflexión profunda sobre la mejor manera de escribir una épica con base en los cánones de su tiempo; desde el tipo de lenguaje adecuado y el valor de la literatura caballeresca, hasta la finalidad de la poesía.

En este sentido el primer intento de cristianizar la épica nace de su reflexión teórica *a priori* a la escritura de la *Liberata*. Prueba de esto es los *Discorsi dell'arte poetica*, obra contemporánea a *Il Gerusalemme* y con la cual el autor buscó sentar las bases para la composición de la épica. Es importante señalar que el texto está basado en textos clásicos, particularmente en la *Poética* de Aristóteles, y esto es claro desde el primer párrafo de la obra:

A tre cose deve aver riguardo ciascuno che di scriver poema eroico si prepone; a sceglier materia tale, che sia atta a ricevere in sé quella più eccellente forma che l'artificio del poeta cercarà d'introdurvi; a darle questa tal forma; e a vestirla ultimamente con que' più esquisiti ornamenti, ch'a la natura di lei siano convenevoli. Sovra questi tre capi dunque, cosí distintamente come io gli ho proposti, sarà diviso tutto questo discorso.⁸

Esta cita muestra los temas principales de los *Discorsi*: la materia o argumento idóneo para el poema, la forma que se le debe dar y, finalmente, la ornamentación que requiere. Las partes en las que Tasso se enfoca guardan relación con la división que la retórica clásica establece para la composición; la *Inventio*, que es la elección de la materia o el argumento; la *Dispositio*, relativa a la organización de dichos temas y, finalmente, la *Elocutio*, relativa al *ornatus*, es decir, al estilo, tropos y figuras retóricas.⁹ En este sentido cada capítulo de la obra reflexiona

7 C. GIGANTE, *Tasso*, Roma, Salerno, 2007.

8 T. TASSO, *Discorsi dell'arte poetica e del poema eroico*, Bari, Laterza, 1964, 3.

⁹ "A tres cosas debe atender cualquiera que escribir un poema épico se proponga; a elegir el argumento que sea apto de recibir la mejor forma que el artificio del poeta intente presentar; a darle a esta forma y a vestirla con los mejores con los más exquisitos ornamentos, que a la naturaleza del argumento sean convenientes. Sobre estos tres puntos será dividido todo este discurso, así como los propongo". (Traducción propia)

9 D. BERA, *El Adone de Giambattista Marino: triunfo de la poética de la maravilla*, 37.

sobre la escritura de la épica basándose en la teoría clásica. Algunos párrafos más adelante, la influencia de la religión se hace presente en la reflexión del poeta, ya que Tasso determina el argumento tomando como base dos factores: la verosimilitud y la autenticidad de las historias de la tradición cristiana.

Respecto al primer punto, se propone el uso de argumentos históricos en contraposición con los ficticios, ya que estos últimos son poco creíbles y no permiten que el lector se conmueva o los considere inverosímiles. Además de esto, no es creíble que un suceso ilustre, propio del género épico, haya pasado desapercibido para la historia, por tal razón, es necesario valerse de argumentos históricos. A su vez, éstos facilitan que el lector se identifique con la historia y la asuma como verosímil.

Para Tasso el escritor que desee escribir una épica no encontrará mayor dificultad en lograr hacer verosímil su obra si el argumento que ha elegido lo es ya de por sí. No obstante, esta característica no basta para que un argumento sea totalmente verosímil. La materia debe obligatoriamente estar relacionada con la religión cristiana. Para Tasso las historias que contienen deidades paganas no pueden ser verosímiles, *ergo*, es obligatorio el uso de historias de la tradición cristiana.

Debe dunque l'argomento del poema epico esser tolto dall'istories; ma l'istoria o è di religione tenuta falsa da noi, o di religione che vera crediamo, quale è oggi la cristiana e fu già l'ebrea [...]Rivolgendoci alle deità de' gentili, súbito cessa il verisimile, perchè non può esser verisimile a gli uomini nostri quello ch'è da lor tenuto non solo falso, ma impossibile; ma impossibil è che dal potere di quelli idoli vani e senza soggetto, che non sono e non furono mai, procedano cose che di tanto la naturae e l'umanità trapassino.¹⁰

Los dioses paganos, al ser considerados falsos, automáticamente convierten en inverosímil todo aquello con lo que se les vincule, por tal razón, es necesario el uso de un argumento relacionado con la religión cristiana en aras de conservar la verosimilitud del poema, así como de sus elementos, sin importar que estos sean maravillosos o fantásticos. De esta forma, Tasso adapta la idea de Aristóteles de la verosimilitud al contexto religioso de su época, ya que, sólo a través del uso de historias relacionadas con el cristianismo, la épica puede adquirir el carácter de verosímil. Es posible, por tanto, afirmar que, de manera previa a la composición de la obra, los *Discorsi* proponen la manera de adaptar la épica al contexto religioso de su época, es decir, cristianizarla.

10 T. Tasso, *Discorsi dell'arte poetica*, 4.

“Debe por lo tanto el argumento del poema épico ser tomado de la historia, pero la historia o es de religión falsa para nosotros, o es de religión que creemos verdadera; que hoy es la cristiana y fue la también la hebrea. [...] Centrándonos en las deidades paganas, inmediatamente lo verosímil desaparece, porque no puede ser verosímil a los hombres de hoy aquello que es considerado no sólo falso, sino también imposible. Es impensable que, del poder de ídolos vanos, que no son y no fueron jamás, procedan cosas que tanto a la natura como a la humanidad superen”. (Traducción propia)

Una vez señalado este hecho respecto a la teoría tassiana, toca el turno de precisar la cristianización de la épica a nivel diegético.¹¹ Antes de hacerlo, me gustaría resumir brevemente el contenido de la obra en aras de entender la estructura de la misma. La trama de la *Gerusalemme liberata* comienza *in medias res* cuando el ejército cristiano se encuentra en la fase final de la primera cruzada. El arcángel Gabriel anuncia a Goffredo di Buglione que ha sido elegido por Dios para que sea el encargado de dirigir a los ejércitos cristianos y recuperar la ciudad de Jerusalén de los musulmanes. Goffredo acepta la misión y junto al ejército se dirigen a la Ciudad Santa. El Diablo y las fuerzas infernales se reúnen en un concilio y deciden contraponerse a los intereses divinos ayudando al ejército musulmán para que no sea derrotado. Esto propicia que entre los guerreros cristianos surjan diversos problemas, como la expulsión de unos de los héroes principales, Rinaldo. Tras una serie de hechos desafortunados para los cristianos, Dios declara la derrota musulmana y el destino victorioso de los cruzados. Uno tras otro suceden eventos en el campo de batalla que otorgan la victoria a los cristianos hasta que al final se consigue la liberación de Jerusalén, como Dios había ordenado. Como es posible observar, la importancia de la fuerza divina es fundamental en la obra. Esta característica es esencial para la cristianización de la *Liberata*, como se verá más adelante.

El *Capolavoro* de Tasso se inspira en un gran número de textos como las *Metamorfosis* de Ovidio, la *Farsalia* de Lucano y la *Tebaida* de Estacio. Dentro de este grupo de escritores clásicos resalta la influencia de la *Eneida* de Virgilio. Salvatore Multineddu comenta al respecto: “Fra queste fonti tiene il primo posto l’*Eneide* dalla qual il poema si può dire che nasca”.¹² A tal punto son exactas las palabras de Multineddu que desde el primer verso de la *Liberata* es posible notar la influencia del poema latino por antonomasia “Canto l’armi [...] e il capitano” (I,1). Versos que sin duda han sido inspirados por el *incipit* de la *Eneida*: “Arma virumque cano”.¹³

Es gracias a la influencia de la obra de Virgilio que la *Liberata* adquiere la característica con la cual Tasso cristianizará la épica: la máquina sobrenatural. Desde la *Ilíada* y la *Odisea*, el destino de los hombres se juega a manos de los dioses. En la *Eneida* esta característica no es ajena ya que el destino del protagonista, Eneas, se ve dirigido por fuerzas divinas, principalmente, por Hera para desfavorecerlo y por Venus para apoyarlo. Tasso adapta en la *Liberata* esta estructura a la cosmovisión cristiana utilizando como base las Cruzadas. Es decir, en el poema los sucesos

11 Utilizo este término en el sentido que Luz Aurora Pimentel le asigna con base en los planteamientos de Gérard Genette: “Entenderemos el término diégesis, no en el sentido platónico-aristotélico, sino en el que le ha dado Genette: el universo espaciotemporal que designa el relato” (1972, 280). Por comodidad, la noción de historia y la de diégesis pueden utilizarse como términos sinónimos, como el contenido narrativo de un relato; aunque cuando las necesidades analíticas lo requieren, es pertinente la sutil distinción que propone Genette: si la diégesis es el universo espaciotemporal designado por el relato, la historia se inscribe en la diégesis; es decir el concepto de diégesis o universo diegético tiene una mayor extensión que el de la historia.

“La historia remitiría a la serie de acontecimientos orientados por un sentido, por una dirección temática, mientras que el universo diegético incluye la historia, pero alcanza aspectos que no se confinan a la acción, tales como niveles de realidad, demarcaciones temporales, espacios, objetos; en pocas palabras el “amueblado” general que le da su calidad de universo”. L.A. PIMENTEL, *El relato en perspectiva*, México, Siglo XXI, 2005, 11.

12 “Entre estas fuentes el primer lugar lo tiene la *Eneida*, de la cual se puede decir que el poema (La *Liberata*) nace.”. MULTINEDDU, *Le fonti della Gerusalemme liberata*. Torino, Clause, 1895.2

13 Cf. S. MULTINEDDU, *Le fonti della Gerusalemme liberata*, 1895. 2.

más importantes son resultado de dos divinidades: el Diablo y Dios. El ejército de Godoffredo di Buglione será favorecido por Dios, mientras los musulmanes por el Diablo. A este recurso dentro, Trinidad Herrera lo denomina máquina sobrenatural y al respecto comenta:

Desde la *Ilíada*, la presencia de la divinidad en la épica, frecuentemente dividida en dos bandos, constituye un tópico que ha dado en llamarse sistema o máquina sobrenatural. Los dioses intervienen en la acción, motivando los distintos cambios de fortuna y dirigiendo así el desarrollo de los acontecimientos humanos. La cristianización que del modelo épico lleva a cabo Tasso, implica, como es lógico, la adaptación de dicho recurso a la cosmovisión cristiana, con el consiguiente enfrentamiento del cielo y el infierno.¹⁴

Esta cita anticipa la cristianización del modelo épico, es decir, de los componentes de este género tales como la *invocatio*, la *propositio*, y la *narratio*, entre otros, al servicio de la cosmogonía cristiana; los cuales, posteriormente, poetas como John Milton en el *Paraíso perdido* o Lope de Vega en la *Jerusalén conquistada* imitarán.

Dicho lo anterior, la máquina sobrenatural funciona de la siguiente manera. La primera fuerza divina en influir en la diégesis es la voluntad de Dios. El poema comienza *in media res* cuando el ejército cristiano, habiendo conquistado algunas tierras como Nicea y Persia, es sorprendido bajo invierno. Debido a este mal tiempo los cruzados deben detener la guerra y esperar: “E ’l fine omai di quel piovoso inverno, / che fea l’arme cessar, lunge non era” (I, 7).¹⁵ En ese momento Dios desde de su trono mira lo que está sucediendo en el campo de batalla:

quando da l’alto soglio il Padre eterno,
ch’è ne la parte piú del ciel sincera,
e quanto è da le stelle al basso inferno,
tanto è piú in su de la stellata spera,
gli occhi in giù volse, e in un sol punto e in una
vista mirò ciò ch’in sé il mondo aduna.¹⁶
(I, 7)

Antes de continuar con el análisis de la primera fuerza de la máquina sobrenatural, quiero señalar que la descripción de Dios está influenciada por varias fuentes, incluyendo la *Eneida*. La *Liberata* describe al Altísimo sentado en su trono en la parte más sincera del cielo. El adjetivo con el que Tasso describe al cielo

14 T. BARRERA, *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*. Vervuet, Madrid, 261.

15 Todas las citas de la *Gerusalemme liberata* serán tomadas de la edición *Gerusalemme liberata*, Torino, Einaudi, 1971. Entre paréntesis me limitaré a colocar el número de canto y las octavas que cito.

“Esta estación del año que encadena la actividad de los guerreros tocaba a su fin”. T. TASSO, *Jerusalén libertada*, Porrúa, D.F. 1983, 1.

16 “Cuando desde lo alto de su trono, de ese trono que se eleva aún más arriba de la bóveda estrellada que los luceros se elevan por cima a los infiernos, el eterno bajo sus ojos hacia la tierra; una sola de sus miradas abarca el universo, y todos los seres que éste contiene”. T. TASSO, *Jerusalén libertada*, 1.

remite a la manera en que Dante llama a la morada celeste en el canto VII de la *Commedia*: “Li angeli, frate, e ‘l paese sincero/ nel qual tu se’, dir si posson creati/ sí come sono, in loro essere intero”¹⁷ (Par. VII, 130). En cuanto a la influencia de Virgilio, ésta se nota por la posición en la cual se encuentra Dios. En la *Eneida* el mantovano escribe:

Habían llegado a su término los lamentos, cuando Júpiter, contemplando desde lo alto del firmamento el mar por donde se deslizan raudas las velas, la dilatada tierra, los litorales y los pueblos esparcidos, detúvose en la cúspide del cielo y dirigió su mirada al reino de Libia.¹⁸

(I, 223-226)

En esta cita se describe a Júpiter, se encuentra en una parte elevada desde la cual tiene una perspectiva muy amplia que le permite ver el mar, las rudas velas, la tierra, los litorales, etc. Tasso describe a Dios de manera muy similar al colocarlo en la parte alta del cielo y capaz de mirar todas las cosas: “Quando da l’alto soglio il Padre eterno[...]gli occhi in giú volse, e in un sol punto e in una / vista mirò ciò ch’in sé il mondo aduna.” (I, 7). Es posible apreciar, por lo tanto, que además de inspirarse en la máquina sobrenatural de la *Eneida*, utiliza también la descripción de Júpiter, logrando así cristianizar la épica por dos vías diferentes.

Poco después, el Altísimo mira en los corazones de los capitanes cristianos para ver quién es digno de comandar a todo el ejército. Dios se da cuenta que el único que tiene un sentimiento genuino de liberar a Jerusalén del yugo musulmán es Goffredo, por lo cual, decide hacerlo general de todo el ejército. Dios llama al arcángel Gabriel para que le lleve la noticia al capitán Goffredo.

Disse al suo nunzio Dio: “Goffredo trova,
e in mio nome di’ lui: perché si cessa?
perché la guerra omai non si rinova
a liberar Gierusalemme oppressa?
Chiami i duci a consiglio, e i tardi mova
a l’alta impresa: ei capitan fia d’essa.
Io qui l’eleggo; e ‘l faran gli altri in terra,
già suoi compagni, or suoi ministri in guerra.”¹⁹

(I, 11-12)

En esta octava es posible ver cómo Dios manda a Gabriel ante Goffredo para notificarle que debe reanudar la guerra, liberar a Jerusalén de su opresión y

17 No agrego la traducción de esta *terzina* porque las traducciones que he consultado no utilizan la palabra *sincero*.

18 Virgilio, *Eneida*. Traducción de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa. 1980.

19 “Busca a Goffredo. Dile en mi nombre: ¿Por qué estáis quietos? ¿Por qué espera todavía la oprimida Jerusalén a sus libertadores? Que reúna a los jefes, les reproche esa lentitud y les dé prisa. Él será su general y su guía. Yo lo elijo y ellos lo elegirán. Hoy son sus iguales, pero obedecerán sus órdenes muy pronto”. T. TASSO, *Jerusalén libertada*, 2.

llamar a los duques para poder ser elegido general del ejército. La voluntad de Dios renueva la guerra que están luchando cristianos y musulmanes. La acción divina no solamente da impulso a la narración, sino que incluso fija la dirección de los acontecimientos hacia un fin: la liberación de Jerusalén. La mayoría de los eventos que se desarrollarán a lo largo de la épica tassiana guardan relación con esta primera intervención maravillosa, ya sea favoreciendo su cumplimiento o anteponiéndosele. *Ergo*, su importancia se basa en ser el motor de la mayoría de los sucesos, empezando evidentemente por la renovación de la guerra y generando el nacimiento de otra fuerza que buscará oponersele (fuerza que más adelante explicaré). Por ende, su importancia es vital, ya que se basa en ser uno de los motores de la máquina sobrenatural.

Otra influencia clara de la *Eneida*, en cuanto a la narración, tiene lugar algunos versos después durante el viaje del ángel Gabriel al campo de batalla.

Cosí parlogli, e Gabriel s'accinse
veloce ad esseguir l'imposte cose:
la sua forma invisibil d'aria cinse
ed al senso mortal la sottopose
Umane membra, aspetto uman si finse
ma di celeste maestà il compose
tra giovane e fanciullo età confine
prese, ed ornò di raggi il biondi cime.
(I,13).²⁰

La descripción de Gabriel se asemeja a algunos versos del primer canto de la *Eneida* en los cuales Júpiter manda a Mercurio a Cartago para que los troyanos no encuentren dificultades en ser recibidos por Dido en la ciudad.

Dijo, y desde lo alto del cielo envió al hijo de Maya para que las tierras y los muros de la nueva Cartago se abran hospitalarios a los teucros, no fuese que Dido, ignorante de los hados, los arrojará de sus confines. Vuelva el dios por el espacio inmenso sirviéndose de sus veloces alas y llega raudo a las costas de Libia.
(I, 254-256)

En general, esta parte de la *Liberata* es muy similar a algunos versos de Virgilio; Júpiter manda a Mercurio para facilitar el viaje de los troyanos a Cartago. Mercurio, al igual que Gabriel, atraviesa el cielo con sus alas y llega a Libia. Ambos seres son ordenados por un ser superior para influir en los asuntos humanos, por tal, una vez más, es posible ver la influencia de la *Eneida* en la *Liberata*.²¹

20 "Así habló Dios. El fiel Gabriel ya ha revestido su invisible sustancia con una nueva apariencia aérea. Ha tomado figura humana, pero brilla en sus miradas una majestad celestial. Está en esa edad que separa la juventud de la infancia. Adornan su rubia cabellera rayos resplandecientes".

21 Multineddu, *Le fonti della Gerusalemme liberata*, 95.

Este inicio del *Capolavoro* tassiano es equiparable con la máquina sobrenatural de la *Eneida*. Virgilio comienza su poema *in media res* justo después de la guerra de Troya. Eneas y su ejército están regresando de la guerra sin ningún contratiempo cuando la diosa Juno los observa. La esposa de Júpiter sabe que el destino de los troyanos es fundar Roma, por lo cual desea oponerse. La diosa busca a Eolo, dios de los vientos, para que éste complique el viaje de Eneas y los troyanos:

Éolo (pues a ti el padre de los dioses y rey de los hombres te confió calmar las olas y alzarlas con el viento), un pueblo enemigo mío navega ahora por el mar Tirreno, y se lleva a Italia Ilión y los Penates vencidos. Insufla fuerza a tus vientos y cae sobre sus naves, húndelas, o haz que se enfrenten y arroja sus cuerpos al mar. Tengo catorce Ninfas de hermoso cuerpo, de las que Deyopea es quien tiene más bonita figura; la uniré a ti en matrimonio estable y haré que sea tuya, para que por tus méritos pase todos los años contigo y te haga padre de hermosa descendencia.²² (1,34-49)

En esta cita es posible ver que la diosa intenta sobornar a Eolo con la ninfa Deyopea. El dios acepta el trato y sopla tan fuerte que altera los mares y destruye la mayoría de las naves troyanas. Eneas es arrojado a un territorio inhóspito. Venus, la madre de Eneas, molesta por lo sucedido habla con Júpiter para que permita que el destino de los troyanos se cumpla. El padre de los dioses la calma y le asegura que el destino de los futuros romanos no ha cambiado. Ante tal respuesta, Citerea se presenta ante su hijo y le aconseja visitar a la reina Dido.

Prosigue tu camino y ve desde aquí a los dinteles de la reina Dido, porque te anuncio que recobrarás tus compañeros y tu armada dispersa, que han llevado a puerto seguro los vientos ya mudados, a menos de que mis padres me enseñasen en vano la ciencia de los agüeros. (297-313)

En primer lugar, Afrodita interviene en la trama tratando de obtener el favor de Zeus; en segundo lugar, la diosa del amor aconseja a su hijo para que éste cumpla su propósito. El resumen de las acciones de Hera y Afrodita revela el inicio de la máquina sobrenatural de la *Eneida*. El destino de Eneas y los troyanos se basa en dos fuerzas, ya sea Venus mandando a su hijo Cupido para enamorar a Dido y que con ello Eneas sea bien recibido en Cartago, o bien, Hera influyendo en dioses para dividir el ejército troyano.

Es posible ver en el inicio de ambas obras algunas características similares: ambas sitúan el inicio de los acontecimientos *in media res*; por una parte, el final de primera cruzada, por otra el regreso de Eneas. Así mismo, en ambos textos una fuerza divina inicia la trama; en la obra de Tasso es Dios, en la de Virgilio, Hera. Finalmente, en ambos textos existe un mensajero que es mandado al mundo a

22 VIRGILIO, *Eneida*, 1980.

favorecer los destinos de los personajes. No obstante, si bien en la *Eneida* es posible ver las dos fuerzas divinas principales actuar en la diégesis desde el principio, no es sino al canto IV de la *Liberata* cuando esta fuerza entrará en escena.

Tasso problematiza su épica a partir de un concilio infernal presidido por Lucifer del canto IV. Este evento es la fuerza contraria a la primera acción maravillosa. Para poder desarrollar esta idea de manera más amplia, me gustaría explicar en qué consiste este elemento; el diablo, luego de apreciar lo que sucede en la guerra entre cristianos y musulmanes a causa de la decisión de Dios, llama a concilio a los seres infernales.

Los demonios del infierno rápidamente acuden al llamado de Lucifer. Personajes mitad humanos, mitad bestias, arpías, centauros, esfinges, polifemos, e incluso, monstruos jamás antes vistos, se hacen presentes.²³ Una vez que todos los seres infernales están reunidos, el diablo comienza a proclamar un discurso en el cual narra las acciones de los soldados cristianos en la batalla, el crecimiento del cristianismo y la destrucción de ídolos y altares paganos. Esto provoca furia en los seres infernales. Una vez que el diablo logra enfurecerlos en sumo grado, los invita a intervenir en la guerra de lado de los musulmanes:

Ma perché piú v'indugio? Itene, o miei
fidi consorti, o mia potenza e forze:
ite veloci, ed opprimete i rei
prima che 'l lor poter piú si rinforze;
pria che tutt'arda il regno de gli Ebrei,
questa fiamma crescente omai s'ammorze;
fra loro entrate, e in ultimo lor danno
or la forza s'adopri ed or l'inganno.
Sia destin ciò ch'io voglio: altri disperso
se 'n vada errando, altri rimanga ucciso,
altri in cure d'amor lascive immerso
idol si faccia un dolce sguardo e un riso.
Sia il ferro incontra 'l suo rettor converso
da lo stuol ribellante e 'n sé diviso:
pèra il campo e ruini, e resti in tutto
ogni vestigio suo con lui distrutto.²⁴
(IV, 15-17)

23 La mayoría de estos seres son los mismos que se mencionan en el sexto canto de la *Eneida*.

24 «¿Por qué os detengo aún? ¡Id, mis fieles compañeros, que sois de mi fuerza y mi sostén! ¡Id, corred a aniquilar en su cuna a una potencia humana! ¡Apagad! ¡Apagad esa llama naciente antes de que incendie toda Palestina! ¡Mezclaos con ellos! ¡Emplead para perderlos, la astucia y la fuerza!

Que mi voluntad sea el destino. Que unos yerren dispersos. Que otros caigan por los golpes que les asestéis. Que algunos de esos idolatras de dulce mirar, esclavos de una sonrisa, languidezcan sumidos en la molicie y en amores vergonzosos. Que rebeldes y divididos, cristianos contra cristianos, ellos mismos se destruyen y se degüellen. Que todo el campo perezca exterminado hasta que desaparezcan sus últimos vestigios". T. TASSO, *Jerusalén libertada*, 30.

En esta cita es posible apreciar cómo el diablo les ordena a los demonios dirigirse al campo de batalla para provocar destrozos entre los cristianos. El rey de las tinieblas, a partir de estas octavas, comenzará a tener injerencia en los asuntos terrenales. Cabe señalar que la octava diecisiete anuncia a su vez los contratiempos principales que afectarán a los cristianos y obstaculizarán la conquista de Jerusalén, la ausencia de Rinaldo y Tancredi —héros principales de la *Liberata*— y los conflictos internos de las huestes de Goffredo.

A partir de este concilio infernal, tendrá lugar una fuerza contraria a la voluntad de Dios y a la conquista de Jerusalén. Por lo tanto, al igual que en la obra de Virgilio, puede apreciarse un destino manifiesto sobre los protagonistas; en el caso del padovano, la fundación de Roma; en el caso de Tasso, la liberación de Jerusalén. En ambos interviene una voluntad divina para ayudarlos y así mismo una fuerza divina que busca oponerse. El destino de los mortales en ambas diégesis rebasa la voluntad humana para convertirse en conflictos divinos; en la *Liberata*, la elección de Goffredo por parte de Dios y el concilio infernal funcionan como motores de la máquina sobrenatural. La mayoría de las acciones maravillosas de la obra están vinculadas a ambas fuerzas, ya que o bien buscan favorecer la liberación de la Tierra Santa o evitar que esto suceda. En el caso de la *Eneida*, estas fuerzas se representan por Venus, la madre de Eneas, que busca ayudar a la liberación de Roma, contra Juno, enemiga de los troyanos. Además de esto, es interesante señalar que Tasso no sólo se toma la máquina sobrenatural de la *Eneida* para configurar su obra, sino además utiliza metáforas y descripciones de Virgilio, pero adaptadas bajo una óptica cristiana. Ejemplo de esto son la descripción de Dios con la de Júpiter y la similitud entre Mercurio y Gabriel, entre otras.

De esta forma es posible concluir que la cristianización de la obra sucede por tres medios: teórico, a través de la máquina sobrenatural en la diégesis y por medio de la adaptación de descripciones de la *Eneida*. El corpus que acompaña a la *Liberata*, particularmente los *Discorsi*, revela el primero de estos aspectos, al traer a la luz el proceso mediante el cual Tasso reflexionó en torno a la utilización de historias de carácter religioso cristiano como argumentos idóneos para la épica dado su carácter verosímil. Este hecho, sin duda, se enmarca dentro de las exigencias de ortodoxia cristiana del *Cinquecento* derivadas de la Contrarreforma.

En cuanto a la máquina sobrenatural, es posible decir que en ambas obras es vital para su configuración, a tal grado que los poemas precisan de acontecimientos divinos para comenzar su desarrollo y también para plantear una problemática.

Como antes se mencionó, este recurso es un rasgo recurrente en la épica clásica, sin embargo, el gran valor de la *Liberata* consiste en adaptarlo por primera vez dentro óptica cristiana. Si bien existen antecedentes de este hecho, como en el caso de Luís Vaz de Camões con su obra los *Luisiadas*, la obra del portugués no deja de girarse en su mayoría por fuerzas paganas mezcladas con

cristianas, razón por la cual puede adjudicarse a la *Liberata* ser la primera en darle un peso mayor a la cosmovisión cristiana.

Por último, no sólo la estructura de la épica de Virgilio subyace en la *Liberata*, sino que además Tasso toma las descripciones del padovano y las adapta a su historia, con lo cual logra la cristianización de la obra no sólo por el uso de la máquina sobrenatural, sino también por la adaptación de ciertas descripciones de la *Eneida* para sus propios fines. Este hecho se enmarca dentro del canon de la *imitatio* renacentista al tomar como modelo un escritor latino como Virgilio. De esta manera, la *Gerusalemme liberata* refleja momentos claves del siglo XVI.

Bibliografía

- ASOR ROSA, Alberto, *Storia europea della letteratura italiana*, Einaudi, Torino.
- BARRERA, T. *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*. Vervuet, Madrid, 261.
- CESERANI, Remo, Lidia, DE FEDERICIS, *Il materiale e l'Immaginario. L'antico regime, riforme, rivoluzioni* (Vol. III, tomo 1), Torino, Loescher, 1995.
- GIGANTE, Claudio. *Tasso*, Roma, Salerno, 2007
- MULTINEDDU, Salvatore, *Le fonti della Gerusalemme liberata*. Torino, Clause, 1895.
- PIMENTEL, Luz Aurora, *El relato en perspectiva*. México, Siglo XXI, 2005
- RUSSO, Emilio, *Guida alla lettura della "Gerusalemme liberata" di Tasso*. Roma, Laterza, 2014.
- TASSO, Torquato, *Discorsi dell'arte poetica e del poema eroico*, Bari, Laterza, 1964.
- _____, *Gerusalemme Liberata*, edición de Lanfranco Caretti, Torino, Einaudi, 1971.
- _____, *Jerusalén libertada*, Porrúa, D.F, 1983.

Creación de la Diócesis y Arquidiócesis de México y su vida pastoral en el siglo XVI

Francisco Alberto Vazquez Andonaegui

La conquista de México Tenochtitlán y la naciente evangelización

La fe en estas tierras mexicanas nació con la evangelización de grandes sacerdotes del clero secular y regular que se comprometieron con la causa evangelizadora de Cristo. Antes de la evangelización, por desgracia, se derramó sangre del pueblo que deseaba conquistar, como de los que se rehusaban en ser conquistados. Al mismo tiempo, iniciaba también la historia de la evangelización de la Arquidiócesis Primada de México.

El conquistador de México Tenochtitlán es Hernán Cortés, quien financiado por Diego de Velázquez, gobernador de Cuba, pisó por vez primera México en la Isla de Cozumel en el año de 1519. En esta isla, el 6 de mayo de 1518 se tuvo la primera Santa Misa, celebrada en nuestro país. En Tabasco, a Hernán Cortés, le fue regalada Malintzin, quien bautizada se llamó Marina. Ella jugará un papel importante para la conquista de México Tenochtitlán, pues será la intérprete entre Cortés y Moctezuma, como con otros señores. Hernán Cortés y el Tlatoani mexica Moctezuma se encontraron el 8 de noviembre de 1519. Cortés fue recibido como huésped junto con su tropa; sin embargo, después de varios desencuentros entre los mexicas y los españoles, Cortés fue en bú<sqüeda de los tlaxcaltecas, quienes odiaban a los mexicas, dada la opresión que ejercían sobre ellos, y éstos, al ser convencidos por Hernán, deciden aliarse para atacar Tenochtitlán.

Inició el asedio a Tenochtitlán el 30 de mayo de 1521. Moctezuma es tomado como prisionero y desconocido por su pueblo, el cual cayó enfermo por una pedrada recibida en la cabeza, provocándole días después la muerte, siendo sucedido por Cuauhtémoc¹. Cortés asoló Tenochtitlán durante casi tres meses con

1 Cf. B. DIAZ DEL CASTILLO, *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España*, 250-266.

batallas y hambruna y el 13 de agosto de 1521, con la matanza del Templo Mayor, es consumada la conquista de la gran Tenochtitlán².

Consumada la conquista de México Tenochtitlán, dará inicio una nueva época, donde la fe católica se presentará para defender a los indígenas en contra de la espada sanguinaria de los españoles abusivos. Hernán Cortés mandará construir la primera Iglesia Mayor de México, con el fin de que se propagara la fe y se atendiera a los nuevos fieles en la administración de los sacramentos. Con Hernán Cortés llegaron dos franciscanos que más que misioneros eran sus capellanes de milicia, a saber eran fray Diego de Altamirano, fray Pedro Melgarejo y el mercedario fray Bartolomé de Olmedo³. Además venía con Cortés el sacerdote diocesano Juan Díaz, quien sí se destacaría por su labor pastoral y podría decirse que es el pionero de la incipiente evangelización, porque celebró la primera Misa en México y también a la caída del Templo Mayor, colocando en el adoratorio a Tláloc y Huitzilopochtli la imagen de la Virgen María y la Santa Cruz y ahí celebrar la Santa Misa, además de administrar los primeros sacramentos.

Los primeros misioneros fueron tres franciscanos muy doctos que llegaron en 1523 por orden del rey Carlos V y que aprendieron la lengua náhuatl con el fin de trabajar en la misión. Eran Fray Juan de Tecto (egresado de la Universidad de París) y fray Juan de Aora, estos dos eran sacerdotes y el hermano lego fray Pedro de Gante, este último es un gran hombre de la historia del siglo XVI de nuestra patria, porque se inclinó por la educación y la arquitectura⁴.

Para el año de 1524 llegan a México los doce franciscanos enviados por el Papa Adriano VI con la *Bula Omnímota*, a quienes les daba facultades para ser los primeros misioneros con el fin de propagar la fe católica y la construcción de iglesias. Los doce primeros franciscanos son, fray Martín de Valencia (hombre distinguible que encabezaba el grupo), fray Francisco de Soto, fray Martín de la Coruña, fray Juan de Suárez, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray Toribio de Benavente Motolinía, fray García de Cisneros, fray Luis de Fuensalida, fray Juan de Ribas, fray Francisco de Jiménez, fray Juan de Palos y fray Andrés de Córdoba⁵. Todos estos hombres son pilares fundamentales en la evangelización no sólo de la Arquidiócesis de México, sino también de toda la Nueva España, ya que además de ser hombres de oración, eran doctos en la ciencia teológica y demás disciplinas, como es el caso de fray Juan de Suárez, primer misionero de la Florida, o de fray García de Cisneros, a quien tanto le debe la fundación de la Puebla de los Ángeles, sin dejar de lado a fray Toribio de Benavente, quien era un gran intelectual, plasmada en su obra "sobre los indios de la Nueva España"⁶. A estos misioneros les caracterizaba el celo por evangelizar a los indígenas, deseo caracterizado por la espiritualidad franciscana de la renuncia, la pobreza, la mística, la gran ciencia y sobre todo el hacer respetar la dignidad de los indígenas

2 Cf. M. LEÓN PORTILLA, *Memoria azteca de la Conquista*, 13; 42-44.

3 Cf. F. MORALES VALERIO, *La Orden de los franciscanos en la evangelización fundante*, 2.

4 Cf. F. MORALES, *Franciscanos en América*, 224.

5 Cf. F. MORALES, *Franciscanos en América*, 225.

6 Cf. F. MORALES VALERIO, *La Orden de los franciscanos en la evangelización fundante*, 2.

de los abusos de los españoles. Aprendieron el náhuatl, enseñaron catecismo a base de códices y fomentaron la piedad popular por medio de la hoy llamada “inculturización”, con el fin de que los naturales abandonasen sus prácticas idolátricas y se incorporaran a la naciente sociedad.

La educación estuvo dentro de la agenda misionera de los franciscanos, quienes fundaron escuelas conventuales, como el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, en 1536⁷. Por eso, hoy en día, en esta Arquidiócesis sobreviven tradiciones de origen prehispánico, pero inculturizadas por el catolicismo, como el día de muertos o las fiestas patronales con sus costumbres y danzas, por citar algunos ejemplos. También se debe a los franciscanos gran parte de la arquitectura antigua de nuestra Arquidiócesis, como fue el caso de su primitiva Catedral hoy inexistente y templos que hoy siguen en pie y dan testimonio de esa inicial evangelización, como la Parroquia de Santiago Apóstol, en Tlatelolco, la Parroquia de la Santa Veracruz y Santa María la Redonda Cuexpopan, por mencionar algunas. En 1526 llegaron los frailes dominicos, en 1533 los padres agustinos, los Jesuitas en 1572 y 1585 los Carmelitas⁸. La primera congregación femenil fue de las Concepcionistas traídas por Zumarraga en 1540.

La erección canónica de la Diócesis de México y su elevación a Arquidiócesis

El día 12 de diciembre de 1527 el rey Carlos V “fundó” el obispado de México, siendo este el segundo, ya que el primero fue Tlaxcala en 1525. Presentó el rey como obispo de la nueva diócesis a Fray Juan de Zumárraga, haciendo efectivo el Patronato que gozaban los reyes de España. Sin embargo, hacía falta el reconocimiento de la Santa Sede y este no fue posible dado que el emperador se encontraba en guerra con el Papa⁹. Hasta que el Papa y el emperador hicieron las paces, y como la única autoridad para legitimar el nombramiento de los obispos españoles era el Papa, Zumárraga no fue consagrado obispo sino hasta 1533, es decir, ya habían pasados dos años de la erección de la diócesis de México hecha por el Papa Clemente VII.

El no estar consagrado como obispo y estar sólo en calidad de “electo”, no impidió que Fray Juan de Zumárraga se embarcase a la Nueva España y, ante ello, la primera Audiencia reconocida por sus excesos y abusos se encargó de hacerle difícil su trabajo pastoral. Carlos V, además del título de obispo electo, lo nombró protector de indios, el cual ejerció e hizo valer en su nueva diócesis¹⁰.

Las paces entre el Papa y el emperador Carlos V se firmaron el 29 de junio de 1529 en Barcelona y es entonces que el rey presenta a Zumárraga como obispo electo ante Clemente VII. El Papa aceptó la presentación y por medio de la *Bula Sacri Apostolatus* erige el obispado de México el 2 de septiembre de 1530, nombrando a fray Juan de Zumárraga como el primer obispo de México, quedando sufragánea de Sevilla¹¹.

7 Cf. F. MORALES, *Franciscanos en América*, 227.

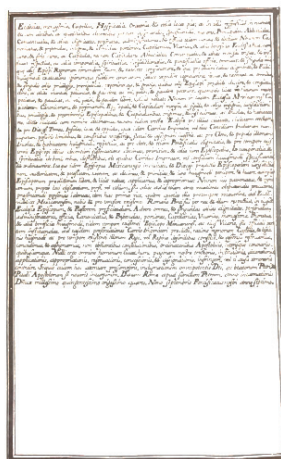
8 Cf. ARZOBISPADO DE MÉXICO, en: <<*Gaceta Oficial*>> (1981), 21-22.

9 Cf. M. TOUSSAINT, *La Catedral de México*, 5.

10 Cf. M. TOUSSAINT, *La Catedral de México*, 6.

11 Cf. M. TOUSSAINT, *La Catedral de México*, 5.

La evangelización siguió fructificando y con ellos se fueron creando nuevas diócesis como Antequera Oaxaca en 1535, Tlaxcala es trasladada a Puebla de los Ángeles en 1539, Michoacán en 1536, Chiapas en 1539, Guatemala en 1534 y León de Nicaragua en 1534; lo anterior requería crear una nueva forma de gobierno eclesiástico, por ello el Papa Paulo III, en acuerdo con el emperador, en consistorio secreto del 11 de febrero de 1546, elevó la diócesis de México en Metropolitana, dándole como sufragáneas las diócesis arriba mencionadas; así, Zumárraga pasó a ser el primer Arzobispo de la Nueva España. El Papa le envió el palio arzobispal con la bula el 8 de julio de 1547, el cual nunca recibió porque murió fray Juan de Zumárraga el 3 de junio de 1548, siendo la octava de Corpus Christi¹². Se muestra la bula de la erección de la diócesis de México, donde se elige a fray Juan de Zumárraga como su obispo, al mismo tiempo que se le dan todos los beneficios, derechos y obligaciones que se contraen.



Traducción de la *Bula Sacri Apostolatus* tomada íntegramente de la Gaceta Oficial del Arzobispado de México en 1981¹³.

**BULA SACRI APOSTOLATUS MINISTERIO
BULA DE LA ERECCIÓN DE IGLESIA CATEDRAL
DE NUESTRO SANTÍSIMO PADRE CLEMENTE SÉPTIMO**

CLEMENTE OBISPO, siervo de los siervos de DIOS, para perpetua memoria.
Colocados en el ministerio del sagrado apostolado por disposición divina, sin mérito nuestro, frecuentemente dirigimos nuestra atención a las provincias y lugares de todo el orbe, principalmente a aquellas que por misericordia de Dios

12 Cf. M. TOUSSAINT, *La Catedral de México*, 7.

13 ARZOBISPADO DE MÉXICO, en: <<Gaceta Oficial>> (1981), 15-17.

omnipotente comenzaron a conocer la luz de la verdad cristiana precisamente en nuestros tiempos, para que en ellas se aumente el culto de la fe ortodoxa, se propague la religión cristiana, y sus vecinos y habitantes, sostenidos con la autoridad y la doctrina de venerables prelados, progresen siempre en la misma fe, y los lugares, especialmente los grandes, se ennoblezcan con títulos más dignos, y se honren con mayores honores, principalmente cuando esto piden los piadosos votos de los reyes Católicos y de la cesárea majestad, y conocemos en el Señor ser esto muy conveniente. A la verdad, como el pueblo mexicano existe en las Indias del mar Tirreno, llamado Índico, nuevamente descubiertas bajo las auspicios de Fernando, rey de Aragón, de clara memoria, y de Isabel, reina de los de Castilla y de León, por el amado hijo, noble varón Pedro Arias, soldado segoviense, capitán general de aquellas regiones y de sus ejércitos, y conquistadas de manos de los infieles que entonces las ocupaban, sujetadas al mando y dominio de ellos, y de los soberanos de los mismo reinos, que por tiempo lo fueren, y habiéndolas sujetado en las cosas temporales, y permaneciéndoles sujetas a los mismos Reyes mientras y vivieron, después a nuestro carísimo hijo en Cristo Carlos, augusto emperador de romanos, no sólo heredero y sucesor de dichos reinos, sino también imitador de sus esclarecidos padres en el deseo de extender por todas partes la fe ortodoxa, y permaneciendo desde entonces sucesivamente bajo la obediencia y dominio de ellos, por razón de los dichos reinos de Castilla y León, siendo capitán gobernador el mismo Pedro, y la ciudad de México sea tan insigne, y tenga en su rededor un territorio largo, extenso y hermoso, de tal manera que en él moren y habiten más de veinte mil vecinos o moradores, de los cuales muchos fieles, tanto nuevamente convertidos cuanto también otros forasteros y venidos de diversas partes del mundo para habitar allí, y en ella se hallan construidos por devoción de los Reyes y Capitán referidos entre varias iglesias, monasterios y lugares piadosos, una iglesia parroquial bajo la invocación de la bienaventurada Virgen María, con las habitaciones y edificios convenientes, a la cual concurren como a su propia iglesia parroquial todos aquellos fieles para oír las misas y asistir a los divinos oficios y recibir los Sacramentos; y el mismo emperador Carlos desee sobremanera, que la misma iglesia parroquial se erija en catedral, y el mismo lugar en ciudad. Nos, habiendo deliberado maduramente sobre esto con nuestros venerables hermanos los cardenales de la Santa Romana Iglesia suplicándonos sobre esto humildemente el mismo emperador Carlos, para alabanza y gloria de Dios omnipotente, y de la misma celestial bienaventurada María y exaltación de la misma fe, inclinados a las dichas súplicas del emperador Carlos, de consejo y acuerdo de los mismos hermanos, con autoridad apostólica, por el tenor de las presentes erigimos e instituímos a la ciudad de México y a su iglesia parroquial de la bienaventurada María, en iglesia Catedral bajo la invocación de la misma Santa María, y sea regido por un obispo de México, que en la ciudad y diócesis predique la Palabra de Dios, y convierta a los infieles a la misma fe; y tanto a los así convertidos,

como a los otros fieles ya mencionados, sabiamente instruya, enseñe y confirme en la misma fe, administre, y haga administrar los Sacramentos de la Iglesia, y arreglar la predicha erigida iglesia y sus edificios a la forma de iglesia catedral; y en la misma ciudad y diócesis erija e instituya iglesias, colegiadas, parroquiales y otras, monasterios, capillas, hospitales, oratorios y otros lugares piadosos, y en ellas instituyan respectivamente en número, y con dotes y cualidades decentes, que por él han de asignarse y especificarse, dignidades mayores, principales, abaciales, conventuales, y otros personados, administraciones, y también oficios curados y electivos canonicatos y prebendas, integras y medias raciones, capellanías, vicarías y otros beneficios eclesiásticos, con cura de almas y sin ella y cabildos; igualmente erija y establezca mesas capitulares, abaciales, conventuales y otras, y establezca y ejerza otros oficios temporales, espirituales, jurisdiccionales y pontificales, y todas y cada una de las cosas que acostumbraron hacer y ejercer los otros obispos de los mismos reinos, y las que conocieren convenir para el aumento del culto divino, exaltación de la misma fe y salud de las almas de aquellos fieles, y use, goce y disfrute y haga usar, gozar y disfrutar libre y lícitamente de todos y cada uno de aquellos privilegios, prerrogativas, preeminencias y gracias de que los otros obispos mencionados, por derecho y costumbre y otras maneras usan, gozan y disfrutan, y en lo futuro de cualquier modo puedan usar, gozar y disfrutar; y a más, en la misma iglesia de México, erigimos e instituímos cabildo de canónigos y de personas, con mesas episcopal y capitular, y con sello y otras insignias, jurisdicciones, privilegios y preeminencias episcopales y capitulares; y a los vecinos y habitantes los condecoramos con el nombre de la dicha ciudad; y a más a la misma iglesia erigida, aplicamos y apropiamos por ciudad, la ciudad fundada, y por diócesis las tierras, islas, lugares y pueblos que el mismo emperador Carlos, o su Consejo llamado de las Indias, mandare establecer y asignar, señalándole los límites y confines necesarios y respectivamente por clero y pueblo a sus vecinos y habitantes, y también por dote, para el decente sostenimiento de la dignidad pontifical y del obispo, que por tiempo existiere, los diezmos, primicias y otros derechos episcopales, espirituales, y temporales de los bienes, cosa y frutos que especificaren y ordenaren el emperador Carlos o su Consejo. Y así pueda el mismo obispo de México ejercer lícita y libremente en las dichas ciudad y diócesis la jurisdicción, autoridad y potestad episcopal y percibir y llevar los dichos diezmos primicias y derechos a la manera de los enunciados obispos; y además aplicamos y apropiamos al emperador Carlos y a sus sucesores, el derecho del patronato para que dentro de un año, por razón de la distancia, ya sea por sí, o por procurador, o procuradores elegidos para esto, deban presentarnos a Nos, o a nuestros sucesores, personas idóneas a quienes Nos, o nuestros sucesores respectivamente, comentamos el cargo de pastores u obispos de México, no sólo por esta vez, sino cuantas vacare: y reservamos, concedemos y asignamos al obispo de México, a su vicario u oficial la institución de todas y cada una de las otras dignidades, personados,

administraciones, oficios, canonicatos y prebendas, raciones, capellanías, vicarías, monasterios, prioratos y otros semejantes beneficios, según las presentaciones que haga el mencionado emperador Carlos por razón de los reinos de Castilla y de León, o por él o por la reina de estos reinos, que por tiempo lo fueren, no obstante cualesquiera constituciones, disposiciones apostólicas y demás que sean contrarias. A ninguno, pues, sea lícito en lo absoluto infringir o contrariar con temeridad osadía esta página de nuestra erección, institución, decoración, apropiación, reservación, concesión y asignación. Más si alguno presumiere atentar contra esto, sepa que incurriría en la indignación de Dios omnipotente y de los santos apóstoles Pedro y Pablo.

Dado en San Pedro, en Roma, en el año de la Encarnación del Señor de mil quinientos treinta, a dos de septiembre, en el año séptimo de nuestro pontificado.

CLEMENTE VII

Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y Arzobispo de México

Fray Juan de Zumárraga nació alrededor del año 1468, siendo originario de Villa de Durango, España. Sus padres fueron Juan López de Zumárraga y Teresa de Lares¹⁴. Ingresó en la orden de franciscanos menores en el convento de Nuestra Señora de Aránzazu de la Provincia de Cantabria, donde fue ordenado sacerdote, aunque no se sabe cuándo. Fue un hombre recto, piadoso, disciplinado, culto y dedicado por entero a la defensa de los indígenas¹⁵. Fue cercano colaborador del rey Carlos V, quien lo promovió a ser obispo de México el 12 de diciembre de 1527, dada sus virtudes humanas, fe y honradez¹⁶. El cargo de obispo en un inicio no fue aceptado por Zumárraga, pero, en lealtad al rey, lo asume posteriormente¹⁷. Se embarca con rumbo a Nueva España a finales de agosto de 1528 y llegó a México el 6 de diciembre del mismo año¹⁸. Fray Juan llegó con la primera Audiencia en calidad de obispo electo, dado que las relaciones entre la Santa Sede y el emperador Carlos V estaban suspendidas. Esto va traerle conflictos con dicha Audiencia, la cual llegará a faltarle al respeto y a difamarlo.

Fray Juan de Zumárraga al mismo tiempo que fue nombrado obispo electo, le fue dado el título de Protector de indios. Este papel lo tomó con seriedad y le valió el odio de los abusivos oidores Matienzo, Delgadillo y Beltrán Nuño de Guzmán, quienes lo difamaron e insultaron sin conseguir éxito, aún cuando fue llamado a España para comparecer ante el Real y Supremo Consejo de Indias, pero el presidente del Consejo el Conde de Osorno optó por cambiar a la Audiencia, en lugar de destituir a Zumárraga¹⁹.

14 Cf. F. DE J. CHAUVET, *Fray Juan de Zumárraga*, 7-9.

15 Cf. A. M. CARREÑO, *Don Fray Juan de Zumárraga*, 11-15.

16 Cf. J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, 15-23.

17 Cf. M. TOUSSAINT, *La Catedral de México*, 5.

18 Cf. H. MORENO GARCÍA, *Fray Juan de Zumárraga*, 29.

19 Cf. H. MORENO GARCÍA, *Fray Juan de Zumárraga*, 31-37.

La segunda Audiencia llenó de esperanzas a Zumárraga porque vendrían nuevos tiempos de la mano de Sebastián Ramírez de Fuenleal, como presidente, y de odores como el obispo Vasco de Quiroga, Ceinos y Salmerón²⁰. Con la paz del Emperador y el Papa Clemente VII en 1529, es nombrado oficialmente obispo de México el 2 de septiembre de 1530 con la *Bula Sacri Apostolatus*, donde también es erigida su diócesis²¹.

Un hecho trascendente de fe para la Iglesia universal, y en especial para esta Arquidiócesis de México, ocurrió el 12 de diciembre del año de 1531, cuando fray Juan de Zumárraga fue testigo de las apariciones de la Bienaventurada Virgen Santa María de Guadalupe, ocurridas en la cerro del Tepeyac al indio san Juan Diego²².

Fray Juan vuelve a España en 1532 para aclarar las acusaciones en su contra por la primera Audiencia; sin embargo, este viaje fue benéfico porque le son entregadas las bulas para su consagración episcopal, la cual ocurre el 27 de abril de 1533 por manos del Obispo de Segovia don Diego de Rivera, en la Capilla Mayor de Valladolid, quedando también la sucesión apostólica en esta Arquidiócesis²³. El anterior acontecimiento es de suma importancia, dado que con ello se verifica auténticamente la sucesión apostólica, es decir, la Iglesia de México forma parte de la verdadera Iglesia de Cristo que subsiste en la Iglesia Católica. Somos como Iglesia mexicana parte y herederos de toda la Sagrada Tradición y de la misma unidad de la Iglesia Católica que viene desde hace dos mil años. Después de haber hecho en Toledo la erección canónica de su diócesis, regresó a México en el año de 1534. En el regreso a México, Fray Juan promovió el envío de la primera imprenta, al mismo tiempo que trajo hombres doctos en distintos campos para beneficio de su nueva diócesis. Fue un verdadero padre para los indios, a quienes ayudó con limosnas, hospitales, doctrina, sacramentos y colegios²⁴.

El Papa Pablo III lo nombra Arzobispo de México al elevar a metropolitana su diócesis 11 de febrero de 1546²⁵. Esto sorprendió al anciano obispo, quien se sintió indigno de tan alto cargo, acudiendo a su amigo Domingo de Betanzos solicitando consejo. En el paso al pueblo de Tepetlaoxtoc, confirmó a un sinfín de indígenas y los problemas de su avanzada edad lo pusieron al borde de la muerte.

Después de lo anterior, se dispuso a bien morir en su casa episcopal, siendo recibido en la casa del Padre el 3 de junio de 1548, a la edad aproximada de 80 años²⁶. Sus restos mortales se encuentran hoy en cripta arzobispal de la Catedral Metropolitana de México. Fray Juan de Zumárraga merece una gran admiración por toda su labor evangelizadora en favor de esta Iglesia de México, dado que fue su primer padre y pastor, imitador fiel de Cristo buen pastor.

20 Cf. H. MORENO GARCÍA, *Fray Juan de Zumárraga*, 35-37.

21 Cf. M. TOUSSAINT, *La Catedral de México*, 5.

22 Cf. A. VALERIANO, *Nican Mopohua*, 14-16.

23 Cf. ARZOBISPADO DE MÉXICO, en: <<Gaceta Oficial>> (1981), 28.

24 Cf. J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, 78-80.

25 Cf. M. TOUSSAINT, *La Catedral de México*, 7.

26 Cf. J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, 170-173.

Límites geográficos de la arquidiócesis de México en el siglo XVI

La Arquidiócesis Primada de México ha vivido cambios en su territorio geográfico a lo largo de casi cinco siglos, por el hecho mismo de la evangelización. La evangelización ha fructificado y con ello se han creado nuevas diócesis, las cuales han reducido el territorio geográfico de la Arquidiócesis de México. Es cierto que se ha reducido el territorio geográfico de la Arquidiócesis del siglo XVI hasta hoy, pero también el número de fieles ha aumentado naturalmente por la tasa alta de natalidad. En el siglo XVI fue difícil en un inicio delimitar los territorios diocesanos, y así lo constata el litigio que tienen el obispo Zumárraga y Vasco de Quiroga en relación con los diezmos, como se ve en el acta sobre ese litigio guardada en el Archivo Histórico del Arzobispado de México, ocurrido en 1544²⁷.

Toussaint menciona que la diócesis de México, en el año de 1530, abarcaba, además de la misma Ciudad de México, los estados que hoy son el Estado de México, Hidalgo, Querétaro y Morelos, parte de la Huasteca Potosina, la huasteca Veracruzana, dos poblaciones de Guanajuato, a saber Iturbide y Victoria, y cinco poblaciones de Guerrero: Taxco de Alarcón, Aldama, los Bravos, Chilpancingo, Iguala y parte de Acapulco²⁸. Hasta el 2019, la Arquidiócesis Primada de México era lo que en geografía política es la Ciudad de México, siendo el último arzobispo de la misma Ciudad y Arquidiócesis el Arzobispo Norberto Rivera Carrera. En el mes de noviembre de 2019, el Arzobispo Carlos Aguiar Retes, promovió y efectuó, la última división de la gran Arquidiócesis, naciendo con las bulas papales, las diócesis de Iztapalapa, Azcapotzalco y Xochimilco. A la derecha un mapa de la distribución de las diócesis en el siglo XVI.



La primera Catedral y el inicio de la vida pastoral

En 1524, el conquistador Hernán Cortes mandó construir la Primera Iglesia Mayor de México (futura Catedral de la Diócesis y Arquidiócesis de México), en el terreno donde actualmente está el atrio sur de la Catedral. Esta primera Iglesia se construyó por órdenes del Rey Carlos V de España y es lógico pensar que la mano de obra fue por los recién conquistados y que el material provenía de los templos prehispánicos, dado que hoy pueden verse en el mismo atrio de la actual Catedral las columnas que esa Iglesia poseía, dejando ver en ellas algunos relieves prehispánicos²⁹. Cortés, obedeciendo a su fe y al Rey, levantó esta primera Iglesia dedicando uno de los solares para la misma; sin embargo, sus enemigos como Nuño de Guzmán y otros le difamaron ante la corona española de no haber

27 Cf. ARCHIVO HISTÓRICO DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO, en: Libro de Actas de 1544. Jueces. 1, Expediente 2, foja 39.

28 Cf. M. TOUSSAINT, *La Catedral de México*, 6.

29 Cf. L. G. SERRANO, *La traza original con que fue construida la Catedral de México*, 55.

levantado ninguna iglesia³⁰. Esta primera Iglesia fue ocupada por los primeros franciscanos que llegaron a Tenochtitlán, a la cabeza de los cuales iba fray Martín de Valencia, la mayor autoridad religiosa antes de la llegada de Zumárraga.

Ellos administraron dicha iglesia antes de que llegara el obispo electo en 1528, ya que en 1525 los franciscanos dejaron la Iglesia Mayor de México al clero que habitaba en la ciudad, pues pasaron a ocupar su convento llamado San Francisco, el Grande³¹. El arquitecto de la primitiva Iglesia fue Martín de Sepúlveda. Fue terminada de construir en 1532 durante el pontificado de fray Juan de Zumárraga³². Esta modesta Iglesia fue elevada a la dignidad de Catedral en el año de 1530 por medio de la Bula SACRI APOSTOLATUS MINISTERIO, donde ordena la erección de una catedral y la creación de un Cabildo eclesiástico para la nueva diócesis, cuando fue reconocido como primer obispo el franciscano vizcaíno Fray Juan de Zumárraga por el Papa Clemente VII³³. Con la llegada del Señor Zumárraga como obispo de la nueva diócesis de México, uno de sus tantos trabajos fue en hermostrar la vieja iglesia dedicada a la Asunción de la Virgen. Esta antigua Catedral contaba con capillas, se sabe por lo menos los nombres de ellas, a saber fueron la del Bautisterio, la del Santísimo Sacramento, la Mayor y la del Santo Crucifijo³⁴. En esta Catedral se celebraron los tres primeros Concilios Provinciales Mexicanos, dos convocados por fray Alonso de Montufar y el tercero por Pedro Moya de Contreras. Tanto el arzobispo Montufar como Pedro Moya deseaban dar paso a la construcción de una nueva catedral, sin embargo, hubo que conformarse con la existente, aun cuando no estaba en óptimas condiciones.

Don Pedro Moya, en 1584, pide al rey Felipe II autorice una reconstrucción de la vieja Catedral, dado que en una noche (informa en una carta) se cayeron tres columnas de ella, sin perder la vida ninguna persona, previa celebración al III Concilio Provincial Mexicano. Sin embargo, en medio de la reconstrucción sí murió el capitán Melchor de Ávila, quien cayó de un andamio el 12 de diciembre de 1584³⁵.

Esta vieja Catedral terminó sus días de servicio en el año de 1626, cuando fue derribada para dar paso y acelerar la construcción de la nueva Catedral que ya estaba siendo construida. Este hecho fue prematuro y no bien pensado, dado que se utilizó como Catedral provisional la sacristía mayor de la actual Catedral, con esto, el lugar resultó bastante incómodo y pequeño en relación con la vieja Catedral³⁶.

De esta Catedral antigua hoy se conservan piezas de arte sacro en la Catedral, así como vestigios del edificio catedralicio, observables en el atrio sur. Esta Catedral vio las primeras muestras de fe de esta Arquidiócesis, ya que en su interior se entonaron los primeros salmos a nuestro Salvador y se administraron los santos

30 Cf. M. TOUSSAINT, *La Catedral de México*, 17.

31 Cf. M. TOUSSAINT, *La Catedral de México*, 17.

32 Cf. S. ZAVALA, *Una etapa en la construcción en la catedral de México alrededor de 1585*, 2.

33 Cf. ARZOBISPADO DE MÉXICO, en: <<Gaceta Oficial>> (1981) 15-17.

34 Cf. P. J. SANDOVAL, *La Catedral Metropolitana de México*, 162-163.

35 Cf. S. ZAVALA, *Una etapa en la construcción en la catedral de México alrededor de 1585*, 3.

36 Cf. M. TOUSSAINT, *La Catedral de México*, 19.

sacramentos de Cristo. Una tradición afirma que en esta primitiva Catedral fue bautizado el protomártir mexicano san Felipe de Jesús; quien, por su fe ardiente en 1597, decidió derramar su sangre por Cristo en Japón. Fue beatificado por Urbano VIII el 14 de septiembre de 1627, canonizado el 8 de junio de 1862 por Pío IX y es patrono principal de esta Arquidiócesis de México. La pila bautismal donde recibió el sacramento del bautismo se encuentra hoy en la capilla que lleva su mismo nombre³⁷.

El Primer Cabildo Metropolitano de la diócesis de México

Es necesario honrar al primer Cabildo Metropolitano de esta Arquidiócesis, pues fueron ilustres sacerdotes que dieron inicio, junto con el Sr. Zumárraga, a la vida pastoral de esta Arquidiócesis en la Catedral. Recordemos que, con el arribo de Hernán Cortés a México Tenochtitlán, se inició la evangelización en esta Arquidiócesis por parte de los padres franciscanos y otros notables sacerdotes, provenientes todos de España, donde destacaba el padre Juan Díaz, quien fue cercano colaborador al obispo Zumárraga. Con la presentación de Zumárraga por Carlos V como obispo en 1528 y reconocido en 1530 por Clemente VII, es que se puede hablar ya de una forma canónica de inicio en la administración pastoral, litúrgica y administrativa de la nueva diócesis, con la expedición de la bula *Sacri Apostolatus Ministerio*, expresa lo relacionado a los canónigos:

*[...] erigimos e instituimos cabildo de canónigos y de personas, con mesas episcopal y capitular, y con sello y otras insignias, jurisdicciones, privilegios y preeminencias episcopales y capitulares*³⁸.

Una de las primeras tareas de Zumárraga era elegir a sus nuevos canónigos, acto no sencillo dado que algunos de los clérigos existentes en su diócesis eran ajenos a la evangelización y más apegados a cosas mundanas, o bien había prófugos de órdenes religiosas; sin embargo, también existían sacerdotes de gran talla intelectual, ardiente caridad pastoral y rectos en la moral³⁹. La primera Acta de Cabildo que se encuentra en el Archivo de la Catedral Metropolitana está fechada con el 1° de marzo de 1536, donde se menciona la recién institución y asistencia a la junta de los integrantes del Cabildo con el señor obispo Zumárraga⁴⁰, dando inicio así a sus funciones el Cabildo Metropolitano de la Catedral de México.

Los nombres de los integrantes del primer Cabildo Metropolitano son el Deán Manuel Flores, el maestrescuela don Juan de Álvaro Temiño, el tesorero don Rafael de Cervantes y los cuatro canónigos Juan Bravo, Juan Juárez, Miguel de Palomares y Cristóbal Campaya, todos encabezados por el ilustrísimo señor obispo Fray Juan de Zumárraga, donde firman todos al final del Acta de Cabildo.

37 Cf. M. CUEVAS, *Vida de san Felipe de Jesús*, 27; 70.

38 ARZOBISPADO DE MÉXICO, en: <<Gaceta Oficial>> (1981)19-22.

39 Cf. R. RODRÍGUEZ BALDERAS, *El Clero Secular en la Arquidiócesis de México- Tenochtitlán desde 1510 hasta 1548*, en: <<Libro Anual del ISEE>>, v. 2, n. 6, (2004), 30-31.

40 ARCHIVO DEL CABILDO CATEDRAL METROPOLITANA, en: Actas de Cabildo I 1536- 1559, F1.

Figuran con el paso del tiempo otros hombres notables, quienes apoyaron al obispo Zumárraga en el gobierno de la diócesis como miembros del Cabildo Metropolitano, donde destacan Juan Negrete, canónigo y primer archidiácono del Cabildo de la Catedral, quien era egresado de las prestigiosas universidades de la Sorbona y de Salamanca⁴¹. Otro canónigo es Francisco Rodríguez Santos, quien por su virtud y fidelidad al señor Zumárraga, fue una gloria del Cabildo del siglo XVI, quien después de la muerte de Fray Juan supo ser buen vicario capitular de la diócesis. Este canónigo, incluso, fue el procurador que llevó a buen término los litigios que tenían los obispos Zumárraga y Vasco de Quiroga en relación con los límites de sus diócesis⁴². No es posible dejar de mencionar otro canónigo, quien, incluso, está sepultado en la actual Catedral de México y que es también una de las glorias de ese Cabildo del siglo XVI, el Siervo de Dios Padre Juan González. Él llegó joven a estas tierras, fue el primer alumno matriculado de la Universidad de México en Teología, aprendió las lenguas de los naturales de estas tierras y hay una tradición que señala que sirvió de intérprete entre Zumárraga y san Juan Diego en relación con el acontecimiento guadalupano. Fue ordenado presbítero en 1534 por el mismo Fray Juan, quien lo hizo racionero en 1540 y en 1544 lo nombra canónigo de su Cabildo Metropolitano⁴³.

Fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México

Con la muerte del Señor Arzobispo Fray Juan de Zumárraga acaecida el 3 de junio de 1548, la Arquidiócesis de México quedó sede vacante durante tres años y diez días, ya que el 13 de junio de 1551 fue presentado, bajo influencia de la nobleza de Granada, para Arzobispo de México, el dominico granadino fray Alonso de Montúfar.

Nació en 1488 y profesó con los dominicos del Convento de Santa Cruz de Granda, de donde pasados los años fue prior⁴⁴. Alonso de Montúfar es el segundo Arzobispo de México y gobernó la Arquidiócesis durante gran parte del gobierno virreinal del excelente señor virrey don Luis de Velasco. Trabajaron en un clima de paz y armonía tanto para los fieles como para los ciudadanos, donde procuraron mucho el cuidado por los indios, quitando privilegios a los encomenderos.

El episcopado del señor Arzobispo Montúfar tuvo grandes aportaciones a la vida e historia eclesiástica de la Arquidiócesis de México, no tanto en la tarea prioritaria de la evangelización hacia los indios, sino más bien en organizar la recién creada sede Metropolitana, a su clero, sus fieles y su territorio; es decir, ordenar la vida pastoral y administrativa de la Iglesia Metropolitana de México. El primero de sus trabajos importantes fue convocar y presidir el Primer Concilio Provincial Mexicano, pues al ser el metropolitano de México una de sus facultades

41 Cf. R. RODRÍGUEZ BALDERAS, *El Clero Secular en la Arquidiócesis de México- Tenochtitlán desde 1510 hasta 1548*, en: <<Libro Anual del ISEE>>, v. 2, n. 6, (2004), 32-34.

42 ARCHIVO HISTÓRICO DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO, en: CAJA I, Libro de Actas Cabildo, 1544, f. 20.

43 Cf. R. RODRÍGUEZ BALDERAS, *El Clero Secular en la Arquidiócesis de México- Tenochtitlán desde 1510 hasta 1548*, en: <<Libro Anual del ISEE>>, v. 2, n. 6, (2004), 44-45.

44 Cf. ARZOBISPADO DE MÉXICO, en: <<Gaceta Oficial>> (1981),30.

era convocar a los obispos sufragáneos para supervisar el trabajo pastoral⁴⁵. Otras tareas de importancia que realizó el obispo fray Alonso de Montufar fueron el establecimiento del Real Hospital de los Indios en 1551, y el de enfermos mentales en san Hipólito en 1567. Abrió la Universidad Pontificia de México en 1553. Estableció la Inquisición en 1571 y promovió en gran medida el culto a la Virgen de Guadalupe. Además de que atendía personalmente a los indígenas predicándoles en la ermita de Guadalupe y en la Catedral⁴⁶. Sus días de pastoral iban mermando por su enfermedad y su ancianidad. Murió el 7 de marzo de 1572 y fue sepultado en su convento de Santo Domingo. Hoy sus restos se encuentran en la Cripta de Arzobispos de la Catedral Metropolitana de México.

Fray Alonso de Montúfar y los dos Concilios Provinciales Mexicanos

Era un hombre de más de sesenta años cuando fue electo obispo de México y recién llegado de España. El camino evangelizador no era ya el mismo como en tiempos de su predecesor Zumárraga, ya que éste ha ido fructificando. Sin embargo, era momento en que los obispos de ese entonces pusieran criterios comunes tanto para la vida clerical y la labor evangelizadora.

El primer Concilio Provincial Mexicano se inauguró el día 29 de junio de 1555, fiesta de los santos apóstoles Pedro y Pablo, con los entonces obispos del siglo XVI. Asistieron a ese Primer Concilio Provincial los obispos Vasco de Quiroga (de Michoacán), Juan de Zárate (de Oaxaca), Fray Martín de Hoja Castro (de Tlaxcala) y Fray Tomás de Casillas (de Chiapas), y representado por su arcediano el de Guatemala don Fray Francisco Marroquín⁴⁷. ¿De qué se trató el Primer Concilio Provincial Mexicano? En relación con la obra de evangelización a los indígenas se optó por también evangelizar en sus lenguas, catequizarlos antes de su bautismo, revisar con cautela y misericordia los brotes de idolatría entre ellos, así como la administración de los demás sacramentos a los recién convertidos⁴⁸.

Otro tema que también tomó la atención de los obispos asistentes al Concilio fue sobre la formación de sus respectivos clérigos, así como el tomar acciones disciplinarias en sus costumbres de vida, de modo particular, aplicar sanciones a los eclesiásticos que se dedicaran al comercio, apuestas o a la usura. Así mismo, se reguló la confesión tarifada para que no se explotara a los fieles. Respecto a los obispos, se decretó que por lo menos una vez al año visitaran sus diócesis, a cuidar de la vida espiritual de los indígenas; cuidar y supervisar la educación impartida en las universidades e inspeccionar y aprobar los hospitales que habrían de edificarse⁴⁹.

El Segundo Concilio Provincial Mexicano se celebró en 1565 en la Catedral Metropolitana de México y fue para aplicar en Nueva España las disposiciones del Concilio de Trento, así como para retomar el tema de las vidas y costumbres

45 Cf. L. PÉREZ PUENTE, *La Organización de las catedrales en América, siglo XVI*, 43.

46 Cf. ARZOBISPADO DE MÉXICO, en: <<Gaceta Oficial>> (1981),31.

47 Cf. ARZOBISPADO DE MÉXICO, en: <<Gaceta Oficial>> (1981),32.

48 Cf. C. GUTIERREZ, *Fray Alonso de Montúfar, Primer Concilio Provincial Mexicano*, 4-8.

49 Cf. A. CHURRUCUA PELÁEZ, *Historia de la Iglesia en México*, 43.

del clero. Fue también convocado por el Señor Montúfar y asistieron al Concilio el obispo de Chiapas fray Tomás de Casillas, de Puebla, Fernando de Villa Gómez, de Yucatán fray Francisco Toral, de Nueva Galicia fray Pedro de Ayala y de Oaxaca fray Bernardo de Antequera. Durante la celebración de este Concilio murió el muy amado Virrey de Velasco, quien supo ser buen gobernante del pueblo⁵⁰.

Pedro Moya de Contreras, tercer Arzobispo de México

La historia canónica de la Arquidiócesis de México y de la Catedral reclama escribir en relación al arzobispo Pedro Moya, quién, sin dudar, es una de las grandes glorias de su historia. El arzobispo Moya fue el primer arzobispo perteneciente al clero diocesano en esta Arquidiócesis, ya que sus antecesores, es decir, fray Juan de Zumárraga, franciscano, y don Alonso de Montúfar, dominico. Para el año de 1573, cuando él es elegido arzobispo de México, ya se ha formado un clero diocesano, al mismo tiempo que la Catedral Metropolitana es atendida por ellos.

Pedro Moya de Contreras nació en Pedroche, Córdoba en 1530; estudió Leyes en la Universidad de Salamanca, donde se doctoró en Leyes. Fue ordenado sacerdote alrededor del año de 1565. Fue inquisidor en Murcia de 1566 a 1570. Fue hecho maestrescuela del Cabildo de la Catedral de Canarias en 1566. En el año de 1570 es nombrado inquisidor de la Nueva España, cargo que al inicio no aceptó. Llega a la Nueva España el 12 de septiembre de 1571. Ejerció el cargo de primer inquisidor de la Nueva España desde el 4 de noviembre de 1571 al 17 de octubre de 1574⁵¹.

Don Moya de Contreras, ejerció con diligencia y misericordia su cargo de inquisidor, por lo cual, Felipe II lo nombró coadjutor del obispo Montúfar para el gobierno de la Arquidiócesis de México en 1572, dado que fray Alonso, yacía enfermo y anciano, y la situación de gobernabilidad no era la mejor, porque el obispo Montufar había nombrado como su coadjutor a fray Bartolomé de Ledesma y el Cabildo, al obispo de Michoacán Antonio Ruíz de Morales, quien tenía derecho a sucesión de la sede arzobispal de México a la muerte del arzobispo Montúfar⁵².

El rey Felipe II tenía gran estima por don Pedro, al mismo tiempo que admiraba y reconocía con admiración su trabajo. Por lo anterior, el rey, al saber que Montúfar estaba enfermo y anciano, decidió promover a Pedro Moya, como obispo coadjutor con derecho a sucesión al arzobispado de México. Todo esto se cumplió a la muerte del arzobispo Montúfar, acaecida el 7 de mayo de 1572. El día 22 de junio de 1573, el rey Felipe II comunica al virrey Martín Enríquez que ha designado como arzobispo de México a don Pedro Moya de Contreras, pidiéndole por medio de una carta que le dé sus facultades para ejercer dicho cargo. El 23 de octubre de 1573, se le informa al Cabildo la decisión del rey. El 30 de octubre de 1573, en el Cabildo Metropolitano, toma posesión de la

50 Cf. A. CHURRUCA PELÁEZ, *Historia de la Iglesia en México*, 43.

51 Cf. J. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Pedro Moya de Contreras*, 20, 35, 77, 134, 136.

52 Cf. J. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Pedro Moya de Contreras*, 20.

administración de la Arquidiócesis y de la Iglesia Catedral. El 22 de noviembre de 1573, el Papa Gregorio XIII expide las bulas con el nuevo nombramiento. El 8 de septiembre de 1574, el canónigo Esteban de Portillo, en nombre del arzobispo, en Cabildo, pide que se le sienta en la silla arzobispal y en el sitio arzobispal del coro, dada previa presentación de adelantos de las bulas papales. El 28 de septiembre de 1574, don Pedro Moya presenta al Cabildo sus dos bulas papales, la primera eligiéndolo como arzobispo de México y la segunda donde se le pide al Cabildo jure fidelidad al nuevo arzobispo. El 8 de diciembre de 1574, es consagrado arzobispo de México en la misma Catedral por manos del obispo de Puebla Antonio Morales. Es necesario recordar que todos estos actos se realizaron aún en la primitiva e inexistente Catedral⁵³.

De los primeros actos que realizó como nuevo arzobispo de México fue promover y colocar la primera piedra del proyecto de la nueva y actual catedral. Procuró que su clero fuese formado intelectualmente por la compañía de Jesús, además procuró el decoro y cuidado de la liturgia sagrada. Era un hombre reconocido por su virtud al estudio, la cual le llevó a ser humilde. Fue padre y pastor, dado que procuraba visitar enfermos o a algún sacerdote suyo con el fin de ayudarlo en su parroquia. Durante la peste que vino después de una inundación en la Ciudad de México y que cobró la vida de un sin número de indígenas, él mismo, junto con sus sacerdotes, les asistían con los sacramentos, así como sepultándolos. Visitó su territorio arzobispal, el cual era vastísimo y donde sus predecesores no llegaron, y en dichos lugares predicaba a los indígenas en su propia lengua⁵⁴.

En 1583, el anciano Virrey Lorenzo Suarez de Mendoza pidió al rey el nombramiento de un visitador para poner orden con la Audiencia, de modo especial, en torno a lo económico. Su petición fue aceptada y recayó el cargo en el señor Pedro Moya. El 25 de mayo de 1584, a la muerte del Virrey Lorenzo Suarez, el rey nombra al arzobispo Pedro Moya sexto virrey de la Nueva España, juntando así en su persona los más altos cargos de la Nueva España, es decir, arzobispo, virrey y visitador real⁵⁵. Don Pedro Moya de Contreras convocó el 10 de febrero de 1584 al III Concilio Provincial Mexicano, cuya apertura sucedió el 20 de enero de 1585 y finalizó el 14 de septiembre de ese mismo año. Partió rumbo a España en 1589, de donde ya no regresaría vivo. Al ser presidente del Consejo de Indias, este cargo ya no le permitió volver a la Arquidiócesis de México, por la cual Felipe II le dio el título de Patriarca de las Indias⁵⁶.

En su estancia en España, promovió que los criollos nacidos en América, pudieran ocupar puestos de oidores, inquisidores, obispos y arzobispos. Murió en 14 de enero de 1591, dejando en la historia de la Arquidiócesis de México un gran legado, digno de un gran padre y pastor. Sus restos se encuentran actualmente en la cripta de arzobispos de la Catedral Metropolitana⁵⁷.

53 Cf. J. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Pedro Moya de Contreras*, 147 – 150.

54 Cf. ARZOBISPADO DE MÉXICO, en: <<*Gaceta Oficial*>> (1981) 32.

55 Cf. J. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Pedro Moya de Contreras*, 168-169.

56 Cf. ARZOBISPADO DE MÉXICO, en: <<*Gaceta Oficial*>> (1981) 33.

57 Cf. J. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Pedro Moya de Contreras*, 189.

Pedro Moya y el III Concilio Provincial Mexicano

El episcopado de Pedro Moya de Contreras, estuvo marcado por hechos muy importantes y uno de ellos fue convocar a un tercer Concilio Provincial.

El concilio fue convocado el 20 de febrero de 1584. Fue promulgado el 20 de marzo de 1584. La apertura del Concilio ocurrió en la antigua Catedral el 20 de enero de 1585. A este concilio asistieron el obispo de Guatemala, fray Fernando Gómez de Córdoba; de Michoacán, fray Juan de Medina Rincón; de Puebla, Diego Romano; de Yucatán, Gregorio Montalvo; de Nueva Galicia, fray Domingo de Alzola; de Oaxaca, fray Bartolomé de Ledesma; de Chipas, fray Pedro de Feria, quien fue representado por fray Juan Ramírez; y de Manila, fray Domingo de Salazar, representado por su canónigo Diego de Caballero; todos ellos presididos por Don Pedro Moya de Contreras⁵⁸. Al concilio también asistieron algunos representantes de los Cabildos eclesiásticos de México, de Guatemala, de Michoacán, de Tlaxcala (Puebla), de Nueva Galicia y de Oaxaca. De las órdenes religiosas de san Francisco, de la Orden de santo Domingo y de san Agustín. También, canonistas, latinistas, teólogos y un notario. Así mismo, representantes de la Real Audiencia y los regidores de las ciudades de México, Puebla y de Valladolid⁵⁹. Este Concilio aprobó 576 decretos, los cuales se recopilaron en 5 libros con 59 títulos. El Concilio abordó temas en relación con los sacramentos, con los párrocos, sobre las parroquias, la formación de los clérigos, sobre los monasterios, las visitas de los obispos a sus diócesis, y sobre las censuras, juicios, delitos y penas. Este Concilio tuvo vigencia hasta finales del siglo XVIII, dejando ver lo importante que fue para la vida de fe en la Nueva España⁶⁰.

El 28 de mayo de 1585, se aprobó el decreto que promovía a que los obispos y los gobernadores reales, protegieran a los indios, ya que para entonces seguían viviendo en condiciones inhumanas, siendo explotados por algunos españoles en las minas, el campo y en las construcciones. El Concilio, incluso, escribió al rey sobre la situación vergonzosa y arbitraria en cómo eran tratados los indígenas, a pesar de ser protegidos por la leyes reales⁶¹.

El Concilio también trató la situación sobre el clero de la Nueva España, en específico, sobre su formación intelectual, donde todos los domiciliados en las diócesis, debían asistir a las cátedras de teología, sobre cánones y otras disciplinas, a menos que hubiesen obtenido antes, algún grado académico en dichas materias, y que éstas después fuese aprobadas por el obispo. Sí, por el contrario, no se acataba al Concilio en esta materia no podían ser admitidos a las órdenes los candidatos, ni poder administrar algún sacramento los sacerdotes. Es lógico pensar que el obispo Moya haya concebido y apoyado esta propuesta, dado que él era un hombre altamente intelectual. También el Concilio abordó temas en relación con las penas y censuras sobre los clérigos⁶². Las sesiones del Concilio

58 Cf. J. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Pedro Moya de Contreras*, 171-172.

59 Cf. J. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Pedro Moya de Contreras*, 172.

60 Cf. J. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Pedro Moya de Contreras*, 173.

61 Cf. J. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Pedro Moya de Contreras*, 173.

62 Cf. J. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Pedro Moya de Contreras*, 173-174.

finalizaron el 14 de septiembre de 1585; se firmaron los estatutos por parte de los padres conciliares el 16 de octubre de ese mismo año, cuando ya los documentos habían quedado escritos. Los actos solemnes de su clausura ocurrieron del 18 al 20 de octubre de 1585. El Papa Sixto V aprobó el Concilio en 1589; Felipe II, en 1591, expide una cédula real para que éste sea observado; y Urbano VIII, lo hace extensivo a Filipinas el 11 de marzo de 1625. Con todo lo anterior, la Arquidiócesis de México vivió un gran momento de fe, de piedad popular y, sobre todo, de inspiración en Espíritu Santo sobre los padres conciliares. Este Concilio vino a ser vigente hasta el IV Concilio Provincial Mexicano celebrado en el año de 1771⁶³.

Bibliografía

- ARCHIVO HISTÓRICO DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO, *Libro de Actas de 1544. Jueces. 1*, en: *Expediente 2*
- ARCHIVO HISTÓRICO DEL CABILDO CATEDRAL METROPOLITANA DE MÉXICO, *Libros de Actas de Cabildo en: 1*.
- ARZOBISPADO DE MÉXICO, *Gaceta Oficial 1981*, en: vol. XXII, Num. 9-10.
- TOUSSAINT M., *La Catedral de México*, Porrúa, México, 1973.
- CARREÑO A., *Don Fray Juan de Zumárraga: teólogo y editor, humanista e inquisidor*, Jus, México, 1995.
- CHAUVET F. DE J., *Fray Juan de Zumárraga*, Beatriz de Silva, México, 1948.
- CHURRUCÁ PELÁEZ A., *Historia de la Iglesia en México: síntesis*, Buena P., 2002.
- CUEVAS M., *Vida y martirio de San Felipe de Jesús*, Buena P, México, 1949.
- DÍAZ DEL CASTILLO B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Planeta, México, 1989.
- GARCÍA ICAZBALCETA J., *Fray Juan de Zumárraga primer obispo y arzobispo de Méjico*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952.
- GUTIÉRREZ VEGA C., *Fray Alonso de Montúfar*, Primer Concilio Provincial Mexicano, Edizioni ART, Roma, 2007.
- MORALES VALERIO F., *La Orden de los Franciscanos en la evangelización fundante*, Kyrios, México, 1991.
- MORALES F., *Franciscanos en América: 500 años de presencia evangelizadora*, Conferencia Americana de Santa María de Guadalupe, México, 1993.
- MORENO GARCÍA H., *Fray Juan de Zumárraga*, FONOPAS, Toluca, 1979.
- SANDOVAL P. DE J., *La Catedral Metropolitana de México*, Victoria, México, 1938.
- SERRANO L. G., *La traza original con que fue construida la Catedral de México por mandato de su Majestad Felipe II*, UNAM, México, 1964.
- VALERIANO A., *Nican Mopohua*, Edamex, México, 1990.
- INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS ECLESIASTICOS, Libro Anual del ISEE, vol. 2, no. 6, diciembre de 2004.

63 Cf. J. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Pedro Moya de Contreras*, 175.

Reseñas



Gómez Arzapalo Dorantes Ramiro Alfonso, Ricardo A. Marcelino Rivas García (coords.), ***La Religiosidad Popular desde sí misma. Tetralogía conmemorativa del V aniversario del ORP***, Universidad Intercontinental, México, 2019, Serie Religiosidad Popular desde sí misma, IV vols.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

La tetralogía *La religiosidad Popular desde sí misma* es una publicación especial para conmemorar los primeros cinco años de vida del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante” (ORP)¹.

Como obra conjunta de amplia envergadura, presentada en cuatro volúmenes, acuña, por un lado, el itinerario intelectual de discusión colegiada del ORP en su primer lustro de vida y, por otro lado, los temas principales que constituyen la riqueza y condensan el aporte de discusión teórica que ha animado a este observatorio.

Esta propuesta editorial responde por completo a la vocación y a los objetivos del ORP que pretenden la colaboración interinstitucional con trabajos y reflexiones afines, que ya se realizan en los centros de adscripción de sus miembros en relación con los fenómenos religiosos populares y con los procesos sociales implícitos. Cada volumen –al ser coordinado por miembros fundadores del ORP provenientes de diferentes instituciones académicas públicas o privadas, religiosas o laicas– permitió a cada coordinador de volumen congregarse a los colegas de su institución o círculo de acción inmediato para abrir la gama de colaboradores y extender las redes de interacción.

Los temas rurales y urbanos han sido analizados para discernir las diferencias entre ambas realidades contextuales a través de la interacción colegiada a lo largo de estos 5 años y se han lanzado sugerencias iluminadoras desde los métodos aplicados desde uno u otro lado. Se debe apuntar que la parte histórica ha ido

¹ El ORP está anidado en el Instituto Intercontinental de Misionología (IIM) de la Universidad Intercontinental y fue fundado el 31 de octubre de 2014 con el apoyo de los Misioneros de Guadalupe.

perfilándose entre lo que fue y lo que pasa ahora, es decir, la aproximación desde las fuentes documentales y lo registrado en campo de manera contemporánea. Pareciera que estas ligazones serían imposibles; sin embargo, el ánimo constructivo y de interacción abierta con confrontaciones sustentadas imbuidas en un ambiente cordial y respetuoso posibilitó ciertas uniones de contrarios que han redituado en sugerentes aportes desde diferentes posicionamientos teóricos.

En este sentido, cabe señalar que, teóricamente, este Observatorio reconoce que el análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo. En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traducándose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo con el horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado. Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro, pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

Además, el contexto actual, en materia religiosa, implica una inmersión en las características antropológicas posmodernas que han permeado hasta la médula las grandes ciudades, haciendo advenir en el escenario social nuevas manifestaciones y movimientos religiosos de corte posmoderno que van y vienen entre los devotos que no parecen tener empacho en deambular libremente entre la oficialidad, la religiosidad popular y las prácticas religiosas posmodernas.

Todos estos conflictos y confrontaciones, innegables en su praxis social viva y vigorosa en el México contemporáneo, tanto rural como urbano, hacen de este aporte editorial un referente sólido, serio y académicamente bien fundamentado de utilidad evidente tanto para investigadores, como docentes y estudiantes interesados en estos temas y fenómenos, además de pastores y laicos comprometidos deseosos de comprender con sinceridad lo que ocurre detrás de estas expresiones de religiosidad del pueblo.

Cabe enfatizar que este Observatorio y sus productos editoriales pretenden vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso. En todo sentido, estas pretensiones coadyuvarán a un óptimo desarrollo de la misión de la Iglesia, que, en décadas recientes, ha venido integrando cada vez más los soportes teóricos provistos por las Ciencias Sociales, como eficientes auxiliares en la prosecución de sus fines propios. Esta obra, en cada uno de los cuatro volúmenes que la integran, trata de dar cuenta de los resultados obtenidos en ese camino compartido de interacción entre lo que ocurre en las realidades particulares y lo que se entiende acerca de ellas desde la frontera académica.

Desde las ciencias sociales, hay un interés enorme por entender, comprender y profundizar en estas expresiones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento. Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la Iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrarse en estas expresiones religiosas, tal vez no de todos los sectores y tendencias, pero es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad.

El aporte del ORP, a través de esta colección de textos, es un esfuerzo triple por comulgar tanto la parte académica de corte descriptivo y explicativo científico-social como la parte eclesial de interacción pastoral con las comunidades que viven estos fenómenos religiosos populares en su cotidianidad y los propios agentes de la religiosidad popular (mayordomos, cargueros, fiscales y devotos) en una comprensión común de un problema compartido en ánimo de integración y comunidad. El P. Ernesto Mejía, sacerdote claretiano y miembro colaborador de este observatorio, en un conversatorio ORP apuntaba bellamente que los pastores deben centrizarse y sensibilizarse a la “Otra liturgia”, la liturgia de la vida cotidiana.

El nombre mismo de la serie: *La religiosidad popular desde sí misma*, pretende eso, que se explique la religiosidad popular desde ella misma, desde lo que es, desde lo que está ocurriendo en la realidad.

1. Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad

El primer volumen² reúne ocho trabajos de investigadores-docentes de la Universidad Intercontinental (UIC), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG) y Universidad La Salle de Bogotá.

2 Gómez Arzapalo Dorantes, R. A. & Rivas García, R. M. (2019) Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad. México: UIC. Para consultar y descargar: <https://ia601407.us.archive.org/8/items/serie-1-web-enero-22/serie%201%20WEB%20enero%2022.pdf>

Este volumen aborda la situación contemporánea de las manifestaciones religiosas populares en contextos urbanos sumergidas en un contexto cultural de cambios vertiginosos que se ha dado en llamar -a falta de mejor término- “posmodernidad”.

En los contextos urbanos, cualquier institución deviene mucho y cae en franca crisis ante la imposibilidad de un discurso universal que catalice los ímpetus de una sociedad cada vez más fraccionada y atomizada; en ese sentido, la Iglesia cae en ese escollo y las propuestas provenientes de la religiosidad popular florecen y se desperdigan de manera desbordada; sin embargo, esta tendencia convive a la par de una antropología centralizada en el individuo a ultranza, apático socialmente hablando, y ávido de placer y presente.

En esta hibridación de tendencias, las religiones institucionalizadas ven irrumpir en escena nuevas tendencias religiosas y sus manifestaciones culturales acordes a ese nuevo tipo de ser humano, resultando en un desbordamiento de creencias que conviven en una operatividad pragmática y desprovista de compromiso y responsabilidad histórica. Frente a este escenario surgen preguntas cruciales acerca de cómo interpretar las expresiones religiosas contemporáneas en su amplia gama exótica de elementos impensables hace unas cuantas décadas atrás, además de la irrupción de un nuevo estilo de ateísmo que se fragua no por carencia sino por exceso de creencia (creer en todo al mismo tiempo, bajo las mismas circunstancias y con el mismo fervor y convicción). Agranda el reto de comprensión de estos procesos el hecho de que esas nuevas expresiones religiosas posmodernas comparten el público devoto de las grandes religiones tradicionales como el cristianismo, en un nuevo sujeto religioso que deambula libremente entre una apuesta y otra sin ningún empacho de conciencia, yendo y viniendo entre lo oficial, lo popular y lo posmoderno en continuos e incontables mestizajes e hibridaciones que, así como aparecen, desaparecen de la escena social.

¿Cómo definir objetivamente la religiosidad popular urbana contemporánea de tendencia posmoderna? ¿Cómo delimitarla y distinguirla (trazando fronteras) entre la religiosidad popular urbana y la religiosidad posmoderna, si es que ésta existe? Son algunas de las preguntas que subyacen en este volumen colectivo que inicia la serie que ahora presentamos.

2. Religiosidad Popular en contextos campesinos de origen indígena

El segundo volumen³ está compuesto por diez artículos escritos por profesores investigadores de la UIC, CIESAS, Colegio Hebreo Maguen David, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), Universidad de San Marcos, Perú, y Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú. Da cuenta de un problema fundante del cristianismo en tierras

3 Juárez Becerril, A. M. (2019) *Religiosidad Popular en contextos campesinos de origen indígena*. México: UIC. Para consultar y descargar: <https://ia601407.us.archive.org/8/items/serie-1-web-enero-22/serie%201%20WEB%20enero%202022.pdf>

indígenas americanas: ¿Cómo fue el proceso de asimilación del cristianismo por los indígenas desde el interior de sus propias culturas autóctonas? La tabula rasa pretendida por los evangelizadores del s. XVI no se logró, y conceptos como sincretismo, hibridación, inculturación o reformulación simbólica son de suyo tan polémicos que se requiere la integración interdisciplinaria para tratar de reconstruir el panorama hasta donde nos sea posible y comprender holísticamente el proceso desde la originalidad cultural indígena, sus decisiones, sus estrategias de discriminación entre los elementos impuestos, etc.

Este volumen ofrece un panorama general de la religiosidad popular en contextos indígenas americanos, como estrategia de apropiación cultural de un mensaje exógeno que se llega a internalizar culturalmente, redefiniendo una identidad propia de los pueblos indígenas que les lleva a asumir su lugar frente a la nueva realidad social de la Colonia -en primera instancia- y las naciones mestizas modernas después. Los autores parten, en su mayoría, de estudios de caso desde la observación etnográfica para ubicar sus reflexiones al respecto ubicando en tiempo y espacio la problemática expresada en el título de este volumen colectivo.

3. La Religiosidad Popular en México: una visión desde la historia

En el tercer volumen,⁴ se encuentran nueve textos de catedráticos adscritos a la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, a la Dirección de Etnohistoria del Museo Nacional de Antropología (MNA), ENAH, UNAM, Universidad Iberoamericana (UI) y El Colegio Mexiquense. Los estudios de este volumen están muy acotados a ubicar la religiosidad popular en México como un problema históricamente constante que cobija luchas identitarias, problemas territoriales, disputas políticas y económicas que conforman una realidad única e indivisible; temática que nuestros colegas historiadores desmenuzan en sus textos para evidenciar esas partes no tan obvias implicadas en la religiosidad popular y su presencia social de muy larga duración en las comunidades de nuestro país.

4. Religiosidad Popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad

El cuarto volumen⁵ reúne ocho textos de investigadores y docentes de la ENAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Su contenido es un interesante y sugestivo compendio de aportes desde la antropología social en el que se muestra la variopinta gama de posibilidades de anidamiento social de las expresiones religiosas en los diferentes pueblos. Más allá de un asunto meramente devocional,

4 González Reyes, G & Pacheco Régules, M. (2019) *La Religiosidad Popular en México: una visión desde la historia*. México: UIC. Para consultar y descargar: <https://ia601500.us.archive.org/4/items/serie-3-21-enero-2020-web-3/serie%203%2021%20enero%202020%20WEB%20%283%29.pdf>

5 Padrón Herrera, M. E. (2019) *Religiosidad Popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad*. México: UIC. Para consultar y descargar: <https://ia601504.us.archive.org/27/items/serie-4-ok-2020/serie%204%20ok%202020.pdf>

la religiosidad popular se deja ver como factor de resistencia, luchas de poder y rasgo de identidad comunitaria. Esta característica propia de la religiosidad popular en México es una fuente de novedad en el enfoque de estudios sociales sobre problemas religiosos en México, entendido como espacio de interacción social intercultural de una diversidad tremenda, pero donde esa diversidad es opaca por el discurso homologante del Estado que pretende una sola visión de identidad nacional omniabarcante.

Desde el momento inicial de este Observatorio, cuando delegaron en mí la conformación del equipo inicial de investigadores que habríamos de echar a andar los trabajos de esta instancia académica, las sospechas mutuas se presentaron, pues la propuesta venía auspiciada por una universidad católica (UIC) y un instituto de vida apostólica (MG), que acercándose a instancias tradicional y esencialmente laicas como la UNAM, el INAH, la ENAH, entre otras instituciones educativas y culturales gubernamentales, les extendía una invitación al trabajo conjunto y a compartir un espacio común como foro de interacción e intercambio de métodos, experiencias, datos, etc. en materia de religión.

Costó trabajo convencer a la mayoría de que el respeto interdisciplinar estaría garantizado, pues el ORP no es, ni pretende llegar a ser, una instancia confesional. No niega su origen institucional como parte de una universidad católica que se define a sí misma como universidad misionera, pero su esencia y vocación de universidad garantiza la diversidad y la posibilidad de interacción plural sin exigir al interlocutor la renuncia a su propia identidad (religiosa y profesional) para empatarse con la de la UIC. En este sentido, la obra que aquí presentamos, da fe de que, a lo largo de estos años de vida del Observatorio, nos hemos mantenido fieles a este principio de apertura e inclusión que estuvo en la base misma de nuestra fundación y cada uno de estos cuatro libros dan fe de que la interacción interpersonal e interinstitucional ha sido sana, amistosa, espontánea, responsable con un compromiso social y en un ánimo constructivo de cooperación, intercambio y reciprocidad, lo cual ha contribuido a un ambiente colegiado sano donde las posibilidades se comparten con miras a un objetivo común. Así, mediante el fortalecer los nexos y redes de trabajos de investigación que ya existen, *la unión hace la fuerza*, y el apoyo mutuo abre posibilidades no existentes en la singularidad solitaria, allí radica buena parte del valor de esta serie, en las redes logradas, las ligas creadas, las alianzas afianzadas y el intercambio fecundo.

Noticias



3er. Congreso Internacional el virus de las ideologías

Universidad Católica Lumen Gentium
Seminario Conciliar de México

La Universidad Católica Lumen Gentium considera, en su misión, dialogar con la cultura y buscar siempre elementos que le permitan este diálogo; la finalidad es conocer la realidad de la casa común y descubrir como la experiencia de la fe no es ajena a ninguna de las realidades de nuestro mundo. Por este motivo, nuestra Casa de Estudios ha decidido retomar el Congreso denominado: “El virus de las ideologías”. Esta reflexión se hace pertinente en la actualidad porque hay una gran gama de ideologías que abordan el anhelo de algún grupo determinado; por ello es necesario escuchar diferentes voces para analizar, opinar, complementar e iluminarlas desde un diálogo fructífero.

Este Congreso se había planeado para marzo del 2020 pero, debido a la Pandemia —que hasta el día de hoy sigue causando estragos—, se tuvo que posponer. No obstante, se vuelve a considerar la relevancia del tema para retomarlo en la modalidad virtual debido a las circunstancias que seguimos viviendo. La mayoría de las temáticas propuestas permanecen, claro que con las adaptaciones propias de nuestros tiempos COVID, porque esta pandemia ha dejado arcado todos los ámbitos del mundo y, por supuesto, ha trastocado las diferentes ideologías.

Así, se llevará a cabo nuestro 3er Congreso Internacional con la temática: El virus de las ideologías. Retomando los ejes temáticos a partir de 4 bloques fundamentales:

1. Abordar las ideologías desde el ámbito de lo político así como sus repercusiones dentro de la sociedad y su impacto en el ámbito de la migración.
2. Reflexionar cómo estas ideologías influyen en campos muy precisos de la sociedad como la educación y el medio ambiente, de manera que marcan una tendencia al interno de la sociedad.

3. Mostrar cómo las ideologías llegan al ámbito de los medios de comunicación y sus repercusiones incluso en el mundo digital.
4. Analizar las diversas ideologías a la luz de la situación de la Pandemia que se está viviendo, a fin de descubrir cómo esta situación da nuevos elementos en estos movimientos ideológicos.

Con este motivo, nuestra universidad prepara con ánimo este 3er. Congreso con el fin de hacer un espacio de reflexión en torno a un tema que, vez con vez, se incrementa y de desarrollar una postura de diálogo desde el ámbito académico ofreciendo algunas pautas en los diversos campos de nuestras facultades.

Fecha: 23 al 26 de marzo de 2021.

Lugar: Aula virtual de la Universidad Católica Lumen Gentium.

Lic. José Esteban Miranda Hernández

Presidente del 3er. Congreso Internacional: El virus de las ideologías.

Universidad Católica Lumen Gentium

Colaboradores

Editor responsable

VALENTI SALMERÓN FLORES, maestro en Teología por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG); licenciado en Patrística e Historia de la Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Actualmente es Director General de la UCLG, plantel Tlalpan.

Editora literaria

YÉSICA RAMÍREZ PÉREZ, licenciada y maestra en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), profesora de asignatura del Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Estudios de doctorado en Letras (Clásicas). Sus investigaciones se han centrado, por un lado, en torno al desarrollo de las habilidades lingüísticas; por otro, en la edición, el estudio y el análisis literario de composiciones poéticas latinas contenidas en tesis de la Real Universidad de México del siglo XVIII.

Coordinador editorial

ALEJANDRO EMILIANO, maestro en Pastoral Urbana por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG). Licenciado en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Iztapalapa. Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana de la UCLG. Miembro fundador del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”, de la Red de Pastoral Urbana Ecuador, del Comité de estudios de Pastoral Urbana de la Arquidiócesis de México. Autor y coautor de artículos sobre Pastoral Urbana, Unidades habitacionales, Religiosidad Popular, Mayordomías, publicados en español, inglés y alemán. Ha dictado cursos en Argentina y Ecuador.

Autores

FRANCISCO ALBERTO VAZQUEZ ANDONAEGUI, cuenta con estudios de licenciatura en Filosofía y Teología por la UCLG, Diplomado en Desarrollo Humano por la Universidad Pontificia de México. Es sacerdote egresado del Seminario Conciliar de México. Actualmente cursa la maestría en Teología en UCLG. Datos de contacto: albertovaz89@icloud.com

GABRIEL JOSUÉ AQUINO CHÁVEZ, licenciado en Lengua y Letras Modernas Italianas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Cuenta con un diplomado en Historia y Antropología de las religiones por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha participado en diferentes congresos como el XXXIII Congreso de sociedad política y religión llevado a cabo en Ciudad Guzmán, así como en el 1° Coloquio de estudiantes en antropología e historia de la religión. Impartió un curso/taller de literatura italiana en el Museo del Estanquillo e hizo un voluntariado en el Museo Nacional de Arte MUNAL ofreciendo visitas guiadas. Actualmente se desempeña como profesor de italiano de la Universidad Católica Lumen Gentium y el Instituto Científico Tecnológico y Educativo (ICTE).

HUGO IGNACIO LEÓN NEVÁREZ, maestro en Filosofía, cultura y religión en la época contemporánea por la Universidad Católica Lumen Gentium. Docente en la misma universidad y en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP).

JUAN CARLOS HERNÁNDEZ CAMPOS, cuenta con estudios filosóficos en la Universidad Católica Lumen Gentium, con una especialización en la Universidad Panamericana de México, con estudios de diplomado en Artes e Historia en la universidad Anahuac, es colaborador de docencia en bachilleratos del grupo Semper Altius, está interesado en estudios en torno a la antropología y en Romano Guardini, de quien escribió una tesis titulada *Las relaciones personales como fundamento de trascendencia*.

JUAN JOSÉ ABUD JASO, maestro y licenciado en Filosofía por la UNAM. Psicoanalista por el Colegio Internacional de Educación Superior. Profesor de Filosofía en Universidad Católica Lumen Gentium. Autor de textos filosóficos para capítulos de libros para la UNAM y para algunas revistas como *Consideraciones*. *Las tareas críticas de una nueva generación*, *Lenguaraz*. *Literatura para no leer*, *Opción* (ITAM) y *Logos* (La Salle).

JUNIOR ELIO LÓPEZ JIMÉNEZ, máster en pedagogía por la Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador. Profesor del Departamento de Ciencias de la Educación- UTPL. Áreas de interés: Filosofía.

MARÍA DE LA LUZ FLORES GALINDO, doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Maestra en Filosofía de la Ciencia por la UAMI. Licenciada en Letras Hispánicas por la UAMI. Profesora-Investigadora de Tiempo Completo de la UACM. Docente de la UCLG en la Maestría en Filosofía. Líneas de investigación: Filosofía de la ciencia, Hermenéutica Filosófica, Filosofía Política de la Ciencia, Género, Ciencia y Religión, y Filosofía de la educación. Autora del libro: *El pluralismo en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica* y de artículos en revistas arbitradas de Filosofía, así como del libro *Fashion girl y otros cuentos fantásticos*.

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, es el coordinador de la tetralogía: *La Religiosidad Popular desde sí misma*. Es doctor y maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental y en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Coordinador de la maestría Filosofía y Crítica de la Cultura de la Universidad Intercontinental, además de Profesor-investigador en Filosofía y Teología en la misma universidad. Profesor de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

PAULO EMANUEL VÉLEZ LEÓN, doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España. Docente de la Universidad Técnica Particular de Loja. Áreas de interés: Filosofía, Historia.

SAMUEL BENEDETTO SANTACRUZ MONCAYO, magíster en Pedagogía por la Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador. Licenciado en Teología por la Universidad Javeriana, Bogotá. Áreas de interés: Fenomenología de la religión y Pedagogía.

VICTOR MANUEL SERRANO CUEVA, doctor en Filosofía. Docente de la Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador. Autor de varios artículos y capítulos de libros.

PUERTAS LUMEN GENTIUM

Se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2020
En los talleres de Stampa RH, Av. 565 #105, Col. San Juan de Aragón sec. 2.
Alcaldía Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México.
Con un tiraje de 700 ejemplares

